



HAL
open science

Sens – Entre – Opérations. Eléments pour une philosophie-interfaces

Guillaume Giroud

► **To cite this version:**

Guillaume Giroud. Sens – Entre – Opérations. Eléments pour une philosophie-interfaces. Philosophie. Université Lyon III Jean Moulin, 2023. Français. NNT : 2023LYO030019 . tel-04630219

HAL Id: tel-04630219

<https://hal.science/tel-04630219>

Submitted on 1 Jul 2024

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.

Copyright



N° d'ordre NNT :

2023LYO30019

THÈSE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ JEAN MOULIN LYON 3

Membre de l'Université de Lyon

École Doctorale N° 487

Discipline de doctorat : Doctorat en Philosophie contemporaine

Mention : Esthétique

Soutenue publiquement le 08/06/2023, par

Guillaume GIROUD

Sens – Entre – Opérations. Eléments pour une philosophie-interfaces

Directeur de thèse : Monsieur CARBONE Mauro

Devant le jury composé de :

Monsieur Mauro CARBONE, Professeur des universités émérites, Directeur de thèse, Université Jean Moulin Lyon 3, France

Monsieur Emmanuel ALLOA, Professeur, Rapporteur, Université de Fribourg, Suisse

Monsieur Lingua GRAZIANO, Professeur, Rapporteur, Université de Torino, Italie

Madame Giovanna BORRADORI, Professeur, Vassar College, New York

Madame Catherine LEDONTAL, Maître de conférences habilitée à diriger des recherches, Ecole Nationale de l'Aviation Civile, Toulouse

La véritable découverte est celle qui me donne la capacité de cesser de philosopher quand je veux. – Elle est celle qui apporte la paix à la philosophie, de sorte que celle-ci n'est plus tourmentée par des questions qui la mettent elle-même en question.

Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, §133.

REMERCIEMENTS

Arrivé enfin au terme de cette traversée, véritable aventure éprouvante, il est temps de *regarder* en arrière vers celles et ceux qui ont rendu possible cette expérience. Bien qu'elle ait été accomplie dans la solitude, elle n'en pas moins été accompagnée par la première personne qui l'a initiée et clos, à savoir Mauro Carbone. Rencontré en février 2015 dans le cadre d'une invitation à intervenir à un séminaire animé au DSAA de Villefontaine par « un simple professeur de lycée », je tiens à le remercier particulièrement, sincèrement et chaleureusement pour son soutien humain que philosophique apporté, pendant que j'arpentais et découvrais cette *terra incognita*. Qu'il puisse à travers ces quelques mots lire les signes de mon immense gratitude à son égard pendant toutes ces années.

Mes remerciements vont également à Emmanuel Alloa, Professeur auprès de l'Université de Fribourg, à Graziano Lingua, Professeur auprès de l'Université de Turin, à Giovanna Borradori, Professeure auprès du Vassar College, à Catherine Letondal ingénieure-designer et Maître de conférences à l'ENAC qui me font l'honneur de leur présence en ce jour ainsi que de leur attention critique portée à ce travail. Si toute thèse est une prise de position, je tiens à vous saluer en tant qu'interlocuteurs et interlocutrices privilégiés pour cette soutenance. Je remercie en outre Gérard Chazal qui a accepté l'invitation d'assister à cette soutenance tant ces travaux ont influencé mes réflexions sur ce sujet.

Rétrospectivement, je profite de l'occasion pour remercier tous les « penseurs » décédés ou vivants qui, d'une manière ou d'une autre, ont influencé par leur style, leur engagement et leur position ma réflexion. A cet égard, je tiens à saluer Hervé Touboul, « libre penseur » dont j'ai suivi son enseignement à Besançon, et qui m'a ouvert, par son érudition et son humanité, à une autre approche de la philosophie. Me rendant désormais particulièrement attentif, sensible et curieux à toute « matière étrangère », voire à tout « dehors » à la philosophie, qu'il sache enfin ma dette à son égard.

Que toute l'équipe du DSAA de Villefontaine, et plus spécifiquement, Jean-Baptiste, Sandrine, Eric, France, Audrey puisse trouver ici les mots pour les remercier d'avoir « fait corps » pendant toute cette aventure où le questionnement philosophique et la rigueur conceptuelle ont été particulièrement sollicités pour la mise en place d'une « philosophie de terrain », voire mieux d'une « philosophie

appliquée ». Avec eux, je tiens également à remercier toutes les personnes qui m'ont accompagné de près ou de loin dans ce travail, au premier chef duquel Amandine, Nicolas et Valentine dont les discussions ont toujours été enrichissantes à tous égards.

Toute ma reconnaissance va en outre à Luc qui, par son patient travail de relecture critique et stylistique, nos conversations sur l'écriture et la littérature ainsi que son écoute ouverte aux questionnements, a permis d'alléger l'acheminement à bon port de ce travail monumental.

Un remerciement particulier va à Sophie Gaillard qui m'a accompagné et aidé à « élaborer » sous quelque forme que ce soit. Qu'elle soit bâton de marche, boussole, Moire, interprète et tant d'autres, (sup)portant tous les « visages » sur son visage qu'elle sache ici la dette incommensurable que je lui dois.

Enfin, un grand merci à tous mes proches, amis et surtout famille qui m'ont soutenu pendant ce périple indéfini. Je tiens à remercier filialement mes parents Anne et Jean-Charles qui, tels des étais, m'ont aidé à poursuivre avec respect et tendresse ce travail d'écriture. A mon épouse, Fabienne, pour son soutien amoureux et sa confiance indéfectible face à l'usure grandissante, et à mes enfants Camille, Manon et Paul dont je suis particulièrement fier, qu'ils sachent que je les remercie infiniment et que je leur en suis profondément reconnaissant.

INTRODUCTION

Nous partons du constat selon lequel « écrire une thèse de philosophie sur l'interface » est un *problème*. Comme le constate Philippe Danino, « un problème est ce type de difficulté (...) qui, s'il nous arrête et nous bloque, provoque également notre activité de recherche et d'invention d'expédients »¹. Le problème est ce qui révèle à la fois nos limites mais également notre capacité à les dépasser en le résolvant. En ce sens, face à un problème, « il est moins question de s'orienter dans la pensée que de briser ce qui d'emblée empêche d'avancer, d'ouvrir une voie à travers ce qui est sans chemin visible et de faire route »². Nous convenons bien volontiers que les termes « problème », « problématique », ou encore « problématisation » sont devenus banals, tant dans le langage courant que dans celui spécialisé, voire expert. A cet égard, nous sommes forcés d'admettre que la philosophie n'a pas le monopole du « problème » tant il y a une inflation et une diversité de problèmes. Toutefois, nous tenons à suivre les remarques de Danino lorsque celui-ci souligne que le propre de l'activité philosophique est de problématiser : « se saisir de la problématicité comme telle est assurément sa prérogative »³. Si tout peut faire office de problème, il reste qu'un problème devient philosophique lorsque celui-ci est réfléchi par celle-ci. Il n'y a pas de problème philosophique en soi, mais seulement pour et par la philosophie elle-même. « Ecrire une thèse de philosophie sur l'interface » ne n'est problématique qu'à la condition de nous interroger sur ce que nous faisons lorsque nous écrivons une thèse de philosophie sur l'interface. C'est la réflexivité de la philosophie qui lui assure sa capacité à problématiser ce qui s'avère être un simple état de fait.

Or, le premier problème que nous rencontrons est celui d'*écrire* cette thèse. Ecrire signifie en un premier sens *inscrire* sur un support, ici, des réflexions philosophiques sur l'interface. Si comme le soutient Bruno Bachimont, « une inscription correspond à une forme inscrite sur/dans un substrat matériel », alors « les propriétés de l'inscription dépendent des propriétés du support »⁴. Nombreux sont désormais les travaux à démontrer que le support conditionne à la fois l'intelligibilité, mais également la pensée elle-même depuis le célèbre « Mythe de Teuth » de Platon dans le *Phèdre*⁵

¹ P. DANINO, *Philosophie du problème*, Paris, CNRS Éditions, 2021, p. 9.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 11.

⁴ B. BACHIMONT, *Le sens de la technique : le numérique et le calcul*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 121. Pour résumer : « les propriétés matérielles du support d'inscription conditionnent l'intelligibilité de l'inscription » (*Id.*).

⁵ PLATON, « Phèdre », dans L. Brisson (éd.), *Platon - Œuvres Complètes*, Paris, Flammarion, 2006.

jusqu'aux théoriciens de l'écriture (Leroi-Gourhan⁶, Derrida⁷, Stiegler⁸, Hayles⁹, Bachimont¹⁰...) ou de la médialité¹¹. Non seulement l'écriture de cette thèse est interfacée par les supports utilisés, mais également les réflexions le sont également. L'interface façonne la pensée, la faisant entrer dans ce que Bachimont nomme la « raison computationnelle »¹², qu'il distingue de la « raison graphique » théorisée à l'origine par l'anthropologue Jack Goody¹³. Toutefois, écrire ne se réduit pas à seulement inscrire, mais également à *excrire*. Comme le soulignait Jean-Luc Nancy commentant l'écriture de Georges Bataille, écrire c'est inscrire *et* excrire¹⁴. Ecrire ne se réduit pas à inscrire car ce serait manquer la dimension de l'excriture.

Par « excriture », Nancy entend deux idées. La première est que l'excriture est celle d'un « cri »¹⁵, alors même que « le cri (ou le silence) a été dérobé dans sa nomination ou dans sa désignation, sous un masque d'autant moins repérable qu'on a prétendu le montrer, le nommer lui aussi, pour le prononcer ». Si excrire implique nécessairement un cri masqué par l'écriture, qui l'articule dans un discours logique, alors tout travail d'écriture est fondamentalement inachevé, même s'il peut superficiellement apparaître achevé à la surface. Ecrire repose sur un cri qui n'a ni début ni fin, mais

⁶ A. LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la Parole, tome 1 : Technique et Langage*, Paris, Albin Michel, 1964 ; A. LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la Parole, tome 2 : La Mémoire et les Rythmes*, Paris, Albin Michel, 1965.

⁷ J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Editions de Minuit, 1967.

⁸ B. STIEGLER, *La technique et le temps : 1. La Faute d'Épiméthée. 2. La Désorientation 3. Le Temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris, Fayard, 2018.

⁹ N. K. HAYLES, *Lire et penser en milieux numériques. Attention, récits, technogenèse*, C. Degoutin (trad.), Grenoble, ELLUG, 2016 ; N. K. HAYLES, *Parole, écriture, code*, S. Vanderhaeghe (trad.), Dijon, Les presses du réel, 2015.

¹⁰ B. BACHIMONT, *Le Sens de la technique, op. cit.*

¹¹ Sur ce dernier point, pour une histoire de la théorie des médias, nous renvoyons le lecteur vers D. MERSCH, *Théorie des médias : Une introduction*, E. Alloa, S. Baumann et P. Farah (trad.), Dijon, Les Presses du réel, 2018.

¹² B. BACHIMONT, *Le Sens de la technique, op. cit.*

¹³ J. GOODY, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, J. Bazin et A. Bensa (trad.), Paris, Les Editions de Minuit, 1979.

¹⁴ « Bataille toujours a joué l'impuissance d'achever, l'excès, tendu à rompre l'écriture, de ce qui l'écriture : c'est-à-dire, de ce qui simultanément l'inscrit et l'excrit » (J.-L. NANCY, « L'excrit », *PO&SIE*, vol. 47, 1988, p. 117). De même : « Il n'y a d'excription que par écriture, mais l'excrit *reste* cet autre *bord* que l'inscription, tout en signifiant sur un bord, ne cesse obstinément d'indiquer comme son autre-propre bord » (J.-L. NANCY, *Corpus*, édition revue et augmentée, Paris, Editions Métailié, 2000, p. 76).

¹⁵ « Bataille écrit que l'écriture est le "masque" d'un cri et d'un non-savoir. Que fait donc cette écriture qui écrit cela même ? Comment ne masquerait-elle pas ce que, un instant, elle dévoile ? Et comment ne masquerait-elle pas, en fin de compte, ce masque même qu'elle dit être, et qu'elle dit appliquer sur un "silence criant" ? » (J.-L. NANCY, « L'excrit », *op. cit.*, p. 118).

qui est au un mi-lieu et qui fait office de milieu pour l'écriture qui lui donnera une forme donnée. Alors que l'écriture est marquée du sceau de la finitude, puisqu'elle commence et se clôt, l'excriture est au contraire in-finie¹⁶. S'écartant de tout début, tout en s'orientant vers une fin qu'elle approche, l'excriture s'effectue dans ce non-lieu atopique qu'est le mi-lieu indéfini et qui conditionne l'écriture à commencer et à finir. Le sens de l'excriture n'est pas donné, puisqu'il vise à s'écarter de toute écriture, et à ne se faire que dans l'acte même d'excrire¹⁷. L'excriture est alors nécessairement équivoque, puisqu'elle est privée de tout sens préalable. Dans le même temps, cette même équivocité précède et conditionne l'univocité relative de l'écriture. Puisqu'excrire déborde l'acte d'écrire tout en le conditionnant, alors l'écriture n'est jamais pleinement univoque : « l'équivoque est donc inévitable, elle est insurmontable »¹⁸. L'écriture d'une telle thèse ouvre ainsi à une pensée équivoque qui, loin d'être négative, est à l'inverse pleine positivité dans la mesure où elle est « l'équivoque du sens lui-même »¹⁹. C'est parce que l'écriture se fonde sur une excriture équivoque que l'écriture trouve un sens, non pas préalablement donné, mais qui se construit dans la traversée où s'aventure la pensée philosophique : « l'équivoque, c'est de passer par la pensée pour dépouiller l'expérience de la pensée. C'est la philosophie »²⁰. S'il n'y a d'excriture que du *sens*, alors l'écriture s'efforcera de rendre intelligible du sens qui en est sa condition de possibilité. Le sens est donc ce qui motive et fonde l'écriture de cette thèse philosophique. Le sens de la cette thèse est le sens lui-même, en sorte que notre postulat de départ, est de considérer que l'écriture philosophique porte sur le sens et est supportée par celui-ci.

La seconde idée est qu'excrire consiste non seulement à s'écarter, mais également à exposer, c'est-à-dire à poser à l'extérieur. Nous convenons que tout acte de production, voire de création, comme l'est celui d'écrire, implique une exposition où ce qui est exposé vaut en soi²¹. Ecrire n'est en ce sens qu'un acte parmi d'autres qui pose une inscription sur ou dans un support extérieur. Mais puisqu'excrire

¹⁶ « Il n'y a plus qu'une ligne in-finie, le trait de l'écriture elle-même excrite, à suivre infiniment brisé, partagé à travers la multitude des corps, ligne de partage avec tous ses lieux : points de tangence, touches, intersections, dislocations » (J.-L. NANCY, *Corpus, op. cit.*, p. 14).

¹⁷ « L'excrétion du sens, le sens excrit » (*Ibid.*, p. 94).

¹⁸ J.-L. NANCY, « L'excrit », *op. cit.*, p. 118.

¹⁹ *Id.*

²⁰ *Id.*

²¹ Sur ce point les travaux psychanalytique de Didier Anzieu, notamment D. ANZIEU, *Le Corps de l'oeuvre*, Paris, Gallimard, 1981 ; D. ANZIEU, *Créer-Détruire. Le travail psychique créateur*, Paris, Dunod, 2012.

déborde l'acte d'écrire et ne réduit pas à celui d'inscrire, alors le sens d'excrire réside dans le mouvement même de la pensée à s'exposer, c'est-à-dire à être hors d'elle-même²². Alors qu'inscrire signifie poser à l'extérieur une pensée, excrite signifie que la pensée est emportée dans tous les sens par le cri. L'écriture est travaillée par le fait de poser à l'extérieur des significations tout en étant emportée par le sens. Si écrire une thèse sur l'interface se limite à poser à l'extérieur une signification de l'interface, alors excrite ne consiste pas à poser une signification, mais à se laisser emporter par le sens de l'interface, et donc à s'écarter de la signification²³. Une signification de l'interface peut certes être posée en l'inscrivant dans l'écriture, mais le sens de l'interface se trouve mis en retrait²⁴. A proprement parler, il n'y a pas d'écriture *sur* l'interface, car cela signifierait que l'interface soit déjà posée, manquant alors son sens²⁵. Si écrire une thèse *sur* l'interface se réduit à inscrire des significations, alors cela revient à manquer l'excriture du sens de l'interface. L'écriture excrite le sens de l'interface non pas en inscrivant des significations préalablement posées et ordonnées sur un support, mais en exposant un sens qui s'espace à l'extérieur de l'inscription²⁶. Le sens de l'interface n'occupe pas une position, et encore moins un lieu, mais se fait au-dehors ou à l'extérieur de celle-ci dans l'exposition, c'est-à-dire dans ce mi-lieu qu'est cet *entre* entre les lignes ou entre introduction et

²² « La pensée du sens du monde est une pensée qui devient elle-même, au fil de sa pensée, indiscernable de sa praxis, qui se perd tendanciellement comme "pensée" dans sa propre exposition au monde, ou qui s'y excrite, qui laisse le sens l'emporter, toujours d'un pas de plus, hors de la signification et de l'interprétation. Un pas de plus, toujours, et dans l'écriture de la pensée un tracé de plus que l'écriture elle-même » (J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, Paris, Galilée, 1993, p. 19).

²³ « Il sera l'écriture, si l'"écriture" indique *cela qui s'écartere de la signification*, et qui, pour cela s'excrite. L'excription se produit dans le jeu d'un espacement in-signifiant : celui qui détache les mots de leur sens, toujours à nouveau, et qui les abandonne à leur étendue. Un mot, dès qu'il n'est pas absorbé sans reste dans un sens, *reste* essentiellement étendu *entre* les autres mots, tendu à les toucher, sans les rejoindre pourtant » (J.-L. NANCY, *Corpus*, *op. cit.*, p. 63).

²⁴ « L'excrit est excrite dès le premier mot, non pas comme un "indicible", ou comme un "ininscriptible", mais au contraire comme cette ouverture en soi de l'écriture à elle-même, à sa propre inscription en tant que l'infinie décharge du sens – dans tous les sens qu'on peut donner à l'expression. (...) En inscrivant des significations, on excrite la présence de ce qui se retire de toute signification, l'être même (vie, passion, matière...). L'être de l'existence n'est imprésentable : il se présente excrite » (J.-L. NANCY, « L'excrit », *op. cit.*, p. 120).

²⁵ De même, Nancy souligne que « Bataille lui-même, lorsqu'il voulut écrire *sur* la pensée avec laquelle il entraînait le plus en communauté, il écrivit *Sur Nietzsche*, dans un mouvement essentiellement voué à *ne pas commenter* Nietzsche, à *ne pas écrire sur lui* » (*Ibid.*, p. 118).

²⁶ « L'écriture excrite le sens tout autant qu'elle inscrit des significations. Elle excrite le sens, c'est-à-dire qu'elle montre que ce dont il s'agit, *la chose même*, la "vie" de Bataille ou le "cri", et pour finir l'existence de toute chose dont il "est question" dans le texte (y compris, c'est le plus singulier, l'existence de l'écriture elle-même) est hors du texte, a lieu hors de l'écriture » (*Ibid.*, p. 119-120).

conclusion²⁷. Nous soutiendrons alors que le sens de l'interface se trouve *entre*, non pas au milieu, c'est-à-dire dans un lieu qui est au centre, mais au mi-lieu, c'est-à-dire dans non-lieu, dénué de toute position.

Alors que le sens est *entre*, les significations sont posées ici ou là. Or, puisque l'excription de ce sens déborde et conditionne l'inscription des significations, alors l'écriture de cette thèse proposera et inventera de nouvelles significations qui s'écartent de celles traditionnellement admises. Puisque celles-ci feront office de grille de lecture, alors le sens sera en mesure de passer *entre* leurs mailles. Désignant un ensemble d'*éléments* qui permettront de cartographier et partant de s'orienter dans cette *terra incognita*, ces significations s'élaboreront à mesure que le sens se fraiera un chemin au milieu de ce territoire. Les éléments signifiants élaborés lors du trajet du sens, à la manière d'une carte²⁸, nous permettront à la fois d'éviter de nous égarer dans un non-sens chaotique et de dessiner de nouvelles lignes de fuite possibles. Il s'agira donc ni de se perdre dans les méandres des significations, ni de se restreindre à des significations déjà données, mais de suivre le sens qui permettra d'ouvrir et d'inventer de nouvelles significations possibles²⁹. Ainsi, en suivant le sens dans tous les sens, nous serons amenés à exposer des éléments qui, tels des repères, rendront possible une orientation ainsi qu'une meilleure appréhension, voire intelligibilité du sens de l'interface. Nous ne nous limiterons donc pas à étudier seulement les interfaces historiques (passées, présentes et futures), mais à en déterminer le sens qui fonde leur historicité et leur ouvre de nouvelles possibilités.

²⁷ « Ce "dehors" n'est pas celui d'un référent auquel renverrait la signification (...). Le référent ne se présente comme tel que par la signification. Mais ce "dehors" – tout entier *écrit dans* le texte – est l'infini retrait de sens par lequel chaque existence existe » (*Ibid.*, p. 120).

²⁸ Nous défendons donc une approche qui n'est pas sans rappeler celle de Deleuze : « Le trajet se confond non seulement avec la subjectivité de ceux qui parcourent un milieu, mais avec la subjectivité du milieu lui-même en tant qu'il se réfléchit chez ceux qui le parcourent. La carte exprime l'identité du parcours et du parcouru. Elle se confond avec son objet, quand l'objet lui-même est mouvement » (G. DELEUZE, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 81). Il précise sa conception cartographique par différence d'avec celle archéologique : « d'une carte à l'autre, il ne s'agit pas de la recherche d'une origine, mais d'une évaluation des *déplacements*. Chaque carte est une redistribution d'impasses et de percées, de seuils et de clôtures, qui va nécessairement de bas en haut. (...) Les cartes ne doivent pas seulement se comprendre en extension, par rapport à un espace constitué de trajets. Il y a aussi des cartes d'intensité, de densité, qui concernent ce qui remplit l'espace, ce qui sous-tend le trajet » (*Ibid.*, p. 83-84).

²⁹ « Le philosophe a pour fonction, le philosophe a pour soin et passion de protéger au mieux le possible, il préserve le possible comme un petit enfant, il l'entoure comme un nouveau-né, il est le gardien des semences » (M. SERRES, *Genèse*, First Edition, Paris, Grasset, 1986, p. 46-47).

Il suit de ce premier problème un second qui concerne plus strictement l'écriture d'une *thèse*. Si écrire implique l'acte d'excrire, alors il est contradictoire d'excrire une thèse, dès lors que cette dernière est entendue selon étymologie grecque *thesis*, comme « action de placer, de poser, d'arranger »³⁰. Puisque l'écriture de cette thèse ne peut poser le sens, et puisque celui-ci est dénué de toute position, alors la thèse vise à exposer, c'est-à-dire à inscrire des éléments faisant office de grille de significations capable d'appréhender le sens de l'interface. Alors que les significations de l'interface sont de l'ordre de la thèse, son sens relève dans une moindre mesure de l'hypothèse, c'est-à-dire de ce qui est posé dessous³¹, mais plutôt et surtout du cheminement, et plus précisément du *frayage*.

Soutenir que le sens se fraie un chemin peut s'entendre selon deux significations. Tout d'abord, frayer peut signifier prendre la tangente, aller de travers, gauchement dirait Serres³² vis-à-vis de certaines approches. Il s'agit de « dévier la trajectoire » en opérant « un *inflexionnement de cheminement* »³³ selon la formule d'Yves Citton. Le sens fraie dans la mesure où il s'écarte des approches traditionnelles de l'interface (ingénierie, sociologie, *media studies*, épistémologie...), qui ont en commun de la considérer comme un objet déjà posé devant elles, tout en continuant d'être relié à celles-ci dans la mesure où, selon la célèbre formule de Canguilhem, « la philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère »³⁴. L'approche philosophique consiste donc à penser le frayage du sens entre la liberté de s'écarter des approches non-philosophiques et la nécessité d'avoir un lien avec les apports positifs de celles-ci. Le sens philosophique de l'interface ne réside donc ni dans le fait de se concentrer exclusivement sur la matière philosophique, ni dans le fait de se décentrer uniquement vers des matières étrangères, mais dans cet *entre*, soulignant sa dimension relationnelle. Ainsi, il ne s'agit pas d'une thèse de philosophie *sur* ou *de* l'interface, mais d'une thèse qui propose des éléments quant à la

³⁰ *Dictionnaire historique de la langue française*, 5e édition, Paris, Dictionnaire Le Robert, 2019, entrée « Thèse », p. 3839. L'entrée ajoute la précision suivante : « *Thesis* est dérivé du verbe *tithenai* "poser", lequel se rattache à la racine indoeuropéenne °*dhe-* "placer" représentée en latin dans *facere* (faire) et en grec même dans plusieurs autres mots (thème, taie, -thèque) » (*Id.*, entrée « Thèse », p. 3839).

³¹ « Hypothèse » est issu du grec *hupothesis* « action de mettre dessous », « base d'un raisonnement », « supposition », lui-même dérivé *hupotithenai* composé de *hupo* « sous » et de *tithenai* « placer » (*Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, entrée « Hypothèse », p. 1751).

³² M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée*, Paris, Editions Le Pommier, 2017.

³³ Y. CITTON, « Ontologie du filtre et du frayage », dans R. Jeune (éd.), *Catalogue de l'exposition Ce Qui Vient*, Rennes, Ateliers de Rennes, 2010, p. 119.

³⁴ G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique* (1943), Paris, Puf, 2005, p. 7.

relation entre la philosophie et l'interface du point de vue du sens. Nous nommerons alors cette approche *philosophie-interfaces*.

En outre, frayer signifie également ouvrir une voie face à des résistances rencontrées. Commentant l'*Esquisse d'une psychologie* de Freud³⁵, Derrida souligne que si le frayage (*Bahnung*) est « le chemin tracé [qui] ouvre une voie conductrice », alors il « suppose une certaine violence et une certaine résistance devant l'effraction »³⁶. Le sens se fraie un chemin, non en déviant, mais en fracturant les résistances qui lui font face³⁷. Face à ces obstacles problématiques³⁸, le sens effectue une percée, qui n'est pas sans douleur, pour poursuivre son chemin³⁹. Or, le premier obstacle que rencontre le sens lorsqu'il s'excrit est celui de penser l'interface comme un type d'être posé dont il conviendrait d'en faire l'ontologie (l'*être* de l'interface) ou la métaphysique (l'*essence* de l'interface) en remontant à son racine⁴⁰. Ce faisant, nous « fracturerons » cette conception en soutenant tout d'abord que l'interface *n'est pas*, au sens où elle n'est pas un être, pensé dans le cadre d'une ontologie ou d'une métaphysique, puisqu'elle est *entre* (*inter-*), et que cet *entre* ne peut être pensé que selon une philosophie prépositionnelle qui précède et prépose toute position. Ensuite, dans la mesure où l'*entre* est un *opérateur* relationnel, alors nous préciserons qu'il se *modalise* dans le faire (*to face*), en sorte

³⁵ S. FREUD, *Esquisse d'une psychologie (1895)*, S. Hommel et al. (trad.), Bilingual édition, Toulouse, ERES, 2011.

³⁶ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 298.

³⁷ « la voie est rompue, brisée, *fracta*, frayée » (*ibid.*, p. 298).

³⁸ Bien qu'il ne soit pas ici et maintenant question de thématiser la notion de « problème », nous nous limiterons seulement à souligner son rapport à celle d'« obstacle » comme le rappelle synthétiquement Danino : « De ce qu'un problème demande de surmonter une difficulté se déduit un caractère essentiel : celui de constituer un *obstacle*. (...) Le problème revêt essentiellement cette signification d'obstacle qui stoppe, d'*impedimenta* qui ralentissent ou contraignent de différer un processus ordonné à une certaine finalité. (...) Un problème est cette difficulté qui arrête, qui contrarie et, en cela, embarrasse ou gêne une forme de progression » (P. DANINO, *Philosophie du problème, op. cit.*, p. 25).

³⁹ « C'est parce que le frayage fracture que, dans l'*Esquisse*, Freud reconnaît un privilège à la douleur. D'une certaine manière, il n'y a pas de frayage sans un commencement de douleur » (J. DERRIDA, *L'écriture et la différence, op. cit.*, p. 301).

⁴⁰ Nous n'entendons pas revenir à la racine fondamentale de l'interface, entendue à la fois comme sa vérité ou son essence. Nous rejoignons ainsi, d'une part, Bachelard (« Il est dangereux quand on s'exprime de "travailler à la racine" » G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2008, p. 199), et d'autre part, Deleuze et Guattari qui critiquent la racine au profit du rhizome (« A la différence des arbres ou de leurs racines, le rhizome connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun de ses traits ne renvoie pas nécessairement à des traits de même nature, il met en jeu des régimes de signes très différents et même des états de non-signes. Le rhizome ne se laisse ramener ni à l'Un ni au multiple. (...) Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde » G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux*, Paris, Editions de Minuit, 1980, p. 31).

que l'interface est ce qui fait face et ce qui fait des faces qui, à leur tour, la feront et la déferont, rendant son mode d'existence métastable. Puisqu'il n'y a pas, selon nous, de position de l'interface, mais plutôt un opérateur qui interface, alors défendre une thèse sur l'interface s'avère incohérent : écrire une thèse sur l'interface conduit à la poser comme un être, voire comme un objet face à un sujet philosophant, et partant à la manquer en tant qu'interface. Ainsi, il s'agira de « fracturer » l'approche ontologique ou métaphysique de l'interface, en reconnaissant que l'interface n'est pas un être dont on aurait à exposer la vérité fondamentale, mais qu'elle est à penser comme *entre* opérant selon sa modalité spécifique qu'est la *face* sur le sens. Ainsi, se frayer un chemin vers le sens de l'interface, nous conduit en retour à reconnaître que l'interface interface à son tour le sens lui-même.

Au terme de cette problématisation, nous soutiendrons la thèse selon laquelle l'approche philosophique de l'interface porte sur le sens de celle-ci, car elle est portée et emportée par le sens lui-même qui se situe *entre* le non-sens chaotique et l'ordre des significations. En s'approchant du sens, la pensée philosophique exposera des éléments qui seront autant de repères pour s'orienter dans le sens de celle-ci que pour lui ouvrir de nouvelles possibilités. L'élaboration de ces éléments signifiants s'effectuera à la fois à partir de la réflexivité philosophique et des apports des ressources non-philosophiques des autres approches. Le sens de cette entreprise philosophique se logera *entre* elles, soulignant ainsi son caractère relationnel. C'est à cette condition que nous serons en mesure de soutenir la possibilité d'une *philosophie-interfaces*. Nous n'entendons donc pas défendre une signification de l'interface qui la comprendrait comme un être, objet d'une ontologie ou d'une métaphysique. Au contraire, parce que nous soutenons que le sens de la philosophie se fonde sur le sens, alors nous défendrons un sens de l'interface qui, en tant qu'*entre* (*inter-*), est un opérateur de relation, qui se modalise dans le faire (*to face*), interfaçant ainsi le sens. Les effets de cette opération sur le sens seront alors principalement de trois ordres que nous déduisons. D'une part, le sens interfacé se situe désormais techniquement à l'interface, et non plus dans l'intériorité d'une subjectivité ou dans l'extériorité d'une objectivité. D'autre part, le sens se trouve doté d'une dimension sensible qui nous permet premièrement, de le *contacter* en entretenant l'espacement de son *entre*, et non plus de le toucher, et deuxièmement, de le voir comme une *face*, et non plus comme un visage. Enfin, le sens devient *en commun* grâce au pouvoir relationnel de l'interface qui sépare et relie : le sens désormais partagé cesse d'être commun ou indemne, pour devenir en commun.

Notre cheminement procédera en quatre étapes qui seront autant de moments pour exposer les différents éléments qui seront en mesure de rendre intelligible la relation qui lie le sens, l'interface et

la philosophie. Notre cheminement prendra alors la forme d'une « pensée des rives »⁴¹, où nous effectuerons une traversée qui partira d'un rivage de départ pour espérer arriver à un autre rivage. *Entre* le rivage d'où nous partirons et celui que nous aborderons, il y aura l'expérience de la traversée⁴² qui est celle du sens de l'interface.

Tout d'abord, nous commencerons par justifier ce que nous avons appelé une « philosophie-interfaces ». Pour cela, nous commencerons par rendre compte de l'*intérêt* de la philosophie pour l'interface. Cet intérêt ne se fonde pas sur l'idée que l'interface est le signe d'une époque, et dont la philosophie aurait alors pour tâche de rendre compte explicitement. Au contraire, cet intérêt est porté par une recherche du *sens*. Si la philosophie-interfaces est une philosophie du sens, alors nous présenterons notre conception du sens. Selon nous, celui-ci se caractérise d'une part, par le fait de s'entendre comme *entre*, distinct à la fois de la *signification* relative à la réalité et du *non-sens* du flux mondain, et d'autre part, par le fait qu'il se fait à partir de trois assises qui lui confèrent ses trois acceptions que sont la direction, la sensibilité, et le sens en commun. Une fois cette précision apportée, nous prendrons soin de distinguer notre approche des autres en nous « frayant » un chemin parmi elles. Nous commencerons ainsi par présenter les approches non-philosophiques (ingénierie, design, anthropologie, sociologie, media studies...) qui abordent de près ou de loin l'interface, puis nous procéderons par un état de l'art des approches explicitement philosophiques, qu'elles soient issues de la phénoménologie, de l'épistémologie ou de l'enquête encyclopédique. Ce n'est qu'à cette condition que nous serons en mesure de distinguer et de légitimer notre « philosophie-interfaces » par rapport aux autres philosophies de l'interface qui l'abordent en tant qu'objet conceptuel, et de nous situer dans la lignée de la « philosophie-écran »⁴³ de Mauro Carbone, elle-même issue de la « philosophie-cinéma »⁴⁴ de Gilles Deleuze.

Ensuite, puisque le sens est compris comme *entre*, nous devons justifier que celui-ci puisse être abordé philosophiquement. Or, puisque la philosophie a traditionnellement pour objet principal l'être,

⁴¹ J.-L. NANCY, « Rives, bords, limites (de la singularité) », dans *Le poids d'une pensée, l'approche*, Strasbourg, La Phocide, 2004, p. 136. Expression qui sera également reprise par Frédéric Neyrat dans F. NEYRAT, *Clinamen : Flux, absolu et lois spirale*, Paris, éditions ère, 2011, p. 200.

⁴² Nous suivons ici le lien que propose Jean-Luc Nancy entre « expérience » et « traversée » dans J.-L. NANCY, « Rives, bords, limites (de la singularité) », *op. cit.*, p. 107, 135, et que nous développerons ultérieurement.

⁴³ M. CARBONE, *Philosophie-écrans. Du cinéma à la révolution numérique*, Paris, Vrin, 2016.

⁴⁴ G. DELEUZE, « Note pour l'édition italienne de Logique du sens (1976) », A. Verdiglione (trad.), dans D. Lapoujade (éd.), *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Editions de Minuit, 2003, p. 58-60.

elle est conduite soit à dévaloriser l'*entre* en le réduisant à un moindre être, c'est-à-dire à un être intermédiaire, soit à l'exclure tout simplement de la philosophie en tant que non-être. Face à cet état de fait problématique, nous serons dans l'obligation de « fracturer » cette conception pour ouvrir la voie à une « philosophie-entre » où l'*entre* ne sera ni un objet de la philosophie, ni ne sera entendu relativement à l'être. Au contraire, en tant que pré-position, *entre* est antérieur à toute position ontologique, et, en tant que préposition, il est ce qui pose toute position ontologique. Nous reconnâtrons alors que la positivité de l'*entre* réside dans son caractère opératoire : c'est parce que l'*entre* est un opérateur qu'il ne peut être pensé en tant qu'être et qu'il est la condition de position de ce dernier. En d'autres termes, grâce à une philosophie dite *prépositionnelle*, nous entendons d'une part, nous écarter du positionnement traditionnel de la philosophie centrée sur l'être au détriment de l'*entre*, et d'autre part, d'inventer une nouvelle démarche philosophique qui, préposée par les prépositions, valorisera le cheminement, l'imprévisibilité, l'inventivité et la composition. Nous présenterons par la suite les significations communément attribuées à l'*entre*, pour ensuite souligner ses opérations qui consiste à *transir*, *transduire* et *translater*. *Entre* n'est pas un simple intermédiaire mais s'avère être un véritable médiateur qui opère sur ce qu'il médie et qui ne se laisse appréhender que par les effets qu'il produit. Ainsi, la notion *entre* a ceci de spécifique d'être entre celles de préposition et de médiation. Ainsi, dans la mesure où l'*entre* (*inter-*) est constitutif de l'interface, alors nous avancerons l'idée que l'interface est, en un premier sens général, un opérateur de médiation.

Subséquemment, nous nous intéresserons aux modalités spécifiques de l'interface. Si toute interface est *entre*, il reste que l'*entre* ne l'épuise pas, puisque celle-ci se caractérise en outre par le terme « face ». Ainsi, l'interface modalise les opérations de l'*entre* selon ce qui lui est « propre », à savoir la *face*. Si le sens passe *entre*, l'interface est en mesure de faire preuve de préhension et de compréhension à son égard grâce à la *face*. Inversement, c'est grâce à celle-ci que l'interface est en mesure d'interfacer le sens. Or, le terme « face » désigne, en tant que substantif, la face, que nous prendrons soin de distinguer de la forme et de l'aspect, et, en tant que verbe *to face* issu du verbe latin *facere*, « faire », il signifie la double opération de faire, entendue à la fois comme faire face et faire des faces. Ainsi, comprise comme opérateur de médiation, l'interface fait face et fait des faces à ce qui se présente à elle, et qui, une fois pourvu de faces, lui feront face et la façonneront en retour, la rendant métastable. Or, puisque le terme « face » est préposé par la préposition *entre*, et puisque cette dernière se caractérise par trois opérations, alors nous expliciterons respectivement les trois modalités selon lesquelles l'interface opère : *contrôler*, *moduler* et *machiner*. Comprise ainsi, nous serons enfin en

mesure de distinguer l'interface de la notion de « surface » propre aux objets, et de celle de « transface » qui permet de penser l'interface sans rapport avec la surface.

Arrivant au terme de notre cheminement, chargés des éléments élaborés, nous exposerons les *effets* de l'interface sur le sens. Puisque le sens repose sur trois assises, qui lui donnent trois acceptions, alors les effets seront également au nombre de trois, et qui renverront à trois domaines distincts. Nous exposerons dans un premier temps les effets *techniques* de l'interface sur le sens relativement à son assise physique. Compris traditionnellement comme étant logé dans l'intériorité de la subjectivité, nous démontrerons que nous assistons à un « déplacement technologique du sens » selon la formule d'Erich Hörl⁴⁵. Tout d'abord, celui-ci devient extérieur non pas grâce à un mouvement d'extériorisation qui impliquerait alors une intériorité préalable, mais parce qu'il n'y a pas de sens premier intérieur. En outre, avec le non-sens du numérique, le sens se trouve déplacé vers l'interface grâce aux opérations de l'interface. Le sens ainsi interfacé devient alors le sens de l'interface. Ce déplacement est opéré, dans l'architecture stratifiée de l'ordinateur, par le symbole. Celui-ci joue le rôle d'interface, puisqu'en tant que médiateur technique de nature hybride, il est composé de deux faces : une face physique orientée vers le numérique qui lui permet d'être manipulé et de manipuler ce qu'il symbolise, produisant des effets sur le monde physique, et une face signifiante orientée vers la signification qui lui permet d'être interprété et d'interpréter ce qu'il symbolise, produisant des effets sur la réalité humaine. Le sens n'est alors ni à découvrir, ni à restaurer, puisqu'il est produit grâce à l'interface. Désormais interfacé, le sens ne se situe plus ni dans les profondeurs, ni à la surface, mais bien à l'interface elle-même. Ainsi, nous démontrerons que le sens technique de l'interface est de déplacer techniquement le sens vers l'interface.

Par la suite, nous présenterons les effets *esthétiques* de l'interface sur la dimension sensible du sens. Si plusieurs travaux ont porté leur attention sur l'expérience esthétique de l'*entre*, nous souhaitons nous en écarter pour nous focaliser davantage sur la *face* spécifique à l'interface. Tout en reconnaissant que l'interface en tant qu'objet technique est dotée d'une certaine sensibilité, nous nous intéresserons sur les effets des opérations de l'interface sur la sensibilité. Il ne s'agira pas d'étudier tous les effets sur la sensibilité en général, ou sur chacun des sens en particulier, mais de nous concentrer uniquement sur les sens du toucher et de la vue. D'une part, si l'interface permet de toucher l'intouchable qu'est le numérique, et si elle est à son tour touchable en tant que surface, nous démontrerons que l'interface

⁴⁵ E. HÖRL, « Du déplacement technologique du sens », *Rue Descartes*, n° 64, 1^{er} juin 2009, p. 50-65.

remet en cause la conception de l'immédiateté du toucher, faisant de celui-ci le sens de la présence. Au contraire, le toucher interfacé révèle que celui-ci est nécessairement médié, et partant espacé, nous encourageant à lui préférer le terme de « contact », théorisé par Jean-Luc Nancy⁴⁶. D'autre part, si le terme anglais « *face* » signifie « face » (une face) et « faire » (*to face*), il ne s'agit cependant pas d'omettre celui de « visage ». Le visage, comme la face, est orienté vers l'extérieur et appartient au champ du visuel. Ce faisant, nous démontrerons que l'histoire de la conception des interfaces a été marquée par la thèse deleuzienne de la « visagéification »⁴⁷, façonnant les interfaces sur le modèle du visage humain, troublant en retour l'idée que le visage soit le propre à l'homme. Or, cette visagéification tend d'une part à confondre la « face » et le « visage », et d'autre part, à omettre que c'est la « relation interfaciale »⁴⁸ qui est première et qui est à l'origine de l'invention de l'interface en tant qu'objet technique, comme le soutient Sloterdijk. En d'autres termes, loin de comprendre que le visage soit premier et essentiel, nous soutiendrons d'une part, que celui-ci n'est qu'un effet, et d'autre part, que c'est la relation, ici de nature interfaciale, qui prime sur l'essence du visage. L'invention technique de l'interface a alors pour effet de façonner en retour des faces dividualisées, et non de produire des formes individualisées de visage. Ainsi, l'interface défait le visage au profit de la face, et plus profondément, de la relation interfaciale. Par conséquent, nous soutiendrons que l'interface refaçonne la dimension sensible du sens.

Enfin, nous déterminerons les effets *politiques* de l'interface sur le sens dès lors que celui est compris comme sens en commun. Non seulement l'interface façonne le sens, mais en outre, en tant qu'opération de médiation, elle instaure un pouvoir relationnel sur ce qu'elle interface. A la différence des conceptions qui soutiennent que le pouvoir occupe une position ou est un dispositif, nous défendrons l'idée que le pouvoir de l'interface n'est pas compris comme sa propriété, puisqu'il n'existe que dans l'opération de relier et de séparer. C'est à cette condition que le pouvoir de l'interface peut être dit *en commun*. Nous démontrerons que ce pouvoir en commun ne fait référence ni à une essence commune, ni à un indenne immunisé, mais à un *en commun*, où cet *en* désigne l'*entre*⁴⁹, ici constitutif de l'interface. Ainsi, le sens interfacé devient un sens *en commun*, ne

⁴⁶ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, Nouvelle édition augmentée, Paris, Editions Galilée, 2013 ; J.-L. NANCY, *Corpus*, *op. cit.*

⁴⁷ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux*, *op. cit.*

⁴⁸ P. SLOTERDIJK, *Bulles - Sphères I*, O. Mannoni (trad.), Paris, Fayard/Pluriel, 2011.

⁴⁹ J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », dans J.-L.

présupposant aucun sens commun ou universel préalable. Façonné par l'interface, le sens en commun se trouve dénué de fond, et n'existe que dans le partage qu'opère intelligemment l'interface. C'est grâce à l'intelligence de l'interface que le sens devient intelligible, selon François Jullien⁵⁰. Il n'est plus à contempler ou à découvrir, mais à partager, en façonnant intelligemment les liens qui relient et séparent. Ainsi, nous justifierons l'idée que c'est dans l'opération de nouer et de dénouer ces liens façonnés par l'interface que se façonne l'intelligibilité du sens en commun. C'est au terme de ce parcours, que nous comprendrons enfin que le sens de la philosophie-interface consiste à rendre intelligible le sens grâce aux opérations et aux effets de l'interface.

Nancy et J.-C. Bailly, *La comparution*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1991, p. 51-105.

⁵⁰ F. JULLIEN, *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité, 8 décembre 2011*, Paris, Editions Galilée, 2012.

I ETAT DE L'ART EN VUE D'UNE PHILOSOPHIE-INTERFACES

1. Intérêt d'une philosophie de l'interface

Quel est l'*intérêt* pour la philosophie de prendre pour *objet* d'étude l'interface, et qui plus est *actuellement* ? Communément, le terme « intérêt » a trois significations. Tout d'abord, selon une perspective utilitariste ou économique, il désigne ce qui est « avantageux » ou « bénéfique », notamment sur un plan pécuniaire. Ensuite, sur le plan subjectif, voire phénoménologique, il signifie « ce qui importe », c'est-à-dire ce qui est jugé comme étant « important », au sens de ce qui est digne d'attention ou de ce qui retient l'attention, et qui par conséquent est « intéressant ». Enfin, dans le champ juridique, il fait référence aux « dommages-intérêts », c'est-à-dire à l'« indemnisation » ou le « dédommagement » pour réparer un préjudice. De cela, il s'ensuit l'idée que l'interface n'a d'intérêt qu'à la condition qu'elle procure un avantage économique, qu'elle attire l'attention ou qu'elle réponde à des préjudices. Dans les trois cas, l'intérêt est relatif et conditionné, en sorte que ce qui est intéressant peut à tout moment cesser de l'être, et devenir inintéressant, ne justifiant ainsi en rien une philosophie de l'interface au XXI^e siècle. On ne manquera pas de porter à l'attention du lecteur l'interprétation moderne qu'en propose Heidegger : « la caractéristique de ce qui est "intéressant", c'est que cela peut dès l'instant suivant nous être déjà devenu indifférent et être remplacé par autre chose, qui nous concerne alors tout aussi peu que la précédente »⁵¹. En ce sens, et de manière paradoxale, « honorer quelque chose du fait qu'on le trouve intéressant », a pour effet de rendre ce « quelque chose d'indifférent, et bientôt d'ennuyeux »⁵². Plus encore, ces trois significations ne concernent pas la philosophie, en sorte que l'intérêt pour l'interface n'est pas de nature philosophique.

1.1. Intérêt et philosophie

Or, selon nous, il y a un intérêt philosophique de l'interface, au sens où l'interface est intéressante pour la philosophie. La première raison est énoncée par Gilbert Simondon dans une lettre à Jacques Derrida⁵³ écrite le 3 juillet 1982 : « sur le fond, il s'agit de régénérer la philosophie contemporaine, il

⁵¹ M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser?*, A. Becker et G. Granel (trad.), Presses Universitaires de France, Paris, 1973, p. 23.

⁵² *Id.*

⁵³ Comme le précise Jean-Yves Château, « ce texte, écrit en 1982, est une méditation libre – et inachevée – (...) menée à l'occasion d'une lettre-circulaire que Jacques Derrida a diffusée pour la création du Collège international de philosophie. Le texte commence comme une réponse à Derrida mais s'en distingue très vite et se développe en réflexion personnelle, que Gilbert Simondon n'a jamais adressée à Jacques Derrida ni rendue publique » (G. SIMONDON, « Réflexions sur la techno-esthétique (1982) », dans *Sur la technique (1953-1983)*, Paris, Presses

faut songer de manière privilégiée aux interfaces, et d'abord ne pas exclure *a priori* »⁵⁴. S'intéresser philosophiquement aux interfaces n'est pas anodin, car il semble qu'il en va de la « régénération » de la philosophie elle-même. Autrement dit, l'interface n'est pas un objet intéressant qui peut alors devenir anodin ou indifférent, car il en va de la « régénération » de la philosophie, et partant de la philosophie elle-même. Si le terme « régénération » est pour le moins étrange tant il renvoie à une perspective biologique, voire vitaliste, qui s'opposerait en ce sens soit à la « corruption »⁵⁵, soit à la « pathologie », voire la « mort »⁵⁶, il implique un jugement négatif quant à l'état critique de la philosophie. Cet état est précisé contextuellement par Jean-Yves Château. Selon lui, « la “vraie” lettre à Jacques Derrida, rédigée deux jours plus tard, ne fait qu'une page, et, après quelques remarques sur l'opportunité d'un Collège dans la lignée de l'Institut international de philosophie, ainsi que le reliquat de crédits venant de cet Institut, se borne à ceci : “Quant au texte ministériel, je vois qu'il signale des intersections. Il faut songer aussi aux interfaces. Je constate aussi que ce texte laisse absolument de côté les religions. Pourquoi exclure *a priori* ? A mon avis, il ne faut pas présélectionner les domaines, car cette présélection implique une axiologie et une axiomatique fermées. Fidèlement. G. Simondon »⁵⁷. Bien qu'il ne précise pas positivement en quoi consistent ces « interfaces », il se dessine négativement cependant une compréhension de celles-ci comme ce qui ne relèvent pas d'« intersections » de domaines. Autrement dit, au lieu de concevoir des « intersections » de domaines présélectionnés de manière *a priori*, il serait, selon Simondon, préférable de concevoir des « interfaces », qui ne relèveraient pas d'« une axiologie et une axiomatique fermées » préalables. Par conséquent, Simondon préconise de penser la philosophie non selon des domaines qui éventuellement se croiseraient, mais selon des interfaces qui se logeraient *entre* ces mêmes domaines, sans que celles-ci soient posées de manière *a priori*. Autrement dit, l'intérêt philosophique de l'interface serait tout d'abord disciplinaire : au lieu de concevoir la philosophie relativement à des disciplines déjà données, et avec lesquelles elle aurait à composer, il s'agit désormais de tourner la philosophie vers les interfaces, c'est-à-dire vers des domaines d'étude qui ne sont pas définis préalablement. Mais ce faisant, il s'esquisse une seconde raison moins académique mais plus philosophique dans la mesure où

Universitaires de France, 2014, p. 379).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 380.

⁵⁵ ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, J. Tricot (trad.), Paris, Vrin, 2002.

⁵⁶ G. CANGUILHEM, « Machine et organisme », dans *La connaissance de la vie*, 2e éd., Paris, Vrin, 1998, p. 101-127 ; G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, *op. cit.*.

⁵⁷ G. SIMONDON, « Réflexions sur la techno-esthétique (1982) », *op. cit.*, p. 379.

elle concerne l'être de la philosophie elle-même. La signification moderne de l'intérêt occulte une autre signification plus ancienne étymologiquement et plus propre, comme le signalait déjà Heidegger⁵⁸, issue de *interesse* « être entre » ou « être parmi ». Autrement dit, à l'intérêt *impropre* de l'interface nous lui opposons un intérêt *propre*⁵⁹ qui concerne l'être en propre de la philosophie⁶⁰. Si depuis l'antiquité, la philosophie a pour objet privilégié l'être en tant qu'être, et pas seulement les différentes espèces d'étants, objets des disciplines spécialisées, avec l'interface, la philosophie cesse d'être intéressée, au sens entendu précédemment, par l'être. Désormais, la philosophie est *inter-essée* par l'interface au sens où, parce que l'interface se situe *entre*, alors la philosophie se décentre de l'être pour l'*entre* (*interesse*). L'intérêt de la philosophie pour l'interface n'est donc pas un intérêt relatif et conditionné à certaines circonstances exogènes, mais concerne l'être même de la philosophie en tant que philosophie de l'être. Avec l'interface, la philosophie interroge l'être dans sa définition et son statut, ce qui la fait s'interroger en retour sur sa propre définition ainsi que son statut vis-à-vis des autres disciplines. Autrement dit, une philosophie *de* l'interface ne désigne pas seulement un changement d'objet de la philosophie, mais une mutation profonde de l'être même de la philosophie. Plus précisément, à l'idée d'un propre ou d'un être de la philosophie, il conviendrait désormais de soutenir que la philosophie n'a plus ni « propre » ni « être » puisqu'elle est désormais *entre*. Sous ces conditions, nous rejoignons le jugement énoncé par le philosophe sinologue François Jullien : « l'*entre* est ce qui, par nécessité – ou, disons aussi bien, fatalité – échappe à la question de l'Être, celle à partir

⁵⁸ « *Inter-esse* veut dire : être parmi et entre les choses, se tenir au cœur d'une chose et demeurer auprès d'elle » (M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser?*, *op. cit.*, p. 23).

⁵⁹ Sans entrer dans le débat quant à la manière de traduire le terme heideggérien *Eigentlichkeit*, soit comme « authenticité » selon Martineau, soit comme « propriété » selon Vezin, nous renvoyons le lecteur vers l'analyse sémantique et philosophique que propose Hadrien France-Lanord de ce terme vers H. FRANCE-LANORD, « Être en propre - improprement », dans P. Arjakovsky, F. Fédier et H. France-Lanord (éd.), *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Paris, Les éditions du Cerf, 2013.

⁶⁰ Contre toute lecture hiérarchique, la « propriété » (ou authenticité) et l'« impropriété » (ou inauthenticité) heideggériennes désignent seulement des « possibilités » ou des « modes d'être » du *Dasein* : « Parce qu'il tient à la nature du *Dasein* d'être chaque fois sa possibilité, cet étant *peut* en son être se "choisir", se trouver lui-même, il peut se perdre c'est-à-dire soit ne jamais se trouver, soit ne se trouver que pour le "semblant". S'être perdu, il ne le peut, et ne s'être pas encore trouvé, il ne le peut aussi que dans la mesure où par essence il a la possibilité d'être *proprement*, c'est-à-dire d'être à soi. Les deux modes d'être que sont la *propriété* et l'*impropriété* – ces expressions sont des choix terminologiques à prendre au pied de la lettre – se fondent en ce que le *Dasein* se détermine principalement par l'être-chaque-fois-à-moi. L'impropriété du *Dasein* ne signifie pourtant pas une sorte de "moindre" être ou un niveau d'être "dégradé". Au contraire l'impropriété peut déterminer le *Dasein* dans ce qu'il a de plus concret, dans son activité, son émotivité, l'intérêt qu'il prend aux choses, ce dans quoi il trouve son plaisir » (M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, F. Vezin (trad.), Paris, Gallimard, 1986, p. 74).

de laquelle s'est articulée, depuis les Grecs, la philosophie »⁶¹. C'est en ce sens et sous cette condition que nous nous autorisons à interpréter cette « régénération » de la philosophie évoquée par Simondon. L'interface « régénère » la philosophie dans la mesure où elle la fait se décentrer de l'*être* pour s'intéresser à l'*entre*, dont l'interface en est une des figures. Dans le même temps, l'interface décentre la philosophie d'elle-même, en lui faisant perdre sa position disciplinaire traditionnelle. Dans ce nul part qu'est l'*entre*, la philosophie cesse d'occuper une position, et partant d'être, pour n'être plus que l'acte de philosopher, rejoignant par un autre chemin la célèbre sentence kantienne : « on ne peut apprendre tout au plus qu'à *philosopher* »⁶². Il n'y a donc pas tant une philosophie de l'interface qu'un « geste »⁶³ philosophique pour penser l'interface, où penser philosophiquement l'interface en tant que geste⁶⁴ signifie que cela ne saurait se réduire à énoncer « des significations analytiques » sur l'interface, mais à revenir à ce qui « anime *in absentia* »⁶⁵ le geste lui-même. Sous ces conditions, ce geste de penser l'interface consiste à revenir au « commencement » du geste philosophique, de le « visiter », voire de le revisiter, comme l'analyse Michel Guérin⁶⁶.

⁶¹ F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, op. cit., p. 51.

⁶² E. KANT, *Critique de la raison pure*, F. Alquié (éd.), A. J.-L. Delamarre et A. Marty (trad.), Paris, Gallimard, 1980, p. 694. Il poursuit : « Jusque-là on ne peut apprendre aucune philosophie ; car où est-elle ? Qui la possède ? Et à quoi la reconnaître ? On ne peut qu'apprendre à philosopher, c'est-à-dire à exercer le talent de la raison dans l'application de ses principes universels à certaines tentatives qui se présentent, mais toujours avec cette réserve du droit qu'à la raison d'examiner ces principes jusque dans leurs sources et de les confirmer ou de les rejeter » (*Ibid.*, p. 695).

⁶³ Nous empruntons le terme de « geste », et plus encore l'expression « geste de penser » à Michel Guérin qui le distingue autant de « commencement d'une action ou l'initialisation d'une posture », d'une « "manière de voir", ou d'une "vision" ou encore d'une "vision du monde" » ou enfin d'une « méthode » voire d'un « art » au sens de *tekhnè*. Sur ce point, nous renvoyons le lecteur vers M. GUERIN, « Le geste de penser », *Appareil*, n° 8, 11 avril 2011 (en ligne : <https://journals.openedition.org/appareil/1338#tocto1n5>).

⁶⁴ « Le geste se présente dans l'énigme d'un tel cercle (individu/espèce, actualité/ancienneté, oubli/mémoire), donnant à méditer la courbure de la finitude – en ce sens qu'il est une fin enveloppée dans le commencement : il revient, retourne en arrière dans l'élan même qui le jette à la présence. Il est à la fois inchoatif et final (y compris dans l'acceptation esthétique de ce terme). La visée qui paraît émerger de la motion gestuelle n'a pas de terme objectif » (*Id.*).

⁶⁵ « En quoi la pensée est-elle magistrale ? En ce que son geste mon(s)tre avec ce que j'ai nommé plus haut *le reste* – soit cela, indicible, qui n'est pas réductible à des significations analytiques et qui, même, ne tombe pas sur le plan de la pensée exprimée mais l'anime *in absentia* » (*Id.*).

⁶⁶ *Id.*

1.2. Un intérêt relatif à l'époque

Or, l'intérêt pour l'interface a jusqu'à présent été justifié pour penser l'époque présente. L'interface est alors considérée comme étant le meilleur moyen pour dire l'époque. Penser l'interface n'a d'intérêt que pour révéler le sens de l'époque. L'interface désigne alors un type d'objet autant technique que culturel qu'on ne peut pas ne pas acter. Dépassant le « Grand Partage » de la modernité, selon la formule de Bruno Latour⁶⁷, l'interface est un « hybride », constitué autant par le pôle subjectif de la culture que celui objectif de la nature. L'interface n'a donc pas à être considérée uniquement ni du point de vue de sa dimension objective, ni du point de vue de sa dimension subjective, car elle mêle ces deux dimensions. L'interface appartient ainsi à la « culture matérielle »⁶⁸, ou aux « techniques culturelles »⁶⁹ d'une époque. C'est parce qu'il y a avec évidence des interfaces qu'il y a alors un intérêt pour celle-ci.

S'intéresser à l'interface implique alors de la restituer dans une époque donnée qui lui permettrait d'en donner une raison et de raisonner sur celle-ci. En tant qu'élément de cette culture matérielle, l'interface fait office d'« objet représentatif »⁷⁰, voire « symptomatique »⁷¹ qui cristallise les caractéristiques de cette époque, et partant la distingue des précédentes. Rendre compte de l'interface conduit à rendre compte par la même occasion de l'époque dans laquelle elle s'insère. L'intérêt pour

⁶⁷ B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

⁶⁸ M.-P. JULIEN et C. ROSSELIN, *La culture matérielle*, Paris, La Découverte, 2005 ; T. INGOLD, « Materials Against Materiality », *Archaeological Dialogues*, vol. 14, 1^{er} juin 2007, p. 1-16 ; J.-P. WARNIER, *Construire la culture matérielle : L'Homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 1999 ; D. MILLER, *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.

⁶⁹ J. PARIKKA, « Afterword : Cultural Techniques and Media Studies », *Theory, Culture & Society*, vol. 30, n° 6, 2013, p. 147-159.

⁷⁰ Nous empruntons l'expression « objet représentatif » à Marie-Pierre Julien et Céline Rosselin pour désigner un type d'« objet ethnographique », expression elle-même critiquable (« Le terme "objet ethnographique" ne relève donc pas d'une qualité intrinsèque de l'objet matériel, mais d'un statut construit par la discipline naissante qu'était l'ethnographie française de l'entre-deux-guerres » M.-P. JULIEN et C. ROSSELIN, *La culture matérielle*, *op. cit.*, p. 32). Ils subdivisent l'objet représentatif en « objet-témoin » qui met à jour les caractéristiques d'une culture en tant que spécimen, et en « objet identitaire » qui désigne l'essence d'une culture (*Ibid.*, p. 34-37).

⁷¹ Nous faisons ici un usage libre de l'idée de « symptôme » initialement élaborée par Nietzsche pour penser la culture. Selon le commentateur Patrick Wotling, « la pensée nietzschéenne du symptôme est une théorie des transferts de sens entre corps et culture, et découle directement de l'hypothèse de la volonté de puissance, selon laquelle la réalité est interprétation » (P. WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, 2e corrigée, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 114). Alors que Nietzsche emploie des expressions comme « langage symbolique », « symptomatologie », « langage figuré » ou « métaphore » pour porter un diagnostic médical sur la culture (saine ou malade) d'une époque, les *media studies* se bornent à un simple constat factuel.

l'interface ne réside donc pas tant dans l'interface elle-même en tant que *fait*, qu'en tant que *signe* qui renvoie alors à la singularité d'une époque. L'interface est alors ce qui révèle le caractère singulier de notre époque contemporaine, la distinguant en ce sens des époques précédentes. S'intéresser à l'interface conduit alors à penser l'époque elle-même. L'interface devient ainsi un prétexte pour comprendre le texte de l'époque à laquelle elle appartient : elle est la forme que prend une époque qui en est ainsi son fond.

Ainsi, c'est parce que Lev Manovich tente à la fois « de rendre compte du présent et de le théoriser » qu'il propose en 2001 de « décrire et de comprendre la logique qui commande le développement du langage des nouveaux médias »⁷². Ce faisant, il s'agit pour Manovich d'analyser « le langage des nouveaux médias en le replaçant dans l'histoire des cultures visuelles et médiatiques modernes »⁷³, en sorte que cette théorie des nouveaux médias « aidera non seulement à comprendre le présent, mais servira également de grille de référence dans la pratique »⁷⁴. Ainsi, c'est dans cet horizon qu'il étudie plus spécifiquement ce qu'il nomme l'« interface culturelle »⁷⁵. Celle-ci désigne « une interface homme-machine-culture, c'est-à-dire les manières dont l'ordinateur nous présente les données culturelles et nous permet d'interagir avec elles »⁷⁶, révélant en cela que désormais nous entretenons de plus en plus de relations « interfaciales » avec les données culturelles. Pour Manovich, penser et énoncer le langage de « l'interface culturelle » permet de rendre compte de l'époque présente.

C'est dans cette même perspective que les chercheurs Christian Ulrik Andersen et Søren Bro Pold en design numérique poursuivent le projet de Manovich et en viennent à étudier spécifiquement l'interface. Dès 2011, ils ouvraient déjà leurs réflexions par le constat selon lequel « l'interface homme-machine fait de plus en plus partie de notre culture depuis des décennies »⁷⁷. Or, selon eux, puisqu'elle est désormais insérée dans nos objets quotidiens, condition de notre interaction avec eux que de leur interaction entre eux, alors non seulement elle devient omniprésente et invisible, mais en outre, elle est le signe que nous serions, selon eux, entrés dans un « nouveau paradigme de

⁷² L. MANOVICH, *Le langage des nouveaux médias*, R. Crevier (trad.), Dijon, Les Presses du réel, 2010, p. 64.

⁷³ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁵ *Id.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 166.

⁷⁷ C. U. ANDERSEN et S. B. POLD, « Interface Criticism. Aesthetics Beyond Buttons », dans C. U. Andersen et S. B. Pold (éd.), *Interface Criticism. Aesthetics Beyond Buttons*, Aarhus, Aarhus University Press, 2011, p. 7.

l'interface » (*new interface paradigm*), nommé « *metainterface* »⁷⁸. Par « *metainterface* », les auteurs entendent l'idée selon laquelle « l'interface est passée du bureau à la culture », c'est-à-dire que « l'interface disparaît, non pas dans les activités liées au travail, mais dans l'environnement et les pratiques culturelles quotidiennes »⁷⁹. En ce sens, ils soutiennent que, en tant que *metainterface*, « l'interface peut être vue comme une partie intrinsèque et importante de la production de la condition contemporaine »⁸⁰. Comprise comme « construction technologique et culturelle » (*as a technological and cultural construct*), l'interface est « ce qui donne naissance à ce monde contemporain (*contemporary world*), et est ce qui le rend actuel et présent à portée de main, en temps réel, global, etc. »⁸¹. Autrement dit, l'interface, en tant que fait technique autant que culturel, désigne le propre de notre époque. Etudier l'interface revient alors à considérer le fait technique de l'interface comme étant également et plus fondamentalement un fait culturel spécifique à une époque. Il convient alors, selon ces mêmes auteurs⁸², de resituer l'interface selon, ce que Walter Benjamin, nomme une « tendance » dans laquelle elle s'insère et sur laquelle elle agit⁸³. Par ce « mot-vedette »⁸⁴, Benjamin entend un concept qui rend compte du rapport dialectique entre une œuvre et les conditions de production d'une époque, au sens où il ne saurait exister d'œuvre en dehors de ces conditions de production, qui dans le même temps sont déterminées en retour par cette même œuvre. Il ne s'agit donc ni de penser l'œuvre de manière autonome, en tant que réalité en soi, ni l'œuvre relativement à ces conditions de production, mais au contraire au milieu de celles-ci en tant qu'elle les détermine en retour⁸⁵. Ainsi, de

⁷⁸ C. U. ANDERSEN et S. B. POLD, *The Metainterface: The Art of Platforms, Cities, and Clouds*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The MIT Press, 2018, p. 5 ; notre traduction.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 10.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 2. Egalement *Ibid.*, p. 24-28.

⁸¹ C. U. ANDERSEN et S. B. POLD, *The Metainterface, op. cit.*, p. 2.

⁸² *Ibid.*, p. 3.

⁸³ Le concept de « tendance » (*Tendenz*) apparaît pour la première fois dans W. BENJAMIN, « Replay to Oscar A. H. Schmitz (1927) », R. Livingstone (trad.), dans M. W. Jennings, H. Eiland et D. Smith (éd.), *Walter Benjamin Selected Writings. Volume 2, part 1, 1927-1930*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The Belknap Press of Harvard University Press, 2005, p. 16-19. Pour une présentation de ce concept dans la théorie de Benjamin, on se reportera vers M. HANSEN, « "Of Lightning Rods, Prisms, and Forgotten Scissors": Potemkin and German Film Theory », *New German Critique*, n° 95, [New German Critique, Duke University Press], 2005, p. 162-179.

⁸⁴ W. BENJAMIN, « L'auteur comme producteur (1934) », P. Ivernel (trad.), dans *Essais sur Brecht*, Paris, La Fabrique éditions, 2003, p. 122.

⁸⁵ « Au lieu de demander en effet : comment une œuvre se situe-t-elle face aux rapports de production de l'époque ? Est-elle en accord avec eux, est-elle réactionnaire, ou s'efforce-t-elle de les subvertir, est-elle révolutionnaire ? – Au lieu de cette question, ou en tout cas avant même, j'aimerais vous proposer une autre.

même que « la tendance à elle seule ne peut rien » ou qu'elle est « la condition nécessaire mais jamais suffisante d'une fonction organisatrice des œuvres », alors dans le cas d'une œuvre littéraire, celle-ci « réclame en plus le comportement directif et instructif du scripteur »⁸⁶. Par conséquent, penser l'interface selon la *tendance*, c'est à la fois démontrer en quoi celle-ci appartient à des conditions de productions qui la déterminent, et démontrer que l'interface détermine dans le même temps ces mêmes conditions de production d'une époque donnée.

De même Branden Hookway soutient qu'« une théorie de l'interface est une théorie de la culture »⁸⁷. Il précise : « si la culture est la réconciliation effective (*enacted reconciliation*) des êtres humains avec le domaine social, biologique, matériel, technologique et autres, l'interface décrit un moment culturel (*cultural moment*) autant qu'une relation spécifique entre l'utilisateur et l'artefact technologique »⁸⁸. Par conséquent, si l'interface appartient à une culture particulière historique, alors son utilisation implique autant la présupposition que la concrétisation du processus d'acculturation. En ce sens, élaborer une philosophie de l'interface conduit à élaborer et révéler une philosophie de la culture d'une époque donnée.

Mais c'est au philosophe Stéphane Vial que l'on doit de comprendre au sens fort l'idée selon laquelle la notion d'interface caractérise notre époque. Selon lui, il faut comprendre les interfaces comme « les nouveaux appareils de notre époque, c'est-à-dire les nouveaux dispositifs phénoménotecniques à partir desquels le monde d'aujourd'hui nous apparaît »⁸⁹. Il précise que ce qui caractérise cette époque, c'est que « nous avons appris à voir les choses sous l'angle des interfaces, c'est-à-dire à considérer comme des choses les choses qui apparaissent sur nos écrans », et non plus comme relevant du virtuel, c'est-à-dire d'une rêverie intermédiaire entre l'être et le non-être, entre le monde matériel et le monde immatériel. Au contraire, les interfaces « constituent bien une nouvelle matrice ontophanique »⁹⁰ au

Donc, avant de demander : comment une œuvre littéraire se pose-t-elle *face* aux rapports de production de l'époque, je voudrais demander : comment se pose-t-elle *en eux* ? » (*Ibid.*, p. 124-125).

⁸⁶ *Ibid.*, p. 138.

⁸⁷ B. HOOKWAY, *Interface*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, MIT Press, 2014, p. 15 ; notre traduction.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 15-16 ; notre traduction.

⁸⁹ S. VIAL, *L'être et l'écran. Comment le numérique change la perception*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2015, p. 150.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 181.

sens où « elles sont les nouveaux appareils qui forgent le nouvel apparaître »⁹¹. En cela, les interfaces caractérisent une nouvelle époque « phénoménotechnique »⁹² car elles nous font apparaître les phénomènes selon elles. Or, faisant siennes les analyses du « système technique » initiées par Bertrand Gilles⁹³, il en déduit que le système technique contemporain numérique « est une structure sociale fondamentale, impliquée dans ce qui fait l'identité d'une époque »⁹⁴. Autrement dit, parce que les interfaces appartiennent au système technique numérique, et parce que le système technique fait l'identité d'une époque, alors pour Stéphane Vial, elles sont caractéristiques de notre époque contemporaine.

Plus encore, les interfaces de notre époque sont révolutionnaires car propres à la révolution dite numérique. Par « révolution », l'auteur entend tout à la fois un changement de « système technique »

⁹¹ *Ibid.*, p. 182.

⁹² Vial emprunte explicitement le terme « phénoménotechnique » à Bachelard qui, dans l'article « Noumène et microphysique » de 1931, le forge pour la première fois : « Nous pourrions donc dire que la Physique mathématique correspond alors à une nouménologie bien différente de la phénoménographie où prétend se cantonner l'empirisme scientifique. Cette nouménologie éclaire une phénoménotechnique par laquelle des phénomènes nouveaux sont, non pas simplement trouvés, mais inventés, mais construits de toutes pièces » (G. BACHELARD, « Noumène et microphysique », dans *Etudes (1970)*, Paris, Vrin, 2002, p. 18-19). Autrement dit, les phénomènes, compris comme ce qui apparaît, sont conditionnés dans leur mode d'apparition par la technique elle-même, en sorte que « la science atomique contemporaine est plus qu'une description de phénomènes, c'est une production de phénomènes » (*Ibid.*, p. 24). L'expression bachelardienne sera reprise ultérieurement notamment dans G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, p. 61 ; G. BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, 5e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 17.

⁹³ « La notion de système technique, ensemble cohérent de structures compatibles les unes avec les autres, nous a semblé devoir rendre de façon plus intéressante le monde matériel de l'humanité depuis ses origines, le monde matériel du quotidien. (...) Ce mode de préhension du phénomène technique pouvait avoir un autre avantage : celui d'engager le dialogue avec les spécialistes des autres systèmes, l'économiste, le linguiste, le sociologue, le politique, le juriste, le savant, le philosophe, ce dialogue qu'il est si difficile d'organiser aujourd'hui. Mais ainsi pouvaient se trouver mises en évidence l'indispensable coordination des activités humaines, l'évidente concordance des résultats qui en furent le produit. Une telle proposition, et ce n'en était pas la moindre conséquence, laissait supposer une périodisation. Les systèmes techniques se succèdent les uns aux autres. La dynamique des systèmes, ainsi conçue, donnait une nouvelle valeur à ce qu'on appelle, expression à la fois vague et ambiguë, les "révolutions industrielles" » (B. GILLE (éd.), *Histoire des techniques. Technique et civilisation. Technique et sciences*, Paris, Gallimard, 1978, p. VIII-IX). Il précisera la notion de « système technique » par rapport à celle de « système technicien » de Jacques Ellul dans B. GILLE, « La notion de "« système technique »" (essai d'épistémologie technique) », *Techniques & culture*, vol. 1, 1979, p. 8-18. Pour une présentation de la notion de système technique chez Bertrand Gilles, nous renvoyons le lecteur vers P. LEMONNIER, « A Propos de Bertrand Gilles : la notion de « système technique » », *Homme*, vol. 23, n° 2, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1983, p. 109-115.

⁹⁴ S. VIAL, *L'être et l'écran. Comment le numérique change la perception*, op. cit., p. 36.

au sens de Bertrand Gille et un changement de « paradigme » au sens de Thomas Kuhn⁹⁵. Si la révolution numérique est le « premier moment d'un processus plus vaste qui, à l'échelle historique, conduira authentiquement à une troisième révolution industrielle »⁹⁶, au sens où l'entend Jeremy Rifkin⁹⁷, alors les interfaces participent de l'instauration de cette nouvelle révolution industrielle. Cette révolution numérique, comme la révolution pré-mécanique de la Renaissance et la révolution mécanisée de l'époque industrielle qui l'ont précédée, introduit « un nouveau règne de machines, qui conduisent progressivement à un changement complet de système technique »⁹⁸. La nouvelle machinisation est la numérisation où « il s'agit de remplacer l'effort intellectuel et cognitif par des machines numériques, qui traitent de l'information de manière massivement automatique »⁹⁹. Cet effort étant celui du calcul compris comme l'opération portant sur des nombres (*numerus*), alors « la machinisation du calcul » est « l'innovation technique fondamentale de notre époque et le point de départ de cette révolution technique que nous appelons « révolution numérique »¹⁰⁰. Précisons encore que cette révolution numérique ne saurait se réduire à la révolution informatique, cristallisée dans la figure de l'ordinateur, car la numérisation n'a lieu qu'à la condition qu'il y ait aussi mise en réseau de ces mêmes ordinateurs. Autrement dit, « le nouveau système technique n'est pas seulement informatisé, fondé sur l'ordinateur, mais bien numérique, fondé sur la combinaison de l'ordinateur et du réseau »¹⁰¹. Par conséquent, eu égard le caractère révolutionnaire du système numérique, les interfaces peuvent être à juste titre dites elles aussi révolutionnaires.

Enfin, les interfaces sont « essentielles au phénomène numérique »¹⁰² car les appareils numériques ne peuvent être utilisés qu'à l'aide d'interfaces avec lesquelles nous interagissons algorithmiquement. En effet, « parce que notre corps ne [peut] entrer en contact direct avec la matière calculée (...), on est contraint de passer par des substituts matériels et logiciels (...) – qu'on appelle inter-face – rendant

⁹⁵ T. S. KUHN, *La Structure des révolutions scientifiques*, L. Meyer (trad.), Paris, Flammarion, 1999.

⁹⁶ S. VIAL, *L'être et l'écran. Comment le numérique change la perception*, op. cit., p. 76.

⁹⁷ J. RIFKIN, *La troisième révolution industrielle. Comment le pouvoir latéral va transformer l'énergie, l'économie et le monde*, F. Chemla et P. Chemla (trad.), Arles; Montréal (Québec), ACTES SUD, 2012.

⁹⁸ S. VIAL, *L'être et l'écran. Comment le numérique change la perception*, op. cit., p. 68.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 68-69.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 80-81.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 93.

¹⁰² *Ibid.*, p. 206.

cette matière perceptible, manipulable et exploitable pour toutes sortes de fins »¹⁰³. De par sa nature calculatoire, la révolution numérique requiert les interfaces, « intermédiaires phénoménotecniques » qui « transforment le *noumène* numérique en *phénomène* numérique et, ainsi établissent une jonction entre la matière calculée et nous, en même temps qu'ils soulignent notre séparation irrémédiable d'avec elle »¹⁰⁴. Ainsi, les interfaces sont constitutives de la révolution numérique, et partant de l'époque contemporaine qu'elles participent à identifier. Ce qui fait dire à Françoise Paquienseguy, que « la place des interfaces dans nos quotidiens et conventions sociales témoigne de celle du digital, centrale dans notre mode d'existence »¹⁰⁵. Autrement dit, l'importance des interfaces est conditionnée par celle du numérique : sans le numérique, les interfaces n'auraient non seulement pas lieu d'être, mais en outre seraient dénuées d'importance. Mais dans le même temps, sans ces mêmes interfaces, l'accès au numérique ne serait pas rendu possible.

Cette thèse pour novatrice qu'elle paraisse, était déjà soutenue dès les années 1990. Ainsi dès 1997, Steven Johnson se demandait dans *Interface Culture* : « comment comprendre l'importance culturelle de la conception d'interfaces dans le monde d'aujourd'hui ? »¹⁰⁶. Selon lui, dans la mesure où « notre seul accès à cet univers parallèle de zéros et de uns passe par le conduit de l'interface informatique »¹⁰⁷, alors l'interface sera le *medium* privilégié¹⁰⁸, et ce par analogie avec l'époque victorienne où le roman était le *medium* par lequel on pouvait se repérer dans ce nouveau monde. L'interface permet ainsi de cartographier (*bitmapping*) ce monde composé de uns et de zéros en les traduisant de manière métaphorique pour l'utilisateur, sans laquelle il lui serait impossible d'imaginer cet espace de données (*dataspace*). Deux ans plus tôt, en s'intéressant au rôle de la technologie quant à la « création d'une nouvelle sensibilité sociale et culturelle » (*the creation of a new social and cultural sensibility*)¹⁰⁹, la chercheuse Sherry Turkle faisait remarquer elle aussi l'importance de l'interface. Selon elle, nous sommes passés d'une culture du calcul (*culture of calculation*) à une culture de la

¹⁰³ S. VIAL, *Court traité du design*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 206.

¹⁰⁴ S. VIAL, *L'être et l'écran. Comment le numérique change la perception*, op. cit., p. 206.

¹⁰⁵ F. PAQUIENSEGUY, « La vie interfaciale: Médiation - Illusion - Injonction? », dans S. Rouissi et A. Beyaert-Geslin (éd.), *La vie interfaciale. Regards croisés en SIC et en Arts*, Pessac, MSHA, 2019, p. 29.

¹⁰⁶ S. A. JOHNSON, *Interface Culture. How New Technology Transforms the Way We Create and Communicate*, New York, Basic Books, 1997, p. 19 ; notre traduction.

¹⁰⁷ *Id.* ; notre traduction.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 19-20.

¹⁰⁹ S. TURKLE, *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, New York, Simon & Schuster, 1995, p. 22.

simulation (*culture of simulation*) qui nous encourage à considérer ce que nous voyons sur l'écran de nos interfaces au pied de la lettre (*to take what I see on the screen "at (inter)face value"*)¹¹⁰. Autrement dit, cette nouvelle culture se caractérise par le fait que ce qui se présente à nous selon les interfaces n'est pas moins réel qu'une autre chose, et en aucun cas irréel au sens de virtuel. Nous sommes ainsi, selon elle, accommodés à substituer la représentation de la réalité à la réalité elle-même, nous poussant ainsi à interroger la distinction traditionnelle entre ce qui est réel (*real*) et ce qui est artificiel (*artificial*), c'est-à-dire virtuel¹¹¹.

1.3. L'actualité philosophique de l'interface

1.3.1. Critique de l'« époqualisme »

Justifier l'intérêt de l'interface pour mieux appréhender l'époque présente est critiquable à un double titre. Tout d'abord, elle tombe sous la critique de ce que le chercheur Evgeny Morozov nomme l'« époqualisme »¹¹². Par ce néologisme, il entend d'abord l'idée selon laquelle cette époque serait « unique », « exceptionnelle », « inédite » ou « révolutionnaire »¹¹³. Morozov ajoute que si « nous traversons une période révolutionnaire, l'époqualisme autorise des interventions sociales qui, dans un autre contexte, auraient fait l'objet de nombreuses suspicions et critiques »¹¹⁴. Autrement dit, le second trait de l'époqualisme est qu'il provoque « la passivité et limite nos réactions face au changement », puisque « les tendances qui se dessinent sont perçues comme inévitables et démesurées, de sorte que toute résistance semble inutile »¹¹⁵. En ce sens, l'époqualisme se caractérise par une certaine impression de fatalité. Bien que Morozov ait pour objet privilégié internet plutôt que l'interface, il nous semble pertinent d'étendre la notion d'époqualisme au cas de l'interface. En d'autres termes, soutenir que l'idée d'interface est propre à notre époque, consiste alors à faire preuve d'époqualisme.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 24.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 23.

¹¹² E. MOROZOV, *Pour Tout Résoudre, Cliquez Ici. L'aberration du solutionnisme technologique*, M.-C. Braud (trad.), Limoges, FYP Éditions, 2014, p. 45.

¹¹³ *Ibid.*, p. 45-46.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 46.

¹¹⁵ *Id.*

Selon lui, cette position s'explique par deux raisons, « une amnésie technologique et une totale indifférence envers l'histoire (notamment celle de l'oubli technologique) »¹¹⁶.

Ainsi, un rapide détour par l'histoire des technologies, nous montre que l'interface n'est pas propre à notre époque, et que sous cette condition, elle n'a rien de révolutionnaire. Ainsi, d'une part, comme le rappelle la théoricienne des media Wendy Hui Kyong Chun¹¹⁷, l'invention technique de l'interface, au sens d'interface interactive ou interface graphique (*Graphical User Interface* – GUI), n'avait d'autre finalité que de résoudre un problème de la communication entre l'intelligence humaine et l'intelligence artificielle¹¹⁸ de l'ordinateur. La conception de l'interface s'est essentiellement effectuée pendant et pour le projet militaire connu sous l'acronyme SAGE (*Semi-Automatic Ground Environment*). Celui-ci, développé lors de la guerre froide de 1958 à 1983 par les Etats-Unis, est selon la formule de l'historien Paul N. Edwards, « l'archétype d'un monde clos »¹¹⁹. L'objectif était de contrôler le périmètre national de défense antiaérienne au moyen de radars, d'ordinateurs centraux, et en cas d'attaques soviétiques, d'un système balistique antiaérien. Les écrans, nommés *air-situation display scopes*, affichaient les différentes informations, et pour identifier certains vols, l'opérateur pointait un pistolet optique (*light gun*) à l'endroit voulu¹²⁰. Grâce à l'interface, une communication interactive a été rendue possible, favorisant une augmentation de l'intelligence de part et d'autre comme le souhaitait déjà Vannevar Bush¹²¹. Sous ces conditions, l'interface comprise en ce sens, apparaît à une époque désormais datée. D'autre part, l'historien des sciences Peter Schaefer¹²²

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 45

¹¹⁷ W. H. K. CHUN, *Programmed Visions: Software and Memory*, Cambridge, Massachusetts ; London/England, MIT Press, 2011, p. 59-62.

¹¹⁸ Rappelons que l'expression « intelligence artificielle » (*artificial intelligence*) a été inventée par John McCarthy en 1955.

¹¹⁹ P. N. EDWARDS, *Un monde clos. L'ordinateur, la bombe et le discours politique à l'époque de la guerre froide*, A. Steiger et N. Jankovic (trad.), Paris, B2, 2013, p. 3-4.

¹²⁰ B. EDWARDS, « The Never-Before-Told Story of World's First Computer Art », *Mashable*, 24 janvier 2013 (en ligne : <https://mashable.com/2013/01/24/worlds-first-computer-art/>).

¹²¹ V. BUSH, « As We May Think », *The Atlantic Monthly*, juillet 1945, p. 101-108. Par la suite, cette idée d'« augmentation de l'intelligence » sera explicitement reprise par l'inventeur, notamment, de la souris et des premières interfaces graphiques (GUI), à savoir D. C. ENGELBART, *Augmenting Human Intellect: A Conceptual Framework*, Menlo Park, California, Stanford Research Institute, 1962.

¹²² P. SCHAEFER, « Interface. History of a Concept, 1868-1888 », dans D. W. Park, N. W. Jankowsk et S. Jones (éd.), *The Long History of New Media. Technology, Historiography, and Contextualizing Newness*, Peter Lang Publishing, New York, 2011, p. 170-173.

souligne la place de la notion d'interface dans la théorie et la conception de la télégraphie, notamment pour rendre possible la transmission d'information sans perte ou dégradation pour le télégraphe transatlantique. Ainsi, William Thomson écrit un article dans la revue *The Electrical Engineer* le 05 octobre 1888 où il emploie le terme « interface » pour rendre compte de la conductivité électrique à travers différents matériaux¹²³. Peter Schaefer en déduit que c'est à partir de cet article que le terme d'« interface » est lié aux problématiques des voies de communication. Par conséquent, « l'interface ne peut pas être seulement considérée comme le produit de la révolution informatique du milieu du XX^e siècle, mais plutôt comme un exemple de l'idée de communication du point de vue historique »¹²⁴. Ainsi, l'interface n'est pas seulement liée à la révolution cybernétique de la deuxième moitié du XX^e siècle, mais appartient déjà et plus largement à l'histoire de la communication du XIX^e siècle. Enfin, le théoricien en design et architecture Branden Hookway remet également en cause l'idée selon laquelle l'interface naît qu'avec la théorie de la cybernétique du XX^e siècle. En effet, Norbert Wiener, père fondateur du terme « cybernétique », écrit : « Nous avons décidé de donner à la théorie entière de la commande et de la communication, aussi bien chez l'animal que dans la machine, le nom de *cybernétique*, formé à partir du grec *kubernetes* ou *pilote*. En choisissant ce terme nous voulons reconnaître que le premier article significatif sur les mécanismes de rétroaction est un article sur les gouvernails, publié par Clerk Maxwell¹²⁵ en 1868, et que gouvernail provient d'une corruption latine de *kubernetes*. Nous souhaitons aussi rappeler que les appareils de pilotage de navire sont l'une des formes les plus anciennes et les plus perfectionnées de mécanisme de rétroaction »¹²⁶. Autrement dit, la cybernétique trouve dans les travaux du physicien et mathématicien James Clerk Maxwell un fondateur¹²⁷. Or, si la cybernétique pense le contrôle en termes de circuit de rétroaction (*feed-back*), Maxwell pense au contraire le contrôle dans les termes de la dynamique des fluides. En effet, « un régulateur (*governor*) est une partie d'une machine au moyen de laquelle la vitesse de la machine est

¹²³ *Ibid.*, p. 172.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 173; notre traduction.

¹²⁵ J. C. MAXWELL, « On Governors », *Proceedings of the Royal Society*, vol. 16, n° 100, 1868, p. 270-283.

¹²⁶ N. WIENER, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine (1948)*, R. Le Roux, R. Vallée et N. Vallée-Lévi (trad.), Paris, Seuil, 2014, p. 70-71. Également, N. WIENER, *Cybernétique et société : L'usage humain des êtres humains (1954)*, P.-Y. Mistoulon et R. L. Roux (trad.), Paris, Points, 2014, p. 47.

¹²⁷ Pour une étude de la relation des travaux de Maxwell sur la pensée de la cybernétique, on se reportera vers O. MAYR, « Maxwell and the Origins of Cybernetics », *Isis*, vol. 62, n° 4, [The University of Chicago Press, The History of Science Society], 1971, p. 425-444.

maintenue presque uniforme, malgré les variations de la puissance motrice ou de la résistance »¹²⁸. En ce sens, la théorie du « régulateur » élaborée par Maxwell se présente comme une « théorie dynamique » (*dynamical theory of such governors*)¹²⁹ et non statique, puisque la vitesse de la machine est maintenue malgré les variations subies. Le régulateur participe ainsi de la recherche d'un équilibre dynamique et non statique, ce que Mayr nomme une « stabilité dynamique » (*dynamic stability*)¹³⁰, et qui rappelle l'« équilibre métastable »¹³¹ de Simondon. Autrement dit, grâce au régulateur, le mouvement de la machine est rendu stable ou constant, mais de manière dynamique, puisqu'il est combiné aux perturbations (*disturbance*) des fluides¹³². L'équilibre de la machine est donc maintenu dynamiquement grâce au régulateur en composant avec le déséquilibre que génèrent les fluides. Ce faisant, pour illustrer le « gouverneur » compris comme « régulateur », voire « modérateur »¹³³, Maxwell prend trois exemples de ce que l'on appellera plus tard « turbine à eau » (*water turbine*)¹³⁴ : le « briseur d'eau » (*water-break*) de James Thomson¹³⁵, le « régulateur liquide » (*liquid governor*) de William Siemens, et le « régulateur pour machines à vapeur » (*governor for steam-engines*) de James

¹²⁸ J. C. MAXWELL, « On Governors », *op. cit.*, p. 270 ; notre traduction.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 271.

¹³⁰ O. MAYR, « Maxwell and the Origins of Cybernetics », *op. cit.*, p. 427.

¹³¹ Rappelons brièvement à ce moment que pour Simondon sa théorie de l'« équilibre métastable » s'intègre à sa théorie de l'individuation, qui n'est pas la problématique de Maxwell. Alors que « l'équilibre stable exclut le devenir, parce qu'il correspond au plus bas niveau d'énergie potentielle possible », en sorte qu'il est « l'équilibre qui est atteint dans un système lorsque toutes les transformations possibles ont été réalisées et que plus aucune force n'existe » (G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, p. 26), à l'inverse, l'équilibre métastable ou la métastabilité désigne un équilibre en devenir, où l'énergie potentielle n'est pas épuisée, assurant ainsi des transformations possibles.

¹³² « On constate que le mouvement d'une machine avec son régulateur consiste en général en un mouvement uniforme (*uniform motion*), combiné à une perturbation (*disturbance*) qui peut être exprimée comme la somme de plusieurs mouvements composants » (J. C. MAXWELL, « On Governors », *op. cit.*, p. 271 ; notre traduction).

¹³³ « Dans une catégorie de régulateurs de machines, que nous pouvons appeler *modérateurs*, la résistance est augmentée d'une quantité dépendant de la vitesse » (*Id.* Notre traduction). Maxwell opère une distinction entre le « modérateur » (*moderator*) et « le régulateur » (*governor*) à proprement parler : alors que le modérateur est un type de régulateur qui ne peut maintenir une vitesse constante, le régulateur strict possède au contraire un mécanisme supplémentaire qui traduit toute erreur de sortie en une action corrective qui augmente régulièrement jusqu'à ce que l'erreur de sortie ait disparu. Sur cette distinction, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur vers notamment O. MAYR, « Maxwell and the Origins of Cybernetics », *op. cit.*, p. 427.

¹³⁴ B. HOOKWAY, *Interface*, *op. cit.*, p. 99.

¹³⁵ Comme l'écrit Otto Mayr, « ce dispositif (*device*) qui n'est pas un régulateur de vitesse n'a pas été identifié ; il n'est pas identique à celui décrit dans l'ouvrage de James Thomson, "On the Friction Break Dynamometer", *Report of the British Association for the Advancement of Science*, 1855, 25:209-210. » (O. MAYR, « Maxwell and the Origins of Cybernetics », *op. cit.*, n. 11, p. 427 ; notre traduction.

Watt. Comme le déduit Hookway, « pour Maxwell, ces machines étaient typiques de la plupart des régulateurs car elles utilisaient la force centrifuge pour réguler la vitesse de la machine »¹³⁶. Sous ces conditions, le terme d'interface s'applique à des machines qui contrôlent et régulent la vitesse de flux, à la manière des turbines, selon un équilibre dynamique et non un équilibre statique¹³⁷, et qui appartiennent donc à une époque antérieure, non déterminée par le numérique.

Par conséquent, nous pouvons soutenir que l'interface n'est pas un trait spécifique de notre époque. Il est erroné de réduire l'interface à un objet numérique et à une époque historique récente. D'une part, il y a déjà eu des interfaces avant notre époque sous d'autres formes que celle stricte du numérique, et d'autre part, les objets qui font office d'interface ne se pensent que relativement à un contexte historique (technologique, scientifique, culturel...) donné. Il s'ensuit que la reconnaissance du caractère historique des technologies faisant office d'interface a pour corrélat de remettre en cause la dimension « révolutionnaire » de notre époque¹³⁸, et donc également de l'interface. Parce que l'interface existait avant notre époque, alors elle n'est qu'une « simple variation d'un autre ordre et d'une autre ampleur », et elle ne saurait être « un renversement total des pratiques et principes établis »¹³⁹. Ainsi, considérer l'interface comme révolutionnaire conduit à confondre l'idée de « tournant » avec celle de « nouvelle ère dans laquelle les anciennes règles n'ont plus cours »¹⁴⁰ : l'interface de notre époque n'est qu'un simple « tournant » ou une « simple variation », mais en aucun cas le signe d'une nouvelle ère.

1.3.2. Critique de l'« époque »

La seconde critique porte sur l'idée même d'« époque » : il ne saurait être question de penser l'interface relativement à celle-ci. Alors que la première critique remettait en cause l'idée selon laquelle l'interface n'est propre qu'à une seule époque, cette seconde critique remet en cause le rapport entre « interface » et « époque ». Justifier l'intérêt de penser l'interface selon la catégorie d'époque est incorrect pour plusieurs raisons. Selon nous, l'interface *trouble* la notion même d'époque, au sens où

¹³⁶ B. HOOKWAY, *Interface, op. cit.*, p. 110 ; notre traduction.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 112.

¹³⁸ « Cela nous empêche de percevoir la nature pourtant éphémère et ordinaire des tendances “révolutionnaires” en question » (E. MOROZOV, *Pour Tout Résoudre, Cliquez Ici. L'aberration du solutionnisme technologique, op. cit.*, p. 46).

¹³⁹ *Id.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 48.

elle remet en cause la pureté et l'évidente transparence de cette dernière. Si, comme le fait remarquer François Dagognet dès 1994, le trouble « naît de ce qu'un corps étranger en envahit un autre »¹⁴¹, à l'image d'une eau troublée qui, une fois le fond de son lit remué, perd de sa limpidité, alors l'interface, tel un corps étranger, vient troubler l'idée même d'époque. Elle est l'« autre » qui contamine le « même », et l'altérant, remet en cause une conception « excessivement fixiste » du « même »¹⁴². Etymologiquement, le verbe « troubler »¹⁴³ est issu du latin *turbulare*, lui-même dérivé de *turbulus* « trouble »¹⁴⁴, formé du croisement de deux adjectifs dérivés de *turba* « agitation de la foule » et de sens voisin : l'un est *turbidus* qui qualifie une personne ou une chose agitée, bouleversée, confuse ; l'autre, *turbulentus* qui s'applique à ce qui est remuant et qui a donné turbulent. « Troubler », d'abord verbe intransitif, signifie « devenir brouillé » en parlant des yeux, du temps, puis de l'esprit. Puis, en tant que verbe transitif, « troubler » signifie « empêcher les fonctions mentales de quelqu'un de s'exercer normalement » et « interrompre ou gêner désagréablement le déroulement de quelque chose », puis « rendre moins pur un (milieu) » et « altérer l'équilibre, l'ordre de quelque chose ». Soutenir que l'interface trouble l'époque signifie donc qu'elle remet en cause la pureté même de cette notion, et partant empêche ou altère sa compréhension normale.

En cela, il y a une dimension éminemment positive de la fonction *troublante* de l'interface. Comme le signale Dagognet, s'il est indéniable que « nous avons besoin de définitions nettes et de repères fixes (aussi bien dans l'espace que dans le temps), nous devons aussi les affiner, en changer (donc révoquer les anciens) »¹⁴⁵, chose rendue possible par le trouble. Le caractère troublant de l'interface permet ainsi au premier abord de repenser la notion d'époque. En ce sens, comme le souligne Dagognet, le trouble a une certaine positivité quant à la pensée¹⁴⁶ ou à la connaissance en général¹⁴⁷. Cependant,

¹⁴¹ F. DAGOGNET, *Le trouble*, Paris, Les Empêcheurs de penser rond, 1994, p. 7.

¹⁴² Parlant du vivant, Dagognet écrit : « nous nous proposons de mettre en lumière l'envers de la vie, dans la mesure où elle n'évite pas l'instabilité ni le mélange : l'«autre» y contamine «le même» ; ce constant tremblement, ce flottement devraient déranger les doctrines préférentiellement, excessivement fixistes » (*Ibid.*, p. 41).

¹⁴³ *Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « troubler », p. 3967.

¹⁴⁴ *Id.*, entrée « trouble », p. 3966.

¹⁴⁵ F. DAGOGNET, *Le trouble, op. cit.*, p. 11. De même dans la *Conclusion* de ce même ouvrage : « nous nous soucions moins des problèmes psychiatriques que du «trouble en général», qui naît lorsque les êtres ou les choses se fondent et nous privent de nos propres instruments définitionnels, à l'égal de cette eau remuée dans laquelle remonte alors la sédimentation qui la brouille. Nous ne savons plus délimiter et disposer » (*Ibid.*, p. 193-194).

¹⁴⁶ « La conscience ne surgit qu'au milieu de conflits qu'il lui faut trancher. Elle devra, tôt ou tard, chasser

cette même positivité est immédiatement bornée puisque, soit il lui reconnaît un certain danger¹⁴⁸, soit une fonction correctrice des catégories rationnelles trop rigides¹⁴⁹, soit la part d'« ombre »¹⁵⁰ irréductible, car constitutive du monde même¹⁵¹, mais qui doit sans arrêt être encadrée, mise en ordre, rationalisée¹⁵². Or face à cette ambiguïté et ambivalence du trouble¹⁵³ caractéristique de l'interface, et qui ne ferait que redéfinir l'époque, nous pouvons soutenir une autre conception, pleinement positive,

l'insupportable contradiction qui la mine. On ne pense que dans la difficulté : l'idée ne se précède pas ; elle ne se lève que pour apaiser un drame » (F. DAGOGNET, *Le trouble, op. cit.*, p. 9).

¹⁴⁷ « L'impur, l'atypique, l'incomplet, le mêlé comptent finalement plus que le cas "idéal", rare et théorique. La physico-chimie descriptive a bien su reconnaître l'existence de ces zones : loin d'y perdre ses assurances ou ses principes de constitution, elle a renouvelé ceux-ci ; elle a aidé à revoir la carte du monde, ses diverses provinces ; elle en a tiré d'heureuses applications » (*Ibid.*, p. 39-40).

¹⁴⁸ Le trouble « soulève à travers ce remue-ménage notionnel sans fin, de graves problèmes à la fois sociaux et aussi psychologiques, de l'amertume, des réticences et de l'incompréhension » (*Ibid.*, p. 11). De manière encore plus explicite, Dagognet écrira : « Nous n'avons cessé de mettre en évidence le danger des immixtions et des empiètements, notamment ceux qui nous privent d'un espace de vie intérieure, personnelle et protégée, et que le juriste ne parvient ni à empêcher ni à sanctionner, d'autant moins que la technique moderne répand les moyens de diffuser et de déborder toutes les limites, comme d'effacer nos marques traditionnelles. Rien ne semble pouvoir résister à cet invasif » (*Ibid.*, p. 194).

¹⁴⁹ « Nous n'annonçons d'ailleurs pas le déclin ni la mort des systèmes : il ne faut que les corriger sans trêve » (F. DAGOGNET, *Le trouble, op. cit.*, p. 52). « Nous ne pouvons vivre dans l'univers où nous entrons que dans la mesure où nous savons le cartographier et l'organiser. Mais il faudra aussi sans trêve renouveler nos grilles : les disciplines expérimentales et juridiques vont dans cette direction ; elles structurent, en même temps que, par leurs révisions, elles nous aident à saisir cette diversité en elle-même périlleuse » (*Ibid.*, p. 171).

¹⁵⁰ « Outre que nous appelons surtout à revoir les cloisonnements et les clivages, nul n'est mieux placé pour comprendre la fragilité des grilles que celui qui les a posées et valorisées. Pourquoi ? Parce que la conscience des limites accompagne comme son ombre la vraie connaissance » (F. DAGOGNET, *Le trouble, op. cit.*, p. 20).

¹⁵¹ « Le trouble qu'il faut vaincre n'en repose pas moins dans les choses mêmes : la confusion gît au fond d'elles-mêmes, avant de gagner éventuellement et de confondre les esprits. Précisons vite que nous ne nous en lamentons pas : le monde brille par ses superpositions, ses discordes ou ses écarts. Il nous donne le spectacle "d'un peu tout dans tout", le brassage » (*Ibid.*, p. 52-53).

¹⁵² Dagognet a une conception essentiellement rationaliste pourrions-nous dire du trouble puisqu'il le pense selon les critères de la rationalité (principe d'identité, de non-contradiction, du tiers-exclu) : « nous traitons essentiellement de contradictions entre des données incompatibles » (*Ibid.*, p. 8) ; « tout notre effort a consisté à dresser le bilan des antinomies et des vastes "déconstructions". Nous cherchons aussi les éventuelles solutions susceptibles de nous tirer de ces imbroglios » (*Ibid.*, p. 20).

¹⁵³ Tels sont des derniers mots qui clôtent l'ouvrage de Dagognet : « finalement, nous concluons par l'éloge du trouble, que nous cherchons aussi à réduire, sinon à vaincre – ce qui explique, une fois de plus, comme il se doit, sa propre nature ambiguë sur laquelle vient buter l'analyse » (F. DAGOGNET, *Le trouble, op. cit.*, p. 194).

qui remettrait en cause le projet de définir l'époque, c'est-à-dire de la poser de manière finie, telle une essence stable et unitaire¹⁵⁴.

Ce faisant, l'interface participe, de ce que Judith Butler écrivait son *Introduction* de 1999 à *Trouble dans le genre*, une « crise ontologique »¹⁵⁵. Si dans les études de Butler, la notion de trouble porte « sur le devenir gay ou lesbienne » ou sur « la peur de perdre sa place dans le système de genre »¹⁵⁶, nous étendons son champ d'application à celui d'époque. De même, à l'instar du *drag*¹⁵⁷, le genre est « performatif » dans la mesure où « ce que nous voyons dans le genre comme une essence intérieure est fabriquée à travers une série ininterrompue d'actes »¹⁵⁸, de même, il n'y a pas d'essence d'une époque puisque celle-ci se *fait* et se *défait*, notamment grâce à l'*interface* (*to face*). En d'autres termes, parce que l'interface fait et défait l'époque, alors non seulement il y a un renversement de l'ordre des raisons puisqu'il ne s'agit plus de connaître l'interface pour connaître l'époque qui en serait alors sa raison essentielle, mais en outre, il y a une « crise ontologique » de la notion même d'époque qui n'existant plus de manière essentielle n'est plus nécessaire pour penser l'interface. Ainsi, justifier l'intérêt de l'interface ne requiert plus d'avoir recours à ce fondement qu'est l'époque. L'interface se défait de l'époque autant qu'elle défait l'époque.

Or, selon le *Dictionnaire historique de la langue française*¹⁵⁹, « époque » est issu du grec d'*epokhê* « point d'arrêt », « période de temps, ère » et, en astronomie, « point apparent d'un astre à son

¹⁵⁴ Ceci rejoint la note de Nancy quant à la possibilité de déterminer *une* époque, alors qu'elle est toujours relativement à d'autres époques : « qu'est-ce donc qu'une époque ? Où se joue l'unité d'un moment, d'un stade ou d'un palier ? Il n'y a jamais pure disparité hétérogène entre les pensées d'une époque, même si on sait mal en quoi elle fait "époque" (donc "une") et même s'il y a en même temps des discordances sensibles. "Une époque", ce n'est pas un consensus, mais c'est jusque dans le dissensus le plus vif une relative possibilité de renvoyer les uns aux autres » (J.-L. NANCY, « Plus d'un », dans A. Barrau et J.-L. Nancy, *Dans quels mondes vivons-nous?*, Paris, Galilée, 2011, n. 1, p. 24-25).

¹⁵⁵ J. BUTLER, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, C. Kraus (trad.), La Découverte/Poche, Paris, 2005, p. 31.

¹⁵⁶ *Id.*

¹⁵⁷ « Il ne s'agit pas dans ce livre de célébrer le *drag* comme un modèle de vérité du genre (...), mais plutôt de montrer comment le savoir naturalisé sur le genre circonscrit, préventivement et violemment, la réalité. (...) L'exemple du *drag* sert à montrer que la "réalité" n'est pas aussi fixe que nous le pensons habituellement. Son but est de dévoiler les fils ténus qui tissent la "réalité" de genre afin de contrer la violence qu'exercent (*perform*) les normes de genre » (*Ibid.*, p. 46-47).

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 36.

¹⁵⁹ *Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « époque », p. 1267.

apogée ». C'est un composé de *epi* « sur » et *okhê* « soutien, appui », de *ekhein* « tenir, avoir ». Si « époque » désigne d'abord un espace de temps, voire une période historique marquée par des événements importants », par la suite, il désignera un point fixe et déterminé dans le temps, qui sert de départ à une chronologie, permettant ainsi de faire époque. L'époque selon ce sens historique est donc clairement et distinctement délimitée par des points fixes, qui permettent d'ouvrir et de fermer une époque donnée et de la distinguer ainsi d'une autre époque. Enfin, et par extension, cette valeur de « point d'arrêt » a été employée en logique, où le terme « époque » en est venu à signifier la « suspension d'un jugement ». Ainsi, et à titre illustratif, Husserl lui confère un usage phénoménologique, où l'*epokhê* désigne une « mise entre parenthèses » ou une « mise hors de jeu »¹⁶⁰ du monde ambiant selon une délimitation déterminée¹⁶¹. Pour résumer nous dirons, avec le philosophe Bernard Stiegler, que le terme « époque », à partir de celui grec d'*epokhê*, « désigne à la fois “une période de temps, une ère, une époque”, et ce qui constitue un “arrêt”, une “interruption”, une “suspension du jugement”, un “état de doute” »¹⁶². Autrement dit le terme « époque » contient autant une dimension temporelle que logique, toutes deux ayant pour point commun l'idée de point d'arrêt.

Concernant la dimension temporelle de l'époque, nous dirons que l'interface la *trouble* au sens fort en remettant en cause les points fixes qui la délimitent. Ainsi, il n'est pas anodin que déjà Marshall McLuhan emploie le terme d'interface pour désigner la Renaissance. Selon lui, « l'interface (*interface*) de la Renaissance était la rencontre du pluralisme médiéval et de l'homogénéité et du mécanisme modernes - une formule pour le blitz et la métamorphose »¹⁶³. La Renaissance fait office d'interface entre l'époque médiévale et celle moderne, au sens où elle n'est pas à proprement parler une époque, mais plutôt une interface. Selon lui, de même que « deux cultures ou technologies peuvent, comme les galaxies astronomiques, passer l'une à travers l'autre sans collision, mais pas sans changement de configuration » ou encore, en rappelant le sens physique de l'interface, compris comme « la rencontre et la métamorphose de deux structures »¹⁶⁴, de même, la Renaissance est l'interface de ces deux

¹⁶⁰ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Tome Premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*, P. Ricoeur (trad.), Paris, Gallimard, 1950, p. 102.

¹⁶¹ Le philosophe Jean-Louis Déotte acte également ces trois acceptions du terme « époque » (J.-L. DEOTTE, *L'époque des appareils*, Paris, Léo Scheer, 2004, p. 29).

¹⁶² B. STIEGLER, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ?*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2016, p. 31.

¹⁶³ M. MCLUHAN, *The Gutenberg Galaxy. The making of typographic man*, Toronto, University of Toronto Press, 1962, p. 141 ; notre traduction.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 149 ; notre traduction.

époques. Par extension, selon McLuhan, ce qui vaut pour la Renaissance vaut également pour notre dite « époque »¹⁶⁵. Autrement dit, nous ne sommes pas à proprement parler dans une époque mais plutôt dans une « limite d'époque »¹⁶⁶, c'est-à-dire une époque qui fait office d'interface *entre* deux époques. Pour reprendre la formule de Bernard Stiegler en la limitant uniquement à son sens temporel, nous dirons alors que « nous tous autant que nous *sommes*, nous sommes *jetés* dans et par l'époque de l'absence d'époque »¹⁶⁷. L'« époque » dans laquelle nous sommes, si elle se caractérise par la notion d'interface, n'est donc pas rigoureusement une époque, puisqu'elle est dépourvue de ces points fixes. En ce sens, si l'on suit les remarques de Jean-Luc Nancy, il n'y a pas à proprement parler de commencement ou de fin¹⁶⁸ de l'époque, car « ce sont chaque fois des artefacts, des projections d'un besoin de fixer des bornes, de tenir des points fixes »¹⁶⁹. Or s'il n'y a aucun commencement ni aucune fin, alors il y a « toujours un entre-deux, toujours un passage, un milieu qui n'est pas un lieu, mais un élément où ça flotte entre un début et une fin qui n'ont jamais lieu »¹⁷⁰. L'époque dite de l'interface

¹⁶⁵ « Cette “interficialité” (*interficiality*) est la clé même de la Renaissance comme de notre vingtième siècle » (*Id.* ; Notre traduction). Il est à noter que l'on peut toutefois s'interroger sur la pertinence du néologisme élaboré par McLuhan d'« *interficiality* » et non pas simplement d'« *interfaciality* ».

¹⁶⁶ « Nous en sommes là – c'est ce qui fait notre *époque*, une époque qui ne peut se penser, en somme, que comme une limite d'époque, si une “époque” est une forme ou un aspect du “monde” » (J.-L. NANCY, *La communauté désœuvrée*, 3e édition, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1999, p. 219).

¹⁶⁷ B. STIEGLER, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ?*, *op. cit.*, p. 31.

¹⁶⁸ « Ni commencement ni fin n'existent » (F. FERRARI et J.-L. NANCY, *La fin des fins. Scène en deux actes*, Nantes, Editions Nouvelles Cécile Defaut, 2015, § 24, p. 29).

¹⁶⁹ *Id.* Ceci fait écho à la critique de la conception « réaliste » de l'époque déjà soutenue par l'Ecole des *Annales*, au profit d'une conception plus « nominaliste » comme le relate philosophe Silvia Caianiello : « La théorie de l'histoire depuis l'Ecole des *Annales* (et parfois bien avant) nous a entraînés à nous méfier d'une conception “réaliste” des époques, celles-ci apparaissant plutôt comme des entités factices recouvrant une pluralité de temps étagés et de niveaux d'expérience qu'il serait impossible d'homogénéiser dans une unité historique » (S. CAIANIELLO, « L'enjeu épistémologique de la notion d'époque entre organisme et système au XIXe siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64e année, n° 1, 1^{er} mars 2009, p. 111). Ce faisant, « plutôt que d'identifier l'ontologie des époques avec une attitude réaliste désormais insoutenable, il s'avère plus profitable de s'interroger sur la fonction heuristique de la “mise en époque” dans la stratégie d'un savoir qui, comme l'histoire, se conçoit toujours comme “science d'un changement”, et ne semble pas pouvoir se passer d'instruments pour le mesurer » (*Ibid.*, p. 112). Ainsi, selon elle, « la notion d'époque, et ses variations du début de l'âge moderne à la philosophie de l'histoire jusqu'à l'historisme allemand, se révèle dans cette perspective le sujet possible d'une histoire-problème, relative à l'émergence d'une notion qualitative de la discontinuité historique qui serait la déclinaison de la forme proprement moderne de l'expérience du temps selon Reinhart Koselleck, c'est-à-dire la temporalisation » (*Id.*). Si la notion d'époque implique nécessairement des bords qui délimitent strictement le flux historique en segment temporel, alors ces bords présupposent nécessairement une temporalité qui s'élabore elle-même historiquement.

¹⁷⁰ F. FERRARI et J.-L. NANCY, *La fin des fins. Scène en deux actes*, *op. cit.*, § 26, p. 28.

n'est donc rien d'autre que l'absence d'époque, au sens où il n'y a plus de points fixes qui ouvrent et ferment une époque. On ne peut donc pas rigoureusement soutenir, qu'avec l'interface, nous assistons, selon la formule de Blanchot qui a pour objet la bombe atomique, à un « changement d'époque »¹⁷¹. Cette absence d'époque n'est qu'une *interface* où tout se passe *entre* fin et commencement, « dans le “et” de “la fin et le commencement” », c'est-à-dire dans cet *entre* qui n'est qu'« une station, une halte, un point d'inflexion » qui n'est « ni fin ni commencement »¹⁷². Cela ne signifie pas qu'il n'y ait plus d'époque, mais seulement que l'époque dite de l'interface n'est pas rigoureusement une époque, puisqu'elle se situe *entre* deux époques. Ainsi, l'époque comprise comme interface ne désigne plus un fait historique clairement et distinctement délimité. Plus encore, nous comprenons également qu'il n'y a d'époque qu'à la condition qu'il y ait un « entre-deux », un « passage » ou un « milieu » préalable, c'est-à-dire une époque-interface¹⁷³. C'est cette dernière en tant qu'*interface* qui *fait (to face)* une époque et *défait* une autre époque. Par conséquent, l'époque ne se fait ou ne se défait que par la médiation de cette époque-interface. Plus encore, soutenir que l'époque est celle de l'interface nous conduit à rester dans ce trouble, dans ce présent troublant où passé et avenir ne sont plus aussi clairement distincts qu'auparavant¹⁷⁴.

Quant à la dimension logique de l'époque, nous soutiendrons qu'elle n'est désormais plus possible en raison de ce que Bernard Stiegler nomme la « disruption ». Selon lui, la disruption constituée par le système technique numérique constitue une *epokhê*, dans la mesure où elle est une « suspension de toutes les façons antérieures de penser, qui s'étaient élaborées par l'appropriation de changements antérieurs de systèmes techniques »¹⁷⁵. Le présupposé explicite de Stiegler est qu'une époque se

¹⁷¹ M. BLANCHOT, « Sur un changement d'époque : l'exigence du retour », Paris, Gallimard, 1969, p. 394-418. Il est à noter que la pensée de Bernard Stiegler se place explicitement dans la perspective de Blanchot (B. STIEGLER, *La technique et le temps*, *op. cit.*, p. 17, 21).

¹⁷² F. FERRARI et J.-L. NANCY, *La fin des fins. Scène en deux actes*, *op. cit.*, § 63, p. 50.

¹⁷³ Ceci rejoint en partie la critique ainsi que l'alternative que formule Jean-Louis Déotte à l'égard d'une pensée de l'époque : « Une pensée de l'époque entendue comme événement en arrive à dissoudre l'histoire dans une sorte de brouillard où les choses du passé sont indistinctes et peu dignes d'intérêt, au mieux préposées au Purgatoire, au pire à l'Enfer. Nous proposerons au contraire une véritable philosophie de l'histoire qui sera donc nécessairement une histoire du milieu, parce qu'il faut toujours partir du milieu » (J.-L. DEOTTE, *L'époque des appareils*, *op. cit.*, p. 43).

¹⁷⁴ D. J. HARAWAY, *Staying With the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016, p. 1.

¹⁷⁵ B. STIEGLER, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ?*, *op. cit.*, p. 34. Erich Hörl, commentant la position de Stiegler quant à l'« absence d'époque », écrit : « l'absence d'époque – tel est le nom de la

défini par un certain rapport dynamique entre un système technique et un système social : « un changement de système technique engendre toujours d’abord un désajustement entre ce système technique et ce que Bernard Gille appelle les systèmes sociaux, qui étaient “ajustés” au système technique précédent, et qui formaient en cela et avec lui une “époque” – mais où le système technique comme tel s’oubliait. (...) Lorsque se produit un changement de système technique – au sens où Bertrand Gille l’entend -, l’époque au sein de laquelle il prend sa source s’achève. (...) Mais la *nouvelle époque* n’émerge que lorsque, à l’occasion de ces conflits, et du fait de la perte de prégnance des savoirs et pouvoirs de vivre, faire et concevoir de l’époque précédente, de nouvelles façons de penser, de nouvelles façons de faire et de nouvelles façons de vivre prennent forme »¹⁷⁶. Il suit de là qu’« une époque se produit toujours à travers un double redoublement épokhal »¹⁷⁷ qu’il convient d’entendre de la manière suivante : d’une part, l’époque ne se produit qu’en deux temps, c’est-à-dire par l’*epokhê* technique et l’*epokhê* des savoirs comme forme de vie et de pensée ; d’autre part, cette nouvelle époque constituée par ces deux temps se redouble et relègue dans le passé ce qui les a engendrés, constituant ainsi le passé à proprement parler ; enfin, c’est par ce double redoublement que s’établit fermement et précisément une époque¹⁷⁸. Or, dans le cas de la disruption, c’est-à-dire d’une *epokhê* disruptive, celle-ci « ne donne absolument pas lieu au second temps, ni à *aucune pensée* », mais à l’inverse, « elle ne donne lieu qu’à un *vide absolu de la pensée* »¹⁷⁹. Autrement dit, selon lui, ladite révolution numérique ne rend pas possible une nouvelle *epokhê* des savoirs, puisque « les comportements comme *façons de vivre* sont remplacés par des *automatismes* et des *addictions* »¹⁸⁰. Ainsi, face aux automatismes et aux addictions déterminés par le système technologique numérique, aucune époque à proprement parler ne peut se constituer, caractérisant en cela le propre de l’*epokhê* disruptive : « *dans la disruption, le second temps du double redoublement épokhal ne se produit*

dévastation causée par la disruption absolue qui parachève le nihilisme technologique de l’être dans la disruption. Nous vivons dans l’impossible époque de l’absence d’époque, du déficit d’époque (*Epochenfehl*) où tout ce qui pourrait prendre consistance, et ainsi former une époque, est désormais voué à l’échec » (E. HÖRL, « La pensée du suspens. Mélancolie et politique dans le sans-époque », A. Lacoue-Labarthe (trad.), dans J.-L. Nancy (éd.), *Amitiés de Bernard Stiegler*, Paris, Galilée, 2021, p. 61.

¹⁷⁶ B. STIEGLER, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ?*, op. cit., p. 32-33.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 34.

¹⁷⁸ *Id.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸⁰ *Id.*

pas »¹⁸¹. Par conséquent, si la disruption est « l'époque de l'absence d'époque »¹⁸², alors l'interface ne permet pas de penser et de constituer une époque. L'interface *défait* toute possibilité d'époque en raison de son appartenance au système numérique. Mais en même temps, parce qu'elle ne saurait se réduire au système numérique, alors elle est également ce qui rend possible le fait de *faire* époque, au sens de ce qui donne à penser l'époque et à constituer une nouvelle époque, non plus de manière fixe et stable, mais de manière trouble.

En réduisant l'interface à notre époque, nous devenons incapables non seulement de justifier l'intérêt pour penser l'interface, mais également de penser l'époque autant que l'interface elle-même. Non pas qu'il n'y ait pas d'interfaces dites numériques, mais ce qu'on présente comme la révolution numérique capte voire monopolise la totalité du sens de l'interface, rendant ainsi impossible toute pensée philosophique de l'interface. Sous ces conditions, celle-ci interfère quant à la compréhension du sens de l'interface. En ce sens, penser philosophiquement l'interface implique de *s'écarter* de l'approche factuelle ou médiale, qui ne la considère que comme le *medium* propre d'une époque donnée. Il convient alors d'effectuer *un pas de côté* et de substituer à la question de l'époque celle de l'*actualité*. Par « actualité », nous entendons à la suite de Michel Foucault, commentant *Qu'est-ce que les Lumières ?* de Kant, pas seulement le « présent » ou le « maintenant », mais ce qui « dans le présent, fait sens actuellement pour une réflexion philosophique »¹⁸³. Autrement dit, il ne s'agit pas de penser l'interface relativement à une époque historique donnée, à savoir le présent, mais de la considérer relativement à l'*actualité*¹⁸⁴, c'est-à-dire comme « le porteur et le signe d'un processus qui concerne la

¹⁸¹ *Id.*

¹⁸² *Id.*

¹⁸³ M. FOUCAULT, « "Qu'est-ce que les Lumières ?", Magazine littéraire, n°207, mai 1984, pp. 35-39. (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France) », dans *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001, p. 1499.

¹⁸⁴ Si le « présent » n'est pas l'« actualité », alors une philosophie de l'*actualité* de l'interface se distinguera d'une philosophie du *présent* de l'interface qui peut alors prendre trois formes selon Michel Foucault : « on peut représenter le présent comme appartenant à un certain âge du monde, distinct des autres par quelques caractères propres, ou séparé des autres par quelque événement dramatique » ; « on peut aussi interroger le présent pour essayer de déchiffrer en lui les signes annonciateurs d'un événement prochain. On a là le principe d'une sorte d'herméneutique historique » ; « on peut également analyser le présent comme un point de transition vers l'aurore d'un nouveau monde » (M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? "What is Enlightenment ? (Qu'est-ce que les Lumières ?)", in Rabinow (P.), éd. The Foucault Reader, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50 », dans *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001, p. 1382-1383).

pensée, la connaissance, la philosophie »¹⁸⁵. Présent et actualité se distinguent dans la mesure où, alors que le présent est une catégorie du temps et partant de l'histoire, l'actualité est fondamentalement anhistorique, au sens où elle renvoie à l'origine, c'est-à-dire à ce qui fait sens. En ce sens, il est légitime de soutenir que le passé puisse être paradoxalement actuel malgré son apparente « inactualité », puisqu'il est passé et n'est en aucun sens présent : l'actualité du passé réside alors dans sa capacité à déborder la limite historique passée pour faire sens dans le présent. A l'inverse, le présent peut être inactuel dans la mesure où cela ne fait pas sens : le présent n'est alors compris que comme fait historique ou histoire factuelle à constater, mais dénué de tout sens. Par conséquent, approcher philosophiquement l'interface en termes d'actualité conduit ainsi à interroger la philosophie elle-même. L'interface est ainsi dite actuelle dans la mesure où elle interroge « le sens, la valeur, la singularité philosophique »¹⁸⁶. Une philosophie de l'interface n'a alors d'intérêt que dans la mesure où l'interface problématise la philosophie elle-même, c'est-à-dire interroge son *sens*. A la différence d'une approche médiale qui étudie historiquement l'interface sous ses deux faces, technique et culturelle, une approche philosophique fait de l'interface un problème qui interroge le sens de la philosophie elle-même. Penser philosophiquement l'interface implique donc de s'écarter d'une étude historique et médiale de l'interface pour s'intéresser à ce qu'il y a de problématique dans la philosophie, à savoir son sens lui-même¹⁸⁷. Par conséquent, une philosophie de l'interface se caractérise par l'attention qu'elle porte au sens, que celui-ci concerne ici l'interface comme objet particulier de la philosophie, ou plus généralement la philosophie elle-même. Une philosophie de l'interface a donc pour finalité d'interroger le *sens* de l'interface, et en retour celui de la philosophie.

Mais si l'interface est le lieu privilégié pour une « régénération » de la philosophie, Simondon ne précise pas positivement ni en quoi consiste cette « régénération », ni en quoi celle-ci va régénérer la philosophie. Soutenir que la philosophie ait désormais à se soucier des interfaces dans la mesure où elles rompent avec des disciplines prédéfinies, c'est une chose, il en est une autre que de déterminer les effets de ce nouvel objet sur la philosophie elle-même. Si Simondon soutient que les interfaces permettent à la philosophie de se régénérer, il manque cependant de préciser la nature de cette régénération. Si les interfaces se situent *entre* les disciplines, faut-il en déduire que la philosophie ait

¹⁸⁵ M. FOUCAULT, « Dits et Ecrits, tome 2 », *op. cit.*, p. 1499.

¹⁸⁶ *Id.*

¹⁸⁷ C'est la raison pour laquelle Michel Foucault propose de distinguer « une philosophie analytique de la vérité en général » d'une « pensée critique qui prendra la forme d'une ontologie de nous-mêmes, d'une ontologie de l'actualité » (*Ibid.*, p. 1506-1507).

également à se situer dans cet *entre* ? Mais n'est-ce pas risquer de déplacer la philosophie en lui-faisant perdre sa position traditionnelle comme discipline ayant pour objet l'*être* ou ses domaines qu'elle aurait pour tâche de conceptualiser ? En décentrant la philosophie de l'être et du concept, peut-on encore soutenir un propre de la philosophie ?

2. Philosophie et sens

Gérard Chazal ouvrait son ouvrage *Interfaces* par les mots suivants : « une des questions fondamentales à laquelle toute interrogation philosophique finit par conduire est probablement celle du sens »¹⁸⁸. Jean-Luc Nancy soutient des propos qui vont dans le même sens : « il y a une manie, ou comme on voudra la nommer (paranoïa, mélancolie, obsession), du sens, et qui hante la philosophie »¹⁸⁹. Dans un autre registre, Jean-Michel Salanskis constatait lui aussi que « l'affaire du sens est l'affaire de la philosophie ». Il précisait aussitôt que « la philosophie ne fait jamais autre chose que s'enquérir de cela qui intervient indubitablement dans le champ des choses humaines, *pour en demander le sens* »¹⁹⁰. Autrement dit, le sens de la philosophie est le sens lui-même, au sens où, l'objet qui donne un sens à la philosophie n'est autre que le sens : le sens de la philosophie est donc la philosophie du sens. En d'autres termes, la philosophie n'a de sens, c'est-à-dire n'est comprise comme philosophie qu'à la condition qu'elle s'interroge spécifiquement sur le sens.

Comme le fait remarquer Salanskis, il y a là une « circularité contestable »¹⁹¹. En effet, d'une part, n'est-ce pas là présupposer le sens au sens, et donc risquer une régression à l'infini, rendant tout discours philosophique aporétique, et partant dénué de sens ? D'autre part, n'est-ce pas établir un rapport hiérarchique entre la philosophie et le sens, soit en soumettant le sens à la philosophie (le sens est celui de la philosophie), soit, inversement, en soumettant la philosophie au sens (le sens de la philosophie présuppose déjà que le sens soit une condition antérieure) ? Nous ne nions nullement cette circularité, et nous assumons en cela ce que Jean-Michel Salanskis nomme le « programme » d'une « *philosophie du sens* »¹⁹².

2.1. Approche du sens

Si le sens de la philosophie est d'être une philosophie du sens, il s'agit d'entrer dans le cercle du sens où se joue la philosophie elle-même. Cela ne signifie pas qu'il s'agisse d'*entrer* dans le sens lui-même, comme on entrerait dans un objet ou un lieu préalablement posé, mais d'entrer dans le *cercle* du sens,

¹⁸⁸ G. CHAZAL, *Interfaces. Enquêtes sur les mondes intermédiaires*, Seyssel, Editions Champ Vallon, 2002, p. 9.

¹⁸⁹ J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, *op. cit.*, p. 128.

¹⁹⁰ J.-M. SALANSKIS, *Sens et philosophie du sens*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 21.

¹⁹¹ *Id.*

¹⁹² *Id.*

dans la mesure où la philosophie (sujet) du sens implique déjà qu'elle soit la philosophie (objet) du sens. Autrement dit, par-delà les distinctions sujet/objet, actif/passif, etc. qui impliquent nécessairement une extériorité et une indépendance des termes dont il est question, il s'agit au contraire de concevoir que philosophie et sens s'impliquent mutuellement. Salanskis écrit ainsi : « sujet de l'enquête sur ce qu'il en est du sens, [la philosophie] est en même temps l'objet d'une définition de soi qui "découle" pour ainsi dire de l'exercice même de cette enquête »¹⁹³. Par conséquent, entrer dans le cercle du sens, c'est reconnaître que sens et philosophie se co-définissent réciproquement et relationnellement, et qu'il ne s'agit pas de les concevoir comme deux entités extérieures et indépendantes l'une à l'autre.

De cette relation circulaire, il s'ensuit que l'un et l'autre ne se définissent jamais totalement, mais seulement *s'approchent* mutuellement. La relation entre la philosophie et le sens ne se pensent pas alors sur le mode d'un sujet et d'un objet préalablement posés une fois pour toute. La circularité de leur relation a pour effet qu'ils s'approchent au sens où, selon l'étymologie d'approcher, *appropriare*, dérivé de *prope* « près, au près, près de », ils s'avancent *près de* l'un et l'autre, sans se saisir totalement. Dans cette approche, une distance est maintenue et entretenue, condition de la singularité de l'un et l'autre. Abolir cette même séparation conduit nécessairement à nier dans un même geste la philosophie et le sens. Par conséquent, la philosophie approche le sens, et inversement : approcher signifie qu'il y a une attention portée sur la distance qui sépare la philosophie du sens en vue de les préserver l'un et l'autre. Approfondissant la thématique de l'approche, Jean-Luc Nancy fait la remarque suivante : « l'approche, c'est ce qui vient au bord, à même, c'est ce qui s'approche jusqu'à toucher »¹⁹⁴. Selon lui, approcher ne consiste pas à toucher, mais plutôt à « toucher au but » selon l'expression, c'est-à-dire à rester au bord. A la différence de la limite qui en elle-même n'est rien¹⁹⁵, le bord est « la limite elle-même, non pas en tant que ligne d'épaisseur nulle, mais en tant que face, abord, allure et aspect de l'étant délimité » : « sur le bord, la limite est quelque chose ou quelqu'un »¹⁹⁶. Approcher ne consiste donc pas à aborder ou déborder le bord pour toucher, mais à rester sur le bord, dans une proximité qui maintient les parties en présence. L'approche est en ce sens

¹⁹³ *Ibid.*, p. 22.

¹⁹⁴ J.-L. NANCY, « L'approche », dans *Le poids d'une pensée, l'approche*, Strasbourg, La Phocide, 2008, p. 119.

¹⁹⁵ J.-L. NANCY, « Rives, bords, limites (de la singularité) », *op. cit.*, p. 130.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 132.

« l’approche de cela qui reste hors d’atteinte »¹⁹⁷, de telle sorte que le sens et la philosophie sont hors d’atteinte l’un par rapport à l’autre.

2.1.1. Difficultés de l’approche du sens

Mais penser le rapport entre philosophie et sens selon le concept d’approche pose plusieurs difficultés. La première difficulté porte sur la pertinence de l’*approche* elle-même. Si « approcher » consister à rester à distance et tenir la distance, alors le sens est nécessairement distant de la philosophie, de telle sorte qu’il semble impossible, voire contradictoire de proposer une philosophie *du* sens si celui-ci est hors d’atteinte. Une philosophie du sens implique que ce dernier soit accessible, sans quoi cela n’aurait aucun sens de philosopher sur ce qui est inaccessible. Or, il y a là un présupposé tacite, à savoir que l’approche est seulement négative, au sens où elle signe un échec, à savoir celui de l’appropriation. Selon ce présupposé, approcher le sens signifie alors échouer à se l’approprier, et donc le perdre. Cependant, contre cette acception implicite, l’approche ne consiste ni dans la perte, ni dans l’appropriation. Au contraire, l’approche doit se penser comme *accès*, c’est-à-dire *entre* ceux-ci¹⁹⁸. Les défenseurs de l’approche comme appropriation admettent implicitement que le sens soit un être doté d’un propre (*proprius*), « qui n’appartient qu’à soi, que l’on ne partage pas avec d’autres », et qui rend ainsi possible soit son appropriation, soit sa perte, à l’instar d’une chose, d’un lieu ou d’un état. Or, si l’on suit les propos de Jean-Luc Nancy, « l’être, s’il y en a, on ne l’approche pas, on le heurte ou on le saisit, on le détruit, on le contourne – mais avec lui, point de proximité »¹⁹⁹. Autrement dit, concevoir le sens comme un être conduit à nier toute relation d’approche au profit de celles d’appropriation ou de perte. A l’inverse, c’est parce que le sens n’est pas un être, qu’il est approchable, c’est-à-dire au sens où il s’approche, sans que le « il » du « il s’approche » désigne un quelconque être, mais plutôt au sens où « ça » s’approche. Comme l’écrit de manière lapidaire Jean-Luc Nancy : « on approche

¹⁹⁷ J.-L. NANCY, « L’approche », *op. cit.*, p. 120.

¹⁹⁸ Jean-Luc Nancy reconnaît explicitement la synonymie entre l’*approche* et l’*accès* lorsqu’il écrit : « c’est pourquoi l’approche est toujours l’approche de cela qui reste hors d’atteinte : ou bien de cela qui, une fois atteint, se révèle n’être rien d’autre que cela : l’atteinte, oui l’accès, c’est-à-dire encore l’approche » (*Id.*). Ainsi, si ce qui vaut pour l’accès vaut également pour l’approche, alors les propos de Nancy sur l’accès valent aussi pour l’approche qui se situe donc ni du côté de la perte, ni du côté de l’appropriation : « tout se passe peut-être exactement entre la perte et l’appropriation : ni l’une, ni l’autre, et pas non plus l’une et l’autre ni l’une dans l’autre, mais beaucoup plus bizarrement, beaucoup plus simplement que ça » (J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 32).

¹⁹⁹ J.-L. NANCY, « L’approche », *op. cit.*, p. 120.

toujours ce qui n'est pas »²⁰⁰. Autrement dit, c'est parce que le sens n'est pas qu'il peut être approché. Approcher le sens conduit donc à s'en approcher de manière infinie. L'infini de l'approche n'est pas potentiel, au sens d'un indéfini qui n'en finit pas, mais au sens d'un infini actuel : « ce n'est pas une distance toujours progressivement mais sans fin réductible »²⁰¹. Au contraire, l'approche maintient « un écart toujours infiniment présent »²⁰². Par conséquent, l'approche du sens ne consiste pas à nier l'écart qui sépare la philosophie du sens, mais à l'entretenir, seule condition possible de son approche.

La seconde difficulté qui découle de la première tient à la signification du mot « sens » : en quel sens entendons-nous « sens » ? Soutenir que le « sens » n'est pas, au sens où il n'est pas un être, cela ne présuppose-t-il pas déjà une signification implicite du terme de « sens », qui à terme conduit au risque d'une régression infinie ? Autrement dit, s'agit-il de chercher le sens essentiel, ou l'essence du sens, qui fonderait toutes ses acceptions ? Si oui, comment accéder à cette essence du sens si ce n'est en ayant déjà recouru à tous les sens du sens ? Si non, ne faut-il pas penser que le sens du « sens » est dénué de toute essence ? Selon cette dernière hypothèse, peut-on encore parler de « sens » ? Jean-Luc Nancy remarque à cet égard que si l'étymologie du mot « sens » n'est pas claire, « il est constant que le mot se rattache à une famille sémantique où l'on trouve d'abord, en irlandais, en gotique ou en haut-allemand, les valeurs du mouvement, du déplacement orienté, du voyage, du “tendre vers” »²⁰³. Ainsi, selon lui, il signifie, « le processus de se-porter-vers-quelque-chose »²⁰⁴. De cette première signification, il en déduit que le sens se distingue de la vérité. Alors que « la vérité est l'être-*tel*, ou plus exactement, elle est la qualité de la présentation de l'être tel en tant que tel », le sens « est le mouvement de l'être-à, ou l'être en tant que *venue* en présence, ou encore, en tant que transitivité, en tant que passage à la présence – et du même coup, en tant que passage *de* la présence »²⁰⁵. En d'autres termes, là où la vérité désigne l'être en tant que *tel*, « dans son essence ou dans l'essence en général »²⁰⁶, le sens au contraire désigne « l'être *en tant qu'être* en tant que l'action du verbe “être”,

²⁰⁰ *Id.*

²⁰¹ *Ibid.*, p. 121.

²⁰² *Id.*

²⁰³ J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, *op. cit.*, p. 25.

²⁰⁴ *Id.*

²⁰⁵ *Id.*

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 26.

c'est-à-dire l'être qui "fait" venir à la présence »²⁰⁷, mais qui n'est pas lui-même un être à présenter, plus encore dans sa vérité. De manière synthétique, alors que la vérité a pour objet l'être en tant que *substantif*, le sens renvoie à l'être en tant que *verbe transitif*. Par conséquent, le sens diffère de la vérité dans la mesure où il ne se fixe pas dans une quelconque essence. Au contraire, il se présente, c'est-à-dire il passe à la présence. Puisque le sens est « envoi et écart »²⁰⁸, alors il ne s'agit pas d'en énoncer la vérité du sens au travers d'un mot ou d'un concept qui en désignerait son essence : le sens n'est pas, au sens où il n'est pas un être, et par extension, il ne relève pas de l'être. Ce n'est qu'à cette condition que « le sens peut être déterminé dans sa vérité : comme la *différence de la vérité même* »²⁰⁹. Mais dans le même temps, cela implique que le sens ne saurait totalement et absolument s'écarter de la vérité : le sens est alors « la *différence de la vérité même* »²¹⁰. Ainsi, « le sens et la vérité s'entr'appartiennent autant qu'ils s'écartent l'un de l'autre, et cet écart lui-même donne la mesure de leur entr'appartenance »²¹¹. Tentant une analogie, Jean-Luc Nancy propose l'analogie selon laquelle la vérité serait à la sémantique, ce que le sens serait à la syntaxe, en précisant cependant aussitôt que « la syntaxe enchaîne, s'enchaîne, s'entraîne et s'emporte à *travers* les ponctuations sémantiques – et que celles-ci, à leur tour, ne valent qu'à être entraînées de l'une à l'autre, de l'une en l'autre, et au-delà de l'autre encore »²¹². En d'autres termes, si le sens se distingue de la vérité, il reste qu'il ne se présente qu'à *travers* la vérité, c'est-à-dire à travers la signification, sans qu'il se confonde avec elle. Traversant la signification autant que la vérité, le sens tout à la fois s'écarte de celles-ci, et se présente désormais non plus immédiatement, mais médiatement.

La troisième difficulté découle de la précédente, et concerne la *présence* même du sens : si le sens ne se présente désormais qu'*au travers* de la vérité et de la signification, peut-on encore soutenir que

²⁰⁷ *Id.*

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 28.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 29. Rappelons la définition que donne Jacques Derrida dans *Marges* de la *différence* par rapport à la *différence* : « Dans une conceptualité et avec des exigences classiques, on dirait que "différence" désigne la causalité constituante, productrice et originaire, le processus de scission et de division dont les différents ou les différences seraient les produits ou les effets constitués. » (J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972, p. 9). Mais, afin d'éviter toute réification de la différence, il précise un peu plus loin : « cela ne veut pas dire que la différence qui produit les différences soit avant elles, dans un présent simple et en soi immo­difié, in-différent. La différence est l'"origine" non pleine, non-simple, l'origine structurée et différante des différences. Le nom d'"origine" ne lui convient donc plus. » (*Ibid.*, p. 12).

²¹⁰ J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, *op. cit.*, p. 29.

²¹¹ *Id.*

²¹² *Ibid.*, p. 30.

celui-ci *est présent* ? Une présence médiatisée peut-elle être encore une présence ? Plus encore, n'est-ce pas contradictoire avec l'idée selon laquelle, spontanément, le sens est présent immédiatement ? Si la présence contient implicitement l'idée d'immédiateté, alors soutenir une présence médiée, voire médiatisée n'est-ce pas contradictoire ? Si l'en est ainsi, tout projet d'une philosophie du sens n'est-il pas impossible, puisqu'il implique une séparation, et donc une médiation pour la combler, entre le sens (objet) et la philosophie (sujet) ? Comme le soutient Gérard Chazal, « immédiatement le sens n'est pas l'objet d'une quête ; il est donné primitivement comme une évidence immédiate »²¹³. Or, si « le sens habite les choses, autant qu'il nous habite »²¹⁴, alors toute interrogation philosophique sur celui-ci est le signe de son absence, de son « abandon »²¹⁵, voire de ce que Jan Patočka nommait au siècle dernier, la « crise du sens »²¹⁶. Cette expression, comprise comme l'éclatement, voire le nihilisme du sens, trouve son origine historique dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*²¹⁷, ouvrage écrit par son maître Edmund Husserl au début du XX^e siècle, et qui soutenait une remise en cause, par la technique du sens donné par le sujet transcendantal. Cette crise semble trouver dans le numérique une nouvelle actualité, dès lors que celui-ci se définit, selon Bruno Bachimont, comme un ensemble de signes dépourvus de sens²¹⁸. Selon ce dernier, le numérique se caractérise par une « ascèse du signe, où la numérisation revient à s'abstraire de toute signification pour se rapporter à une pure manipulation mécanique sur des signes dépourvus de sens »²¹⁹. Par « ascèse du signe », il désigne la double caractéristique des signes numériques d'être d'une part, « définis indépendamment les uns des autres », et d'autre part, de ne posséder « en eux-mêmes aucune

²¹³ G. CHAZAL, *Interfaces, op. cit.*, p. 9.

²¹⁴ *Id.*

²¹⁵ J.-L. NANCY, *Le Sens du monde, op. cit.*, p. 11.

²¹⁶ J. PATOČKA, *La crise du sens. Tome 1. Comte, Masaryk, Husserl*, Bruxelles, Ousia, 1985, p. 19-37.

²¹⁷ E. HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, G. Granel (trad.), Paris, Gallimard, 2004.

²¹⁸ Sur ce point que nous développerons ultérieurement, nous nous permettons de renvoyer essentiellement aux travaux suivants de Bruno Bachimont : B. BACHIMONT, « Signes formels et computation numérique : entre intuition et formalisme », dans H. Schramm, L. Schwarte et J. Lazardzig (éd.), *Instrumens in Art and Science. On the Architectonics of Cultural Boundaries in the 17th Century*, Berlin/New York, Walter de Gruyter Verlag, 2008 ; B. BACHIMONT, *Le Sens de la technique, op. cit.* ; B. BACHIMONT, « Numérique et manipulation : la constitution technique des connaissances », dans G. Chazal (éd.), *Le numérique en débat. Des nombres, des machines et des hommes*, Editions Universitaires de Dijon, Dijon, 2017, p. 11-28.

²¹⁹ B. BACHIMONT, *Le Sens de la technique, op. cit.*, p. 156.

signification particulière »²²⁰. Jean-Michel Salanskis abonde en ce sens lorsqu'il écrit : « la révolution informationnelle ne consiste-t-elle pas simplement en la « transcription » de toute notre vie sociale, de ses normes et de ses usages, dans la syntaxe et le lexique nouveaux du computationnel ? »²²¹. Autrement dit, cette « révolution informationnelle » ne nous écarte-t-elle pas du sens immédiat par la « transcription » en signes numériques qu'elle opère ? Selon Salanskis, la dimension révolutionnaire de cette transcription se caractérise par la conjugaison de trois phénomènes révolutionnaires. Premièrement, cela consiste « dans l'émergence d'un nouveau type de support – le support numérique - pour toute espèce d'information »²²² : l'information est désormais inscrite dans un nouveau support qui est de nature numérique. Deuxièmement, tous les contenus informationnels sont traités par le calcul, suite aux travaux de logique des années 1930 élaborés par Gödel, Church et Turing. Le développement du traitement calculatoire, insignifiant en lui-même, favorise alors le sentiment d'« un triomphe du *non-sens* de la logique du “résulter” sur celle du sens de l'expression »²²³. Troisièmement, la révolution informationnelle est aussi une révolution technique dans la mesure où elle est une « nouvelle sorte de technique », au sens où elle est « un nouveau mode de la technique, susceptible de modifier en profondeur toute espèce d'artefact et la fabrication de toute espèce d'artefact »²²⁴. Cette nouvelle technique se manifeste par le fait qu'elle « ajoute des fonctions computationnelles » ou qu'elle « convertit au mode computationnel » certaines fonctions des artefacts produits jusqu'à présent par l'industrie²²⁵. Par conséquent, selon Salanskis, cette révolution informationnelle composée des trois nouveautés que sont celle du *support*, celle du *calcul* et enfin celle de la *technique*, remet en cause

²²⁰ *Ibid.*, p. 155.

²²¹ J.-M. SALANSKIS, *Le Monde du computationnel*, Paris, Encre Marine, 2011, p. 33-34. Cette citation clôt une analyse sur la légitimité des différentes acceptions du terme *révolution* dans l'expression « révolution informationnelle ». Après s'être demandé si cette révolution devait être pensée selon le modèle de la révolution scientifique, industrielle, culturelle et enfin surréaliste, il en vient à s'interroger sur la possibilité qu'elle soit au final une « révolution du langage », à savoir celle du calcul. Même si elle n'est pas que calculatoire, dans la mesure où il lui adjoint les aspects liés au support et à la technique, il conclut en la définissant de la manière suivante : la révolution informationnelle « est liée à ce qu'elle met le plus clairement en avant, les supports numériques et les procédures computationnelles, mais ceux-ci traversent les langages, les modes perceptifs, les techniques et les sciences : c'est-à-dire, il faut le reconnaître la totalité des voies et styles expressifs de la vie humaine socialisée. (...) Nous avons ainsi plus qu'une révolution des institutions ou des mœurs : une révolution des modes de manifestations de l'ethos en général, comme une onde de choc qui bouleverse ses modalités fondamentales, éthiquement antérieures à toute institution à proprement parler » (*Ibid.*, p. 40).

²²² J.-M. SALANSKIS, *Le Monde du computationnel*, *op. cit.*, p. 36.

²²³ *Ibid.*, p. 37.

²²⁴ *Ibid.*, p. 39.

²²⁵ *Id.*

l'acception traditionnelle du sens comme présence immédiate, donc évidente. Ce faisant, c'est parce que le sens ne se présente désormais plus de manière évidente que l'interrogation philosophique sur le sens fait alors sens.

2.1.2. Mutations du sens

Or, comme le remarque Jean-Luc Nancy, « le regret d'un sens absent fait encore sens »²²⁶. Autrement dit, et paradoxalement, l'absence de sens fait encore sens. Cette absence n'est pas le signe négatif d'un savoir positif sur le sens, et partant de son appropriation ou de sa perte. Certes, il peut y avoir derrière ce regret à la fois « tous les risques de l'attente de sens (...) avec les pièges redoutables que peut tendre une telle demande (sécurité, identité, certitude, philosophie comme distributrice de valeurs, de visions du monde, et, pourquoi pas, de croyances ou de mythes) », et dans le même temps un savoir « d'un sens qui précède tous les sens, et qui nous précède, prévenant et surprenant à la fois »²²⁷. Mais, ce regret ne doit pas tant être compris comme la disparition du sens, mais plutôt comme son *déplacement* ou sa *mutation*. Le terme « mutation » provient étymologiquement de *mutare* qui signifie « déplacer, changer, modifier ». Par mutation, entendons d'abord avec Jean-Luc Nancy, « changement profond, voire complet »²²⁸. Ce dernier précise immédiatement que le terme de « mutation », « c'est plus que "transformation" et même que "métamorphose" »²²⁹, car « c'est ce qui arrive spontanément (comme on dit) dans des ensembles génétiques où un gène disparaît, change de place, etc. »²³⁰. Alors que les termes « transformation » et « métamorphose » désignent « à la fois la force qui permet à tout vivant de s'étaler simultanément et successivement sur plusieurs formes et le souffle qui permet aux formes de se relier entre elles, de passer l'une dans l'autre »²³¹, le terme « mutation » désigne quant à lui qu'il n'est pas un processus de variation de formes. Alors que la *métamorphose* présuppose une continuité dans la forme qui change, la mutation présuppose au contraire une *discontinuité* entre la

²²⁶ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 19.

²²⁷ J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, *op. cit.*, p. 11.

²²⁸ J.-M. GARRIDO, « Phraser la mutation : entretien avec Jean-Luc Nancy », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 42, 1^{er} novembre 2017, p. 15.

²²⁹ Il est vrai que Nancy semble parfois indiquer un rapport de synonymie entre ces termes comme lorsqu'il écrit : « il s'agit en vérité de comprendre à quel point quelque chose se fait : quelle mutation profonde est en train, quelle métamorphose décisive de l'histoire du monde ou des mondes (des plurivers cosmiques, poétiques, pratiques, théoriques, spirituels) » (J.-L. NANCY, *Que faire ?*, Paris, Editions Galilée, 2016, p. 16).

²³⁰ J.-M. GARRIDO, « Phraser la mutation », *op. cit.*, p. 15.

²³¹ E. COCCIA, *Métamorphoses*, Paris, Payot & Rivages, 2020, p. 20.

forme antérieure et la forme ultérieure. Dans la *mutatio*, la forme ne devient pas une autre forme, telle une variation à partir d'une forme originelle, mais une forme autre, qui s'altère en devenant autre. La forme diffère ainsi d'elle-même, au sens où elle *s'écarte* d'elle-même en se déplaçant. Les déplacements opérés par la mutation ne sont pas les transformations de la métamorphose car ils sont des « ruptures, réinscriptions dans un système hétérogène, mutations, écarts sans origine »²³². Autrement dit, il y a dans le terme de « mutation », l'idée d'un écart qui a pour effet une rupture entre les formes. En cela, le sens de mutation est commun avec celui de révolution, car tous les deux partagent cette même idée de rupture, voire de nouveauté²³³. Toutefois, parce que la *révolution* désigne le mouvement par lequel le point de retour coïncide avec le point de départ, alors elle se distingue de la mutation. Au contraire, « mutation ne signifie ni retour, ni abandon, ni laisser-faire. Cela engage de l'imprévu et de l'imprévisible, cela excède donc les possibles déjà repérés. Cela expose certainement à l'impossible, c'est-à-dire à ce qui défie toute identification, toute reconnaissance, toute assimilation »²³⁴. Par conséquent, la mutation s'écarte de tout modèle préalable, « excédant » en cela les possibles repérés. Elle procède ainsi par *dé-coïncidence*, selon l'expression de François Jullien, au sens où elle « permet de se tenir hors de l'adéquation enfermant en un monde, comme de l'accord enlisant en un soi »²³⁵, et donc d'*ex-ister*, au sens de « se tenir hors »²³⁶. Parler de « mutation du sens » consiste donc à indiquer que « quelque chose se fait », et plus précisément que le sens se fait, et se faisant, se défait de ce qu'il était. En cela, la « mutation du sens » n'est pas une « révolution du sens » car « le mot "révolution" a de manière assez étrange un sens à la fois fort, de rupture et d'inauguration, et faible puisqu'au fond tout nous apparaît comme l'avancée d'un grand

²³² J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 256.

²³³ C'est la raison pour laquelle Jean-Michel Salanskis « hésite » quant au choix du terme pour « catégoriser » la nouveauté de la dite « révolution informationnelle », comme l'illustre cette longue citation : « pour désigner le surgissement du nouveau, nous avons une série de mots, comme mutation, rupture, évènement, avènement et révolution justement, mais nous ne savons pas exactement ce qui recommande l'un plutôt que l'autre selon les cas, ni non plus lequel de ces mots dit le plus la radicalité. Lorsqu'on dit "révolution informationnelle", cela semble en tout cas être dans le but de dire une radicalité : la question est donc de savoir si le mot *révolution* remplit adéquatement son office en l'occurrence. Peut-être la question n'est pas bonne. Avant de singer à l'abandonner, pourtant, enregistrons encore un symptôme de ce sentiment de mutation radicale qui est le nôtre » (J.-M. SALANSKIS, *Le Monde du computationnel*, op. cit., p. 42).

²³⁴ J.-L. NANCY, *Que faire ?*, op. cit., p. 17. Il illustre cette idée avec l'exemple suivant : « pas plus que ces Romains nous ne pouvons pressentir la nature ni la direction d'une mutation dont pourtant nous ne pouvons pas ne pas éprouver au moins des frémissements, même des secousses et souvent en vérité des convulsions » (*Ibid.*, p. 94).

²³⁵ F. JULLIEN, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Paris, Le Livre de Poche, 2020, p. 10.

²³⁶ *Ibid.*, p. 16.

mouvement commencé par les Grecs et le logos »²³⁷. La *mutation du sens* consiste donc à s'écarter de manière paradoxale de la première mutation opérée par la philosophie grecque.

Plus encore, l'idée de *mutation* a été initialement formulée pour la première fois par Edmund Husserl lorsqu'il écrit qu'« avec l'apparition de la philosophie grecque et sa première élaboration dans la forme d'une idéalisation cohérente du nouveau sens d'infinité, s'accomplit de ce point de vue une *mutation* qui ne s'arrêtera pas, et qui finalement entraîne dans son sillage toutes les idées de la finitude, et du même coup, l'ensemble de la culture spirituelle et de son humanité »²³⁸. Autrement dit, selon Husserl, la philosophie grecque opère une *première mutation* dans la mesure où elle adopte une « *nouvelle sorte d'attitude* à l'égard du monde-ambiant »²³⁹. Elle se pense comme « science universelle, science du tout du monde, de l'uni-totalité de tout l'étant »²⁴⁰, distincte en cela du devenir mondain ambiant. La philosophie en tant que science du tout se distingue ainsi des sciences particulières qui n'ont pour objet qu'une partie de l'être, voire de l'être-en-devenir. Parce que le tout n'est pas une chose réelle dans l'espace²⁴¹, alors il est une idée infinie qui norme l'existence humaine autant dans sa spiritualité individuelle que sa vie collective. L'homme est désormais orienté vers cette idée d'infini qui fait office d'horizon, et qui doit désormais être comprise comme Idée. Il se détourne alors du réel au profit de l'idéal, de telle sorte que « c'est seulement chez les Grecs que nous trouvons un intérêt vital universel ("cosmologique") sous la forme essentiellement nouvelle d'une attitude purement "théorique", et chez eux aussi seulement en tant que forme de communauté dans laquelle cet intérêt déploie ses effets pour des raisons intrinsèques, la communauté essentiellement nouvelle des philosophes et des savants »²⁴². Cet intérêt théorique a pour effet de considérer chaque but comme étant seulement relatif, car passager et transitoire vers un nouveau but, toujours plus élevé, et ce dans une tâche infinie. Autrement dit, l'idée en tant qu'Idée devient la vérité inconditionnelle à

²³⁷ J.-M. GARRIDO, « Phraser la mutation », *op. cit.*, p. 16. De même : « l'ouverture de l'infini dans le fini a été la mutation décisive du monde antique. L'infini s'est ouvert en deux : l'interminable et l'absolu » (J.-L. NANCY, *Que faire ?*, *op. cit.*, p. 18).

²³⁸ E. HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 358. Nous soulignons.

²³⁹ *Ibid.*, p. 355. Par « attitude », Husserl entend « un style fermement établi par l'habitude dans la vie de la volonté, avec les orientations volontaires ou les intérêts qui s'y trouvent prescrits, ainsi que les buts finaux, les prestations culturelles, dont le style d'ensemble se trouve donc prescrit du même coup » (*Ibid.*, p. 360).

²⁴⁰ E. HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 355.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 356.

²⁴² *Ibid.*, p. 359.

laquelle se rattache toutes les vérités factuelles et relatives. Ces dernières n'ont de sens que relativement à l'Idée qui leur donne un sens au sens de direction et d'intention. Chaque science doit s'efforcer de tendre infiniment vers cette Idée infinie portée par la philosophie en tant que science de l'Idée. Par conséquent, grâce à cette dernière, non seulement l'existence grecque *mute* par l'introduction de cet horizon infini, mais également toute l'humanité, produisant ainsi « une perpétuelle mutation dans la forme d'une historicité nouvelle »²⁴³. Comme le résume Juan-Manuel Garrido, « le surgissement de la philosophie et de la science grecques est la mutation irréversible qui fait entrer l'Idée de ce qui ne mute plus, de ce dont l'histoire consiste dans son raffinement infini »²⁴⁴. Par conséquent, le sens *mute* une seconde fois, au sens où il s'écarte de la première mutation, celle de l'Idée, initiée par la philosophie grecque. En cela, « il y a mutation »²⁴⁵, et si elle n'est pas la première dans l'histoire, à l'inverse, « c'est la première qui se sait comme telle avec autant d'acuité, parce qu'elle succède à une longue habitude d'histoire prévue, anticipée, visée dans sa réalisation »²⁴⁶.

Or, comme le remarque Jean-Luc Nancy, « les mutations ne se connaissent pas toujours elles-mêmes comme des effondrements »²⁴⁷. Autrement dit, la mutation ne se sait pas elle-même mutation, au sens où elle ne se sait pas directement et immédiatement mutation. Dans la mesure où elle est rupture, elle ne peut s'appréhender que par ses *effets*, c'est-à-dire de manière indirecte et médiate : « [les mutations] ne peuvent pas se connaître, même si elles éprouvent des frissons, des craquements, des secousses »²⁴⁸. Or, le premier effet de la mutation est « un changement de peau »²⁴⁹. Penser la mutation en termes de « peau », c'est non pas penser directement la mutation en elle-même, mais de manière analogique, c'est-à-dire sur le mode de la peau. Ce faisant, de même que la peau est constituée de trois couches, de même, cette formule nous enjoint à proposer trois interprétations quant au sens de cette *seconde mutation* du sens.

²⁴³ *Ibid.*, p. 356.

²⁴⁴ J.-M. GARRIDO, « La mutation infinie du sens », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 42, 1^{er} novembre 2017, p. 123.

²⁴⁵ J.-L. NANCY, *Que faire ?*, *op. cit.*, p. 16.

²⁴⁶ *Id.*

²⁴⁷ J.-L. NANCY, « Pour aborder (Du monde et de la singularité) », dans J.-C. Bailly, J.-M. Garrido et Jean-Luc Nancy, *La Peau fragile du monde*, Paris, Editions Galilée, 2020, p. 154.

²⁴⁸ *Id.*

²⁴⁹ *Id.*

La première couche, que l'on peut nommer *épidermique*, nous conduit à reconnaître que nous nous écartons de l'idée selon laquelle le sens est une Idée au profit d'une autre acception. Celle-ci n'est pas celle d'une autre Idée, car ce serait contradictoire avec le sens même de la mutation comprise comme écart. Autrement dit, le sens rompt avec l'idée d'Idée pour se penser de manière autre. La mutation du sens signifie donc d'abord le déplacement d'une première acception du sens en tant qu'Idée vers une autre acception.

Selon la seconde couche dite *dermique*, la mutation du sens concerne le sens en tant que sens. Le sens mue au sens où il perd une première peau, c'est-à-dire une première signification au profit d'une nouvelle. Il s'agit alors d'*exposer* les diverses significations du mot sens dont il va s'écarter en le posant à l'extérieur. Ce n'est qu'à la condition de les *ex-poser* explicitement, que la mutation du sens en tant qu'écart pourra alors avoir lieu.

Enfin, selon la troisième et dernière couche dite *hypodermique*, le sens est d'abord affaire de peau, au sens où le sens est peau. Parler de « mutation du sens », c'est donc reconnaître non seulement un déplacement du sens du terme « sens », mais également son altération en le concevant désormais comme peau. Il ne s'agit alors plus seulement de l'exposer, mais bien de l'*expeauser*²⁵⁰ au sens de le poser comme peau. Le terme « peau » ne désigne cependant pas un type d'être ou de réalité que l'on nomme « peau », car ceci aurait pour effet de réifier et de réduire de manière incohérente le sens à la peau. Par « peau », entendons avec Jean-Luc Nancy non pas ce qui « n'enveloppe pas un ensemble d'organes », mais ce qui « développe la présence au monde que ces organes entretiennent »²⁵¹. Au contraire, la peau ici n'est pas tant un organe que ce qui *expose* autant qu'elle *expeause*²⁵², car elle est « le lieu de passage, de transit et de transport, de trafic et de transaction »²⁵³.

Ainsi, nous commencerons d'abord par *exposer* le sens en tant que sens. Pour cela nous traverserons diverses régions du dit « sens », qui chemin faisant, nous fera prendre conscience que celui-ci ne se trouve ni au terme de la traversée, à la manière d'une sortie ou d'un objectif qui en ferait alors un objet

²⁵⁰ Nous empruntons ce néologisme à Jean-Luc Nancy qui joue sur l'homophonie ex-po-sition/ex-peau-sition notamment dans J.-L. NANCY, *Corpus, op. cit.*, "Expeausition", p. 31-34 .

²⁵¹ J.-L. NANCY, « Pour aborder (Du monde et de la singularité) », *op. cit.*, p. 144.

²⁵² « C'est pourquoi cet organe excède l'ordre propre de l'organisme : il n'assure pas une fonction à l'intérieur d'un système autonome : il expose (on peut écrire en français "il expeause") cette autonomie à tous les dehors possibles » (*Ibid.*, p. 145).

²⁵³ *Ibid.*, p. 147.

parmi d'autres, ni dans une de ces dites régions particulières, mais dans la traversée elle-même, c'est-à-dire *entre*. Autrement dit, énoncer le sens de l'interface nous conduira à soutenir que son sens n'est pas dans ce qu'elle *est* ou dans une *région* ou *position* particulière, mais se passe *entre*. Ce faisant, cela nécessitera d'élaborer dans un second temps une philosophie dite prépositionnelle qui soit à même d'appréhender la nature de cet *entre*. Par la suite, une fois celle-ci exposée, nous serons à même d'explicitier les opérations de l'*entre* entre préposer et médier, caractérisant le sens de l'interface. Enfin, si l'*interface* est une figure de l'*entre*, nous exposerons ses modalités spécifiques, révélant en cela ce que *fait* l'*interface* au sens. Ce n'est qu'au terme de cette traversée que nous serons alors en mesure de rendre compte de la mutation du sens en tant que peau, qui doit alors être comprise de manière analogique.

2.1.3. Régions du sens

Comme le signale Jean-Michel Salanskis, penser philosophiquement le sens n'est pas sans « plusieurs malentendus »²⁵⁴. Le premier malentendu concerne ce qu'il nomme une « interprétation maximaliste »²⁵⁵ du sens, où par *sens* il est question du « sens de la vie ». Cette locution désigne tout à la fois le sens de la condition humaine relativement à la mort, ainsi que le sens dans toutes les tâches et aspects de notre vie quotidienne. Cette philosophie du sens qui oscille entre une perspective « globale », celle de la vie tragique, et une perspective « locale »²⁵⁶, celle de nos moindres faits et gestes au quotidien, manque cependant le *sens*. En effet, cette approche maximaliste ne prend pas tant pour objet le sens lui-même que la possibilité pour la *vie* d'avoir ou non un sens. En d'autres termes, elle n'interroge pas tant la nature du sens, que l'éventualité d'attribuer ou non à la vie un sens.

Contre cette approche, Jean-Michel Salanskis propose alors trois autres interprétations non maximalistes du sens qui seront autant de *régions* philosophiques, « suivant lequel la philosophie se particularise comme philosophie de l'art ou des mathématiques par exemple »²⁵⁷. En fonction de ces régions, le sens sera alors compris comme *sens de*, mais non sens en lui-même²⁵⁸.

²⁵⁴ J.-M. SALANSKIS, *Sens et philosophie du sens, op. cit.*, p. 9.

²⁵⁵ *Id.*

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 12.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 27.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 19. Nous précisons cependant immédiatement que nous nous éloignerons de la position de Jean-

La première interprétation, et donc la première région, est issue de la *philosophie analytique* du langage comprise comme philosophie du langage. Par *philosophie du langage*, entendons l'interrogation sur la fonction et l'essence du langage qui « tient pour acquis et non problématique le “fait” que l'usage du langage donne cours à du sens »²⁵⁹. Considérant que le langage est évidemment le lieu du sens, la philosophie du langage se limite principalement à un travail descriptif qui vise à « saisir à même la chose linguistique les conditions du *faire sens* et d'en cerner les opérations, les fonctionnements typiques, plutôt que de décider philosophiquement du concept de sens »²⁶⁰. Il reviendra alors à la philosophie analytique²⁶¹ d'interroger cette évidence du sens, et de chercher les raisons du *faire sens* du langage. Autrement dit, la philosophie analytique prend comme point de départ le sens comme sens *du* langage.

Selon elle, le langage est *sensé* si les propositions énoncées satisfont leurs conditions de vérité. Autrement dit, ce qui fait sens dans le langage n'est autre que les conditions de vérité elles-mêmes. Le sens d'une proposition est sa vérité comprise comme sa dénotation, c'est-à-dire comme le fait de se référer à un état du monde qui soit vérifiable. Si au sein du courant de la philosophie analytique, il convient de reconnaître l'alternative initiée par le second Wittgenstein²⁶² des *Recherches philosophiques*²⁶³ qui considère la signification pas seulement de manière sémantique, mais également pragmatique dans la mesure où elle est affaire de « jeux de langage », c'est-à-dire d'usages au sein de formes vie données, il revient à Frege²⁶⁴, notamment à partir de son article *Sens et dénotation*²⁶⁵, d'avoir posé les fondements de cette position. Ainsi, selon Frege, les deux expressions célèbres « Étoile du matin » et « Étoile du soir » ont deux significations distinctes, mais dénotent le même objet

Michel Salanskis pour qui, la troisième interprétation, celle issue principalement de la philosophie lévinassienne, est la seule apte à proposer une philosophie du sens en tant que tel. Selon nous, cette troisième région ou interprétation, reste tributaire d'une approche du sens comme sens *de*, et non du sens comme sens *entre*.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 14-15.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 15.

²⁶¹ Loin de nous l'objectif d'exposer de manière exhaustive la philosophie analytique, mais seulement de l'introduire brièvement sous l'angle du sens. Outre les auteurs classiques (Frege, Quine, Wittgenstein...), on pourra lire P. ENGEL, *La dispute : Une introduction à la philosophie analytique*, Paris, Editions de Minuit, 1997 qui se demande en quoi cette philosophie dite analytique se distingue de la philosophie tout court.

²⁶² Nous pouvons joindre également des auteurs comme John L Austin ou encore John Searle.

²⁶³ L. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, F. Dastur et al. (trad.), Paris, Gallimard, 2014.

²⁶⁴ Nous pouvons associer les travaux du premier Wittgenstein, mais également ceux de Bertrand Russell ou encore de Rudolf Carnap.

²⁶⁵ G. FREGE, « Sens et dénotation », C. Imbert (trad.), dans *Ecrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971.

du monde, à savoir « Vénus ». Le sens d'une proposition désigne sa dénotation, c'est-à-dire ce qui est dénoté, et auquel on peut attribuer une valeur de vérité qui est soit vraie, soit fausse. Ainsi, il est vrai que la proposition « Étoile du matin » désigne « Vénus », et non un autre corps céleste. Le sens se distingue en outre, d'une part, de la signification comprise comme l'expression linguistique (« Étoile du matin » ou « Étoile du soir »), et d'autre part, de la représentation comprise comme le contenu mental que chacun peut se faire de l'emploi des expressions « Étoile du matin » ou « Étoile du soir ». Par conséquent, chercher le sens d'une proposition requiert de considérer que le langage naturel est non seulement confus, mais aussi source d'erreurs puisqu'il peut énoncer des propositions dénuées d'un sens dénotatif. La philosophie analytique s'efforcera alors de retraduire le langage naturel en langage formel, dénué de toute connotation ambiguë, justifiant en cela le projet d'une idéographie²⁶⁶ et qui donnera naissance à la logique contemporaine. Par conséquent, la philosophie analytique théorise le sens à partir d'une théorie de la vérité, et ce faisant, manque le sens en le réduisant à la vérité.

La seconde interprétation est celle développée par, ce que Jean-Michel Salanskis nomme, la *philosophie de l'être*. Selon cette perspective, le sens n'est pas le sens *du* langage, mais le sens *de* l'être. Le sens est ainsi pensé à partir *de* l'être et non pour lui-même. Comme le rappelle très justement Jean-Michel Salanskis, une philosophie de l'être est à première vue une métaphysique au sens pré-kantien : elle est « une théorie générale des choses qui sont, dégageant les propriétés qui s'attribuent aux choses en tant simplement qu'elles sont, les relations entre ces propriétés, et, idéalement, les jugements de connaissance sur les choses fondés sur leur caractère d'étants »²⁶⁷. Cette métaphysique ne désigne cependant pas à proprement parler une philosophie de l'*être* dans la mesure où elle n'a pour objet que des *étants* auquel le sujet devra s'ajuster²⁶⁸. Il faudra alors attendre la révolution copernicienne opérée par la *Critique de la raison pure*²⁶⁹ de Kant pour que l'étant soit toujours et déjà structuré par le sujet transcendantal. Ce faisant, si l'étant est indépendant du sujet en tant que noumène, il apparaît comme phénomène pour le sujet relativement aux intuitions sensibles et aux catégories de l'entendement. Ce que le sujet trouve dans le phénomène est alors ce qu'on appellera le

²⁶⁶ G. FREGE, « Que la science justifie le recours à une idéographie », C. Imbert (trad.), dans *Ecrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971.

²⁶⁷ J.-M. SALANSKIS, *Sens et philosophie du sens, op. cit.*, p. 31.

²⁶⁸ En cela cette philosophie dite de l'*être* devrait être renommée plus rigoureusement une philosophie de l'*étant*.

²⁶⁹ E. KANT, « La Critique de la Raison Pure », A. J.-L. Delamarre et F. Marty (trad.), dans *Œuvres Philosophiques Tome 1 Des premiers écrits à La Critique de la Raison Pure*, Paris, Gallimard, 1980.

sens de cet étant²⁷⁰. Selon cette perspective, « ce que nous appelons *sens*, c'est ce qui caractérise non pas ce qui est réputé par nous être, mais la façon dont nous nous rapportons à lui »²⁷¹. Le sens n'est pas dans l'étant lui-même, mais dans le *se rapporter à*, c'est-à-dire dans la relation que nous avons à son égard. Parce que l'étant en tant que phénomène nous apparaît *comme* ceci ou cela, alors l'étant n'est jamais un pur donné, mais se modalise selon la relation de jugement que nous entretenons avec lui. Le sens devient ainsi contingent, car relatif aux diverses modalités transcendantales de notre rapport à lui.

Ce faisant, le sens en tant que le *se rapporter à* sera poursuivi par la phénoménologie husserlienne. Si Husserl suspend, c'est-à-dire met entre parenthèses, l'attitude naturelle que nous avons naïvement avec les choses de notre environnement qui nous les fait considérer comme existantes grâce à l'*epoché*²⁷², c'est pour révéler un « résidu phénoménologique », à savoir l'essence de la conscience comme « conscience transcendantale »²⁷³, comprise comme conscience *de* quelque chose²⁷⁴. Autrement dit, à côté des choses mondaines reconnues naturellement, Husserl révèle une autre région de l'être, à savoir le flux de la conscience intime, qui est alors orienté sur l'être dans la mesure où le concept d'intentionnalité est le « concept de départ et de base absolument indispensable au début de la phénoménologie »²⁷⁵. Le sens est alors ce qui est *visé* dans les vécus intentionnels²⁷⁶ qui sont orientés ou non vers les choses intramondaines.

Bien qu'il ait rompu avec la phénoménologie husserlienne qui concevait le phénomène comme ce qui est visé par la conscience, au lieu de le comprendre comme un ce-qui-se-montre-de-soi-même, et qui partant se retire dans ce qui se montre, réorientant en cela la phénoménologie vers l'herméneutique²⁷⁷

²⁷⁰ J.-M. SALANSKIS, *Sens et philosophie du sens*, op. cit., p. 40.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 44.

²⁷² E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Tome Premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*, op. cit., § 32 "L'epoché phénoménologique".

²⁷³ *Ibid.*, p. 108.

²⁷⁴ *Ibid.*, § 36, § 84.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 287.

²⁷⁶ *Ibid.*, § 124.

²⁷⁷ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, op. cit., § 7.

au sens « d'élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique »²⁷⁸, Heidegger reste fidèle à l'idée selon laquelle le sens est le sens *de* l'être. D'une part, il engage une réflexion sur la signification du mot *être* depuis *Etre et Temps*²⁷⁹ jusqu'à son *Introduction à la métaphysique*²⁸⁰. D'autre part, il analyse les conditions et les modalités par lesquelles un étant est pourvu d'un sens. Ainsi, à la lecture du paragraphe 32 de *Être et Temps*, il définit le sens de la manière suivante : « quand un étant de l'intérieur du monde est dévoilé avec l'être du Dasein, c'est-à-dire quand il aboutit à l'entente, nous disons qu'il a *sens* »²⁸¹. Il précise immédiatement : « Mais entendu, pris à la rigueur, n'est pas le sens, c'est au contraire l'étant, à moins qu'il ne faille dire l'être »²⁸². Autrement dit, ce n'est pas tant le sens qui est entendu que l'être lui-même. La question du sens est subordonnée à celle de l'être. Quant au sens, selon Heidegger, il est un existentiel du *Dasein*²⁸³, dans la mesure où il est une structure constituant son existence²⁸⁴. Parce que le *Dasein* est ouvert au monde, alors cela lui assure une entente au monde, comprise comme ce qui ménage ses rencontres avec les étants²⁸⁵. Sans cette entente préalable, les étants seraient dénués de signification, car ils seraient dépourvus de tout renvoi. Grâce à l'entente, le Dasein renvoie l'étant à un ce-en-vue-de-quoi qui lui assure alors la rencontre avec l'étant en question. Le caractère relationnel de ces rapports de renvoi constitue la signification. Par extension, la *significativité* désigne alors « l'entière de rapport dans laquelle baigne cette animation en signification »²⁸⁶. Chaque étant est alors entendu en sa possibilité selon « un panorama de significativité dont les rapports de renvoi sont le cadre que s'est d'avance fixé la préoccupation en tant qu'être-au-monde »²⁸⁷. Or, si le sens est « l'armature existentielle formelle de l'ouverture inhérente à l'entendre »²⁸⁸, alors il n'y a de sens que dans le renvoi soit au « panorama de

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 65.

²⁷⁹ Rappelons à cet égard les trois préjugés du sens de l'être : L'« être » est le concept « le plus général », le concept « être » est indéfinissable, l'« être » est le concept qui va de soi (*Ibid.*, § 1).

²⁸⁰ M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, G. Kahn (trad.), Paris, Gallimard, 1980.

²⁸¹ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, *op. cit.*, p. 197.

²⁸² *Id.*

²⁸³ *Id.*

²⁸⁴ *Ibid.*, § 4.

²⁸⁵ *Ibid.*, § 18.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 125.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 197.

²⁸⁸ *Id.*

significativité » préalablement donné dans lequel s'insère chaque étant que nous rencontrons, soit à la projection du *Dasein* vers une de ses possibilités, soit enfin à l'insensé, ce « défi au sens » où l'être de l'étant vient « buter, pour ainsi dire, contre l'être »²⁸⁹ du *Dasein*. Par conséquent, selon Heidegger, il n'y a sens qu'à la condition de presupposer une ouverture et une entente préalables du *Dasein* au monde. Le sens se structure de manière « multiscalaire »²⁹⁰ selon les renvois concernés. Reste qu'à terme, selon Heidegger, l'horizon de réflexion sur le sens n'est autre que celui du sens de être, dont le *Dasein* est « l'étant qui chaque fois déjà se rapporte en son être à ce sur quoi porte le questionnement dans cette question »²⁹¹.

Enfin, la troisième et dernière interprétation est celle soutenue par, ce que Jean-Michel Salanskis nomme, la *philosophie de l'altérité*, et qui trouve dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas ses principales raisons. Contre l'idée selon laquelle le sens serait le sens du langage, et donc des significations, ou le sens de l'être, Lévinas soutiendrait, selon Salanskis, que le sens en tant qu'orientation indique « un élan, un hors de soi vers l'*autre que soi* alors que la philosophie tient à résorber tout Autre dans le Même et à neutraliser l'altérité »²⁹². Le sens n'est pas la multiplication des significations culturelles, car il est ce qui leur donne leur signifiante : les significations requièrent un sens unique, un « sens des sens »²⁹³, unité primordiale, dont elles en seraient l'éclatement. Toutefois, il ne s'agit pas de confondre le sens avec la signification dite « économique »²⁹⁴. Cette dernière pose un sens unique sous la multiplicité des significations où les « significations "sérieuses", réelles, dites en termes scientifiques » sont « orientées par les besoins et, d'une façon générale, par l'économie »²⁹⁵. Or, non seulement cette signification « économique » n'est qu'une signification culturelle parmi d'autres, mais en outre, elle tend à résorber toute l'équivocité des besoins au profit d'une intention qui ne procède plus de ces mêmes besoins²⁹⁶. Ce faisant, pour échapper à ce cercle vicieux entre signification culturelle et sens unique, il convient, selon Lévinas, de penser le sens comme « un mouvement allant

²⁸⁹ *Id.*

²⁹⁰ J.-M. SALANSKIS, *Sens et philosophie du sens*, *op. cit.*, p. 63.

²⁹¹ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, *op. cit.*, p. 39.

²⁹² E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, p. 42.

²⁹³ *Ibid.*, p. 40.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 35.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 36.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 37.

hors de l'identique, vers un Autre qui est absolument autre »²⁹⁷. Autrement dit, il n'y a de sens qu'« en tant qu'orientation absolue vers l'Autre »²⁹⁸. Contre l'idée d'un sens unique où les besoins du sujet sont orientés vers lui-même, Lévinas oppose un « Désir de l'Autre » ou un « Désir d'Autrui » qui remet en cause la primauté du Moi. Autrui²⁹⁹, parce qu'« il n'est ni une signification culturelle, ni un simple donné », est « sens primordialement », dans la mesure où « par lui seulement un phénomène tel qu'une signification s'introduit, de soi, dans l'être »³⁰⁰. Autrui se manifeste par la présence de la nudité de son visage, perçant en cela toutes les significations culturelles, et nous interpelle éthiquement. Le sens n'est plus alors affaire d'intentionnalité, à la manière de la phénoménologie husserlienne, mais bien de responsabilité à l'égard d'Autrui.

Toutefois, ces trois interprétations ou régions du sens ont ceci de commun qu'elles conçoivent le sens comme sens *de* (sens *du* langage, sens *de* l'être, sens *d'* autrui), et non le sens en lui-même. Autrement dit, parce qu'elles rapportent le sens à autre chose que lui-même, le manquent : le sens n'est pas tant pensé en tant que tel, mais seulement en rapport avec autre chose que lui-même, à savoir le langage, l'être ou autrui. Nous entendons alors proposer une quatrième interprétation, qui ne serait cependant pas tant appréhendée comme une quatrième région philosophique qui la rapporterait à une énième entité autre que lui-même, que comme une interprétation qui entend approcher le sens comme *entre*. Une philosophie du sens ne doit pas considérer d'abord une région unifiée particulière (le langage, l'être, autrui), pour ensuite en énoncer ou non le sens adéquat : ce serait là toujours penser le sens relativement à autre chose que lui-même et le minorer relativement à ce dont il en est le sens, et qui en aurait alors la primauté et la prévalence. Ainsi, pour penser le sens en tant que sens, il convient d'une part de ne pas admettre de régions préalablement données, et d'autre part, de considérer que le sens, si l'on poursuit l'analogie topologique, est la région commune à toutes les autres régions. Cela nécessite que soit alors remis en cause l'idée que le sens soit nécessairement le « sens *de* ». Pour ce faire, il s'agit tout d'abord de se défaire de l'idée qu'il y aurait une *unité* de sens du mot sens : soutenir l'unité

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 43.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 45.

²⁹⁹ Il n'est pas question ici pour nous d'interroger les différentes expressions d'Emmanuel Lévinas pour nommer Autrui comme « absolument autre » (E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1971) ou « autrement qu'être » (E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 2004), et ses effets quant à sa conceptualisation du sens. Nous nous limiterons uniquement dans notre perspective au texte *Humanisme de l'autre homme*.

³⁰⁰ E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, p. 50.

du sens conduit à reproduire implicitement l'unité des régions dont il en serait alors le sens. Mais si le sens est dénué d'unité, cela ne conduit cependant pas à lui ôter tout sens, mais à entr'ouvrir la possibilité de le penser autrement, à savoir comme *entre*. En le concevant ainsi, le sens devient non seulement *transversal* aux différentes régions, les *traversant* de toute part, mais en outre, cela permet de le libérer de toute condition préalablement donnée, en lui redonnant alors une place majeure. Il s'avère alors nécessaire, dans un premier temps, de justifier la critique d'une *unité* de sens du sens, pour, dans un second temps, démontrer que le sens est *entre*.

2.1.4. Absence d'unité du sens

Le terme de « sens » est selon nous dépourvu d'une unité de sens. Il n'y a pas un sens unique au sens qui serait en cela comparable à une quelconque essence ou substance. Un simple détour par son étymologie justifie l'idée selon laquelle, comme l'écrit Jean-Luc Nancy, il n'y ait « pas de sens originel, matriciel, même pas de dérivation étymologique univoque »³⁰¹. Selon le *Dictionnaire historique de la langue française* dirigé par Alain Rey, « sens n. m. est issu (v. 1160) d'un germanique *sinno* “direction” et abstraitement, par l'idée de bonne direction, “entendement, raison, intelligence”, représenté par le gotique *sinba*, l'ancien haut allemand *sinдон* “voyager”, et qui se rattache peut-être à la famille du latin *sensus*. Le mot, d'abord écrit *sen*, a été influencé dans son orthographe par *sens* proche sémantiquement pour certains emplois »³⁰². En d'autres termes, la « racine » du sens est plus que conjecturale, et les rapprochements, bien qu'intéressants, ne sont pas sans confusions comme le signale l'article de son homonyme : « sens n. m., attesté dans *La Chanson de Roland* (1080), est issu du latin *sensus*, *sensus* qui désigne en général l'action de sentir, de percevoir, d'où de nombreuses acceptions : perception par les sens », « sentiment », dans le domaine intellectuel « manière de voir », « faculté de penser, de comprendre », « idée, pensée », et en rhétorique « phrase, période ». *Sensus* est le nom d'action qui correspond au verbe *sentire* « percevoir (par les sens, l'intelligence). Dès l'ancien français, des confusions se sont faites entre ce latinisme et le germanisme sens »³⁰³. Par conséquent, le terme français « sens » a hérité non seulement d'une polysémie, mais en outre d'une confusion, liée à l'influence du mot germanique « *sinno* ».

³⁰¹ J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, op. cit., p. 123.

³⁰² *Dictionnaire historique de la langue française*, op. cit., p. 3459, article « sens 2 ».

³⁰³ *Ibid.*, p. 3458, article « sens 1 ».

Cette signification se trouve en outre redoublée dès lors que dans l'usage courant le terme « signification » équivaut à celui de « sens », en sorte que ces deux termes sont considérés comme synonymes. Or, ces deux termes sont cependant distincts. Tout d'abord, « signification » est emprunté au latin *significatio* « action d'indiquer (par signe) », proche en cela de l'ancien français *senefiance* (signifiance) « relation entre un objet perceptible qui renvoie à une autre réalité que lui-même », et qui évoque ainsi à la fois les valeurs du latin *sensus* et du germanique *sinno*. Ensuite, comme nous le développerons plus bas, le sens (*Sinn*) n'est pas la signification (*Bedeutung*) dans la mesure où il est ce à partir de quoi des propositions linguistiques signifiantes peuvent être dites sensées ou non. Autrement dit, là où la signification est strictement relative au champ de la linguistique et de ses usages, le sens la déborde en faisant office de condition, en sorte qu'une proposition dotée d'une signification n'est pas nécessairement dotée de sens. Par conséquent, comme le résume Jean-Luc Nancy, « l'unité de sens du sens implique donc la différence, voire l'hétérogénéité, originelle d'au moins deux sens »³⁰⁴, celui hérité du latinisme *sensus* et du germanique *sinno*. Autrement dit, parce qu'il n'y a pas d'unité du sens, alors il ne saurait exister d'unité régionale claire et distincte du sens.

Plus encore, poursuit Nancy, « le sens directionnel, s'il ne réfère pas à une direction déjà donnée ("sentie"), suppose pour être établi une orientation préalable, qui n'est possible, lorsque les références sont brouillées, que par un *sens de l'orientation* »³⁰⁵. Autrement dit, non seulement l'hétérogénéité de sens constitutive du sens met à mal toute recherche d'unité du sens, mais en outre, cette même hétérogénéité le compose, de telle sorte que ces deux sens s'appellent mutuellement. Le sens directionnel ne va pas sans le sens de l'orientation, et inversement : de même que le sens directionnel se fonde sur le sens de l'orientation, c'est-à-dire un sentir, de même ce sentir n'a de sens qu'en vue d'assurer une direction. Sous ces conditions, les deux sens (*sensus* et *sinno*) du sens sont comme « ses deux faces »³⁰⁶. Le sens est donc *composé* d'une hétérogénéité, et non *constitué* au sens phénoménologique du terme, c'est-à-dire *donné* par une conscience à ce qui se présente à elle³⁰⁷ sous

³⁰⁴ J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, *op. cit.*, p. 125.

³⁰⁵ *Id.*

³⁰⁶ *Id.*

³⁰⁷ Rappelons que pour la phénoménologie, selon Husserl, la donation de sens (*Sinngebung*) et la constitution (*Konstitution*) sont synonymes, en sorte que « nulle réalité n'existe sans une "donation de sens" » qui trouve dans la conscience comme donatrice de sens le fondement (E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Tome Premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*, *op. cit.*, p. 183). Commentant le projet husserlien des *Idées*, Paul Ricœur mettra en relation la *réduction* et la

la forme d'une *unité*. Le sens n'est donc ni *donné* ni *un*, mais se *compose* dans l'articulation des deux sens qui le constituent grâce à un troisième.

Il suit de cette analyse autant sémantique qu'étymologique qu'il n'y a pas *un* sens qui prédomine sur les autres. Non seulement, parler du sens en soi comme d'une unité ne fait pas sens, car le sens implique nécessairement *des* sens, au sens où le sens se dit nécessairement au pluriel, mais en outre, cette pluralité de sens n'est pas ordonnée hiérarchiquement par aucun sens particulier dominant. Il n'y a pas un sens qui structure le champ du sens, attribuant à chaque sens sa position et son statut, voire sa valeur. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de sens, mais seulement que le sens compris comme l'idée d'un sens ultime n'est pas impliquée dans le sens lui-même, mais lui est étrangère. Cette remarque ne doit donc pas être comprise comme une destruction ou une (re)construction du sens, car comme le fait remarquer Nancy, « ce qui est en jeu par-delà construction et destruction, c'est la *struction* comme telle »³⁰⁸. En d'autres termes, en-deçà de la *destruction* et de la (re)construction qui sont des termes seconds et dérivés, il est d'abord question de *struction*. *Struere* signifie d'abord, au propre, « lever », puis « disposer par couches, arranger, assembler », et spécialement « faire en disposant par couches, construire, bâtir, élever », puis, au figuré, « tramer, préparer, machiner ». Selon le *Dictionnaire historique de la langue française*, « *struere* est peut-être à rattacher à la racine indoeuropéenne °*ster-* "étendre", à laquelle est liée le latin *sternere*, *stratum*, "étendre" »³⁰⁹, qui a donné notamment « strate » et « consterner ». Dans la *struction*, comme le dit Nancy, « il n'y est pas vraiment question de l'ordonnance ni de l'organisation qu'impliquent la *con-* et l'*in-*struction. C'est le tas, l'ensemble non assemblé. C'est contiguïté et coprésence, certes, mais sans principe de coordination »³¹⁰. Dans cet étalement ou extension du sens dans tous les sens, aucun ordre supérieur ne se fait valoir au-dessus de ceux-ci. Si ordre il y a, alors celui-ci n'est pas premier et fondamental, mais second et dérivé par

constitution en écrivant que « les *Ideen* dessinent un chemin *ascendant* qui doit conduire à ce que Husserl appelle la réduction ou mieux la "suspension" de la thèse naturelle du monde (monde = position) et qui n'est encore que l'envers, le négatif d'une œuvre formatrice, peut-être même créatrice de la conscience, appelée constitution transcendantale. Qu'est-ce que la thèse du monde ? Qu'est-ce que la réduire ? Qu'est-ce que constituer ? Qu'est-ce *qui* est constitué ? *Quel* est ce sujet transcendantal qui se dégage ainsi de la réalité naturelle et s'engage dans l'œuvre de constitution ? » (P. RICOEUR, « Introduction à *Ideen I* de E. Husserl », P. Ricoeur (trad.), dans E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, p. XV). Pour une thématization de la notion de « constitution », on se reportera à l'article de D. ZAHAVI, « Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl », *Philosophiques*, XX, n° 2, 1993, p. 363-381.

³⁰⁸ J.-L. NANCY, « De la *struction* », dans *Dans quels mondes vivons-nous?*, Paris, Editions Galilée, 2011, p. 89.

³⁰⁹ *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, p. 3660, entrée "Structure".

³¹⁰ J.-L. NANCY, « De la *struction* », *op. cit.*, p. 89.

rapport au dés-ordre structionnel du sens. Ainsi, comme le déduit Nancy, ce que nous redécouvrons actuellement, notamment avec le développement technologique du numérique³¹¹, c'est que le sens est ordonné de manière *structionnelle*, loin des paradigmes architecturaux et structuraux qui l'ont précédé : « alors que le paradigme avait été architectural, et par conséquent aussi, de façon plus métaphysique, architectonique, il est devenu structural – composition, certes, assemblage, mais sans finalité constructrice – puis structionnel, c'est-à-dire relatif à un assemblage labile, désordonné, agrégé ou amalgamé plutôt que conjoint, réuni, assorti ou associé »³¹². La struction du sens se présente ainsi comme « un dés-ordre qui n'est ni le contraire ni la ruine d'un ordre »³¹³. Il ne s'agit donc pas de concevoir la struction du sens comme dénuée absolument d'ordre. La struction est ordonnée, mais selon un ordre qui rompt avec les conceptions antérieures de l'ordre. Le sens s'ordonne selon ce que nous nommons « contingence, fortuité, dispersion, errance, qui mérite tout autant les noms de surprise, invention, chance, rencontre, passage »³¹⁴. L'ordre structionnel du sens contrevient en cela à tout ordre architectonique ou architectural qui se référerait alors à une quelconque essence³¹⁵. Ainsi le dés-ordre apparent de l'ordre structionnel n'est qu'apparent, puisqu'il repose sur d'autres logiques, à savoir : « la simultanéité non coordonnée des choses ou des êtres, la contingence de leurs coappartenances, la dispersion des profusions d'aspects, d'espèces, de forces, de formes, de tensions et d'intentions (instincts, pulsions, projets, élans) »³¹⁶. Dans tous les cas, « aucun ordre ne se fait valoir au-dessus des autres »³¹⁷.

³¹¹ Selon Nancy, c'est le développement actuel de la technique qui met à jour cette découverte. La technique n'est donc pas la *cause* de cette struction qui en serait ainsi son *effet*, mais l'occasion de repenser le sens du sens, qu'elle avait elle-même voilé, ce qui n'est pas sans rappeler la position heideggerienne : « Peut-être la struction est-elle la leçon de la technique – construction-destruction de l'ensemble de l'étant sans plus de distinction entre "nature" et "art" – en tant qu'elle nous instruit de cette instruction (que précisément nous ne comprenons pas, qui nous paraît mal instruite) selon laquelle le sens désormais ne se laisse plus construire et instruire. » (*Ibid.*, p. 91).

³¹² *Ibid.*, p. 90.

³¹³ *Ibid.*, p. 97.

³¹⁴ *Id.*

³¹⁵ « Nous sommes parvenus à ce point où l'architectonique et l'architecture – entendues comme les déterminations d'une construction essentielle, ou de l'essence en tant que construction – ne valent plus. Elles se sont usées d'elles-mêmes. Mais il n'y a pas eu seulement usure. Ce n'est pas seulement une construction que le temps aurait mise à mal. C'est le principe même de la construction qui a été ébranlé. » (*Ibid.*, p. 92).

³¹⁶ *Ibid.*, p. 90.

³¹⁷ *Id.*

Par conséquent, l'ordre structionnel du sens fait que ce dernier va dans tous les sens, sans qu'aucun sens ne soit privilégié vis-à-vis des autres sens. Dénué de direction, le sens erre, d'une errance qui n'est pas pour autant dénuée de sens. Parce qu'il n'est plus structuré par un ordre primordial et supérieur, alors il convient désormais de penser un sens condamné à errer, sans que cette errance soit privative ou négative d'un sens positif. Il y a un sens de l'errance, car le sens est dans l'errance, puisqu'il n'est plus adossé au paradigme architectural. Ainsi, la nouvelle conception du sens, qui n'est qu'une redécouverte du sens, « doit répondre à une "destinerrance" qui signifie que si nous n'allons vers aucun terme – ni par providence, ni par destin tragique, ni par histoire produite -, nous ne sommes pas sans "aller" »³¹⁸. Nancy se réfère explicitement au concept derridéen de « destin errance » pour justifier l'idée que désormais le sens a un destin qui est d'errer. Par ce néologisme de « destinerrance »³¹⁹, et qui s'apparente à première vue à un oxymore, Derrida entend montrer que « destin » et « errance » ne sont pas incompatibles. En se référant au concept de *clinamen* ou de *parenklis* forgé par Démocrite, Epicure et Lucrèce, qui produit une déviation ou un écart contingent dans la chute verticale des atomes et qui rend ainsi possible la production de l'ordre nécessaire du monde, Derrida concilie les deux termes : « seule cette déviation peut détourner une destination imperturbable et un ordre inflexible. Une telle errance (je l'ai appelée ailleurs "destinerrance") peut convenir aux lois du destin, aux conventions ou aux contrats, aux accords du *fatum* »³²⁰. Ainsi le sens est destiné à errer, d'une errance dénuée de destination préalablement posée. La « destinerrance » du sens ne se conçoit pas tant de manière *a priori*, qu'elle ne s'éprouve dans l'errance elle-même, c'est-à-dire dans cet « aller » sans destination : « nous ne sommes pas sans avancer, parcourir, traverser, faire l'expérience – ce mot qui voulait dire "aller jusqu'au bout, jusqu'à la limite extrême" »³²¹. Ainsi, si le sens s'expérimente dans cette destinerrance, « il nous incombe de tout réinventer – à commencer par

³¹⁸ *Ibid.*, p. 103.

³¹⁹ Derrida emploie et forge les termes de « adestination » ou « clandestination » comme synonymes de « destinerrance » dans *Télépathie* (J. DERRIDA, « Télépathie (1979) », dans *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 237-270), *Mes chances* (J. DERRIDA, « Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes (1988) », dans *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 353-384), *Envois* (DERRIDA, « Envois (1979) », dans *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980, p. 7-273), *Le facteur de la vérité* (DERRIDA, JACQUES, « Le facteur de la vérité (1975) », dans *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980, p. 441-524) et enfin *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (J. DERRIDA, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983). Pour une présentation de ce terme dans l'œuvre derridéenne, on se reportera notamment vers J. H. MILLER, « Derrida's Destinerrance », *MLN*, vol. 121, n° 4, Johns Hopkins University Press, 2006, p. 893-910.

³²⁰ J. DERRIDA, « Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes (1988) », *op. cit.*, p. 360.

³²¹ J.-L. NANCY, « De la struction », *op. cit.*, p. 103.

le “sens” »³²². Cette situation structionnelle nous incombe donc moins d’inventer que de réinventer le sens du « sens ». Un an après la publication de son article *Struction*, Nancy souligne et approfondit cette idée en soutenant que « nous sommes dans l’exposition à une catastrophe du sens »³²³. Alors que « le dénouement de la tragédie grecque dans la *katastrophè* portait le drame en même temps à son extrémité et à sa résolution – purification, expulsion, conjuration, abréaction, libération, dessaisissement, comme on voudra », désormais, « nous n’avons jamais retrouvé le sens de la tragédie, à supposer qu’il y ait eu un sens à retrouver et que le “sens” ne soit pas toujours ce qui s’invente, jamais ce qui se récupère »³²⁴. Exposer à cette « catastrophe du sens », le sens ne doit pas se retrouver ou se redécouvrir ce qui présupposerait encore une fois qu’il soit donné de manière latente et cachée, voire mystérieuse. Au contraire, le « sens » est à réinventer, en s’écartant autant du sens tragique grec que celui divin du christianisme. Ainsi, nous esquisserons par la suite une nouvelle approche du sens.

2.2. Le sens comme *entre*

2.2.1. Le sens entre réalité et monde

Eu égard à ce qui vient d’être dit concernant l’absence d’unité du sens, non seulement les trois régions présentées ci-dessus manquent le sens comme sens, mais en outre cette approche régionale n’est pas en mesure de rendre compte de l’expérience elle-même du sens. Il s’agit alors, selon nous, de s’en écarter et de concevoir le sens comme *entre*. Le sens se trouve désormais *entre* ce que Boltanski appelle « le monde » et « la réalité »³²⁵. Par « réalité », il entend « ce qui paraît se tenir, en quelque sorte par sa seule force, c’est-à-dire avec l’ordre »³²⁶. Selon une approche constructiviste³²⁷, la « réalité » est donc une « construction sociale » dotée d’une certaine stabilité et inertie, partiellement

³²² *Id.*

³²³ J.-L. NANCY, *L’Équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*, Paris, Galilée, 2012, p. 20.

³²⁴ *Id.*

³²⁵ Ceci reprend en partie les analyses du professeur de littérature et media Yves Citton de son sous-chapitre intitulé « Entre le monde et la réalité » dans son ouvrage Y. CITTON, *Gestes d’humanité: Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 233-238.

³²⁶ L. BOLTANSKI, *De la critique : Précis de sociologie de l’émancipation*, Paris, Gallimard, 2009, p. 93.

³²⁷ Rappelons succinctement que l’expression de « constructivisme social » est essentiellement héritée des travaux de Peter L. Berger et Thomas Luckmann parus dans leur ouvrage de 1966 *The Social Construction of Reality*. Ceux-ci soutiennent ainsi que « la réalité est construite socialement », et que « la réalité » doit être définie comme « une qualité appartenant à des phénomènes que nous reconnaissons comme ayant une existence indépendante de notre propre volonté » P. BERGER et T. LUCKMANN, *La Construction sociale de la réalité - 3e éd.*, P. Taminioux (trad.), Paris, Armand Colin, 2018, p. 35.

indépendante des acteurs individuels. Elle ne se réduit pas à un point de vue individuel, car elle existe en partie indépendamment de celui-ci. Inversement, soutenir que la réalité est une construction sociale implique également qu'elle « se détache sur un fond au sein duquel elle ne peut pas être résorbée »³²⁸. Autrement dit, pour qu'il y ait « réalité », il faut qu'il y ait déjà au préalable quelque chose, « un fond » à partir duquel la construction sociale peut avoir lieu. Or, « ce fond, nous l'appellerons *le monde*, considéré comme étant – pour reprendre la formule de Wittgenstein – “tout ce qui arrive” »³²⁹. Pour Boltanski, la *réalité* n'est donc pas le *monde*. Le monde comme fond échappe ainsi toujours et en partie à la réalité puisqu'à la différence de celle-ci, il est préalablement donné. La réalité n'est que ce qui a été construit socialement à partir du monde, en sorte que la réalité ne saurait contenir la totalité du monde. Afin de rendre intelligible cette distinction, Boltanski utilise de manière analogique la distinction qu'opère Franck Knight entre *risque* et *incertitude*. Si « le risque, en tant qu'il est probabilisable, constitue précisément un des instruments de construction de la réalité inventés au XVIII^e siècle »³³⁰, l'incertitude au contraire renvoie au fait que « tout événement n'est pas maîtrisable dans la logique du risque »³³¹. Autrement dit, et pour synthétiser, « quelque chose du monde se manifeste précisément chaque fois que des événements ou des expériences, dont la possibilité – ou, dans le langage de la gouvernance moderne, la “probabilité” – n'avait pas été insérée dans le dessin de la réalité, se rendent présents dans la parole et/ou accèdent au registre de l'action, individuelle ou collective »³³². Par conséquent, le premier critère de distinction entre le monde et la réalité s'avère être ce statut de fond au monde qui ne se laisse pas « insérer » dans la réalité. Boltanski en ajoute un second, puisque « la réalité est le plus souvent orientée vers la permanence »³³³. Autrement dit, la réalité est dotée d'une certaine « permanence » liée au fait que les éléments du monde qu'elle prend en charge sont soutenus à la fois par des épreuves, que l'on peut dire « de réalité », et des qualifications plus ou moins instituées qui permettent autant de la produire que de la reproduire. Reste que cette permanence de la réalité n'est pas pérenne dans la mesure où si elle se fonde sur le monde, et si celui-ci « est l'objet de changements incessants »³³⁴, alors la réalité peut vaciller selon les changements de

³²⁸ L. BOLTANSKI, *De la critique, op. cit.*, p. 93.

³²⁹ *Id.*

³³⁰ *Id.*

³³¹ *Id.*

³³² *Ibid.*, p. 93-94.

³³³ *Ibid.*, p. 94.

³³⁴ *Id.*

celui-ci. En d'autres termes, si tous les changements mondains n'affectent pas la réalité, il n'en demeure pas moins vrai qu'elle reste tributaire de ce fond sur lequel elle se fonde. Par conséquent, « contrairement à la réalité, qui fait souvent l'objet de tableaux (notamment statistiques) prétendant à une autorité de surplomb, [le monde] est l'immanence même »³³⁵. Boltanski ajoute qu'il est « ce en quoi chacun se trouve pris en tant qu'il est plongé dans le *flux de la vie*, mais sans nécessairement faire accéder au registre de la parole, encore moins de l'action délibérée, les expériences qui s'y enracinent »³³⁶. Récusant toute transcendance au profit d'une conception pleinement immanente, le monde est donc le *flux* bruyant dans lequel nous sommes pris, qui n'est pas encore traduit dans le langage de la signification de la réalité. Par conséquent, à la distinction boltanskienne monde/réalité, nous lui ajoutons celle de flux/signification : le sens n'est ni le flux bruyant mondain, ni la réalité signifiante, mais se situe *entre* les deux.

2.2.2. Sens et signification

Comme le remarque Yves Citton, « en parlant de *signification (Bedeutung)*, on évoque le passage de nos flux de conscience par le formatage d'une langue qui, avec ses catégories lexicales, ses règles d'enchaînements syntaxiques et sémantiques, impose une certaine logique (précisément : un *logos*), une grille de lecture qui définit notre réalité »³³⁷. La signification n'est ni l'expression ni l'intention consciente, car elle est toujours formulée « à travers la médiation de notre langue commune »³³⁸. Il n'est donc pas nécessaire d'avoir recours à l'intention comprise comme « vécu intentionnel »³³⁹ pour définir la signification³⁴⁰. Par conséquent, la signification désigne seulement les propositions

³³⁵ *Id.*

³³⁶ *Id.*

³³⁷ Y. CITTON, *Gestes d'humanités*, *op. cit.*, p. 235.

³³⁸ *Id.*

³³⁹ Il revient à Husserl d'avoir étendu la signification (*Bedeutung*) « à toute la sphère noético-noématique : donc à tous les actes » (E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Tome Premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*, P. Ricœur (trad.), Paris, Gallimard, 1950, § 124, p. 418).

³⁴⁰ Pour une critique de la signification comme « intention » ou « vouloir-dire », on se reportera de manière non exhaustive vers les travaux notamment de J. DERRIDA, « La forme et le vouloir-dire : Note sur la phénoménologie du langage », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 21, 81 (1), Forme et Pensée, 1967, p. 277-299 ; J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie d'Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967 ; B. STIEGLER, *La technique et le temps*, *op. cit.* ; L. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, *op. cit.* ; J. BOUVERESSE, *La Parole malheureuse*, Paris, Editions de Minuit, 1971 ; V. DESCOMBES, *La*

formulées via la médiation du langage³⁴¹, et plus spécifiquement d'une langue commune. Il n'y a pas de signification en dehors de la langue, c'est-à-dire en dehors de ce « système de signes vocaux spécifiques aux membres d'une même communauté »³⁴². Une proposition n'a de signification qu'à la condition qu'elle renvoie au système de la langue.

Toutefois, une proposition dotée de signification (*Bedeutung*) peut être, selon la triple distinction wittgensteinienne³⁴³, *sensée*, c'est-à-dire pourvue de *sens* (*Sinn*), *vide de sens* (*Sinnlos*) ou *non-sensée* (*Unsinnig*)³⁴⁴. La signification est dite *sensée* si elle renvoie au sens (*Sinn*)³⁴⁵, c'est-à-dire à cet « espace intermédiaire entre la réalité, telle que la langue, la logique, le *logos* nous permettent de les découper et de les articuler, et le monde, tel qu'il fait sans cesse irruption autour de nous et en nous »³⁴⁶. Le sens (*Sinn*) n'est pas la signification (*Bedeutung*). Une proposition signifiante est *sensée*,

denrée mentale, Paris, Editions de Minuit, 1995 ; V. DESCOMBES, *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit, 2020.

³⁴¹ Nous reprenons la définition que propose Jean Dubois dans son *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage* comme « capacité, spécifique à l'espèce humaine, de communiquer au moyen d'un système de signes vocaux (ou langue) mettant en jeu une technique corporelle complexe et supposant l'existence d'une fonction symbolique et de centres corticaux génétiquement spécialisés » J. DUBOIS *et al.*, *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse, 2001, p. 264, art. "Langage".

³⁴² J. DUBOIS *et al.*, *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse, 2001, p. 266, art. " Langue".

³⁴³ Nous nous permettons de reprendre ici seulement la distinction de Wittgenstein issue de son *Tractatus logico-philosophicus*, en tant que distinction essentiellement *terminologique* et non distinction *sémantique*. Autrement dit, notre conception du *sens* en tant que ce qui est *entre* la signification réelle et le fait mondain s'écarte de sa conception qui réduit le *sens* à la représentation ou non par la pensée, et donc du langage, du monde, qui a avec celui-ci une structure qu'est la forme logique qui permet alors à une proposition d'être vraie ou fautive : « Ce que le tableau représente, constitue son sens (*Sinn*) » L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, P. Klossowski (trad.), Paris, Gallimard, 1961, p. 36, prop. 2.221. Wittgenstein fait alors la distinction entre le sens (*Sinn*) et la signification (*Bedeutung*) de la manière suivante : « la proposition seule a un sens (*Sinn*) ; et ce n'est que dans le contexte d'une proposition qu'un nom a une signification (*Bedeutung*) » *Ibid.*, p. 40, prop. 3.3.

³⁴⁴ Pour une présentation et étude du *non-sens* dans la théorie wittgensteinienne : S. LAUGIER, « Les usages du non-sens : éthique et métaphysique dans le *Tractatus logico-philosophicus* », dans C. Chauviré (éd.), *Lire le Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*, Paris, Vrin, 2009 ; S. LAUGIER, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, Paris, Vrin, 2010, chap. 7.

³⁴⁵ Rappelons, avec Pierre Hadot, que pour Wittgenstein au contraire « le sens d'une proposition n'est autre chose que la représentation d'un état de chose » (P. HADOT, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2004, p. 54) : « Au lieu de dire : cette proposition a tel ou tel sens, on dira mieux : cette proposition représente tel ou tel état de choses » (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, *op. cit.*, p. 49, prop. 4.031).

³⁴⁶ Y. CITTON, *Gestes d'humanité*, *op. cit.*, p. 235. Précisons que pour Yves Citton le *sens* se pense notamment et relativement à la théorie de la *pertinence* dans le champ de la phonologie élaborée par le linguiste et sémioticien L. J. PRIETO, *Pertinence et pratique : Essai de sémiologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1975. Ainsi, pour ce dernier,

c'est-à-dire « fait sens », si elle est orientée en direction du sens. C'est le sens qui fait d'une proposition signifiante une proposition sensée ou non. La signification n'est donc qu'une partie du sens, c'est-à-dire la partie uniquement linguistique, appartenant à la strate de la réalité. Le sens déborde la signification en tant qu'il est « l'élément dans lequel des significations peuvent être produites, et circuler » comme le dit Jean-Luc Nancy³⁴⁷. Autrement dit, il est la condition nécessaire mais insuffisante à la signification linguistique. Inversement, le langage n'assure sa fonction communicationnelle qu'à la condition qu'il se fonde sur le sens en tant qu'« élément », compris au sens à la fois d'un principe qui participe à une composition et, par métonymie, d'un milieu. La proposition signifiante n'est donc pas en elle-même sensée, puisqu'elle requiert le sens comme élément nécessaire. En outre, parce qu'elle peut être pourvue de sens, elle peut aussi dans le même temps être soit *vide de sens* (*sinnlos*), soit être *non-sensée* (*unsinnig*). Une proposition signifiante est *vide de sens* (*sinnlos*) dès lors qu'elle est dépourvue d'un contenu de sens, c'est-à-dire qu'elle ne fait pas sens³⁴⁸. De même, une proposition est dite *non-sensée* (*unsinnig*)³⁴⁹ si elle ne peut renvoyer à un sens : elle est non-sensée si elle est sans relation avec le sens. Par conséquent, le sens est à la fois autre

« d'une part, en effet, le problème que les phonologues se posent à propos de l'identité sous laquelle le sujet parlant connaît les sons de la langue se pose en général à propos de l'identité sous laquelle un sujet connaît un objet matériel quel qu'il soit, puisqu'en aucun cas la pertinence des caractéristiques qui déterminent une telle identité n'a son fondement dans l'objet lui-même ; et, d'autre part, c'est, comme dans le cas des sons, à partir du point de vue duquel le sujet considère l'objet matériel que s'explique toujours cette pertinence » (*Ibid.*, p. 145-146). Autrement dit, la *pertinence* ne désigne pas les caractéristiques objectives de l'objet, mais le point de vue du sujet sur l'objet. Quant à l'usage que fait Yves Citton de la notion de *pertinence*, on se reportera à son texte Y. CITTON, *Pour une interprétation littéraire des controverses scientifiques*, 1er édition, Versailles, Quae, 2013.

³⁴⁷ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, op. cit., p. 19.

³⁴⁸ A cet égard, et par distinction, rappelons la formule de Wittgenstein : « la tautologie et la contradiction sont vides de sens (*sinnlos*) » L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, op. cit., p. 62, prop. 4.461. Il poursuit en précisant immédiatement : « la tautologie et la contradiction cependant ne sont pas des non-sens (*unsinnig*) » *Ibid.*, p. 62, prop. 4.4611. En d'autres termes, pour Wittgenstein, la tautologie et la contradiction sont vides de sens dans la mesure où elles ne nous disent rien du monde, car en tant que propositions logiques, elles ne se réfèrent pas au monde. Elles ne sont donc ni vraies ni fausses, seulement valides ou non.

³⁴⁹ Pour Wittgenstein, une proposition est dite non-sensée (*unsinnig*) lorsqu'elle ne respecte pas les lois de la logique. Ainsi attribuer l'adjectif « identique » au nom « Socrate » est un non-sens, car il est impossible que la proposition « Socrate est identique » puisse représenter un état du monde : « "Socrate est identique" ne signifie rien parce qu'il n'y a point de propriété qui se nomme "identique". La proposition est non-sensée (*unsinnig*) parce que nous n'avons pas portée une détermination arbitraire, mais parce que le symbole serait en soi inadmissible » L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, op. cit., p. 75-76, prop. 5.473. En d'autres termes, une telle proposition est dite non-sensée, non pas parce qu'elle est vide de sens en tant que pure forme logique, mais en tant qu'elle ne peut représenter le monde, et donc être vraie ou fausse.

et plus que la signification, puisque « la signification linguistique ne prend en charge qu'une infime partie de la charge de sens »³⁵⁰.

2.2.3. Sens et flux

Mais si le sens est le fond de la signification, il y a un *arrière-fond* au sens, que nous nommerons, à la suite de Michel Serres, « bruit de fond »³⁵¹. Le sens se fonde ainsi à son tour sur ce « bruit de fond » qui est dénué de sens. Bachimont envisage alors deux figures du non-sens : « d'une part, la figure du flux indifférencié, et d'autre part, la figure de la singularité isolée »³⁵². Selon lui, « le flux indifférencié correspond à la situation selon laquelle l'être humain est plongé dans un devenir sur lequel il n'a aucune prise et aucun point de vue »³⁵³. Le flux indifférencié se caractérise alors par l'absence d'horizon spatial, temporel et conceptuel. Ainsi, « l'humain est confiné dans un ici (le spatial) et maintenant (le temporel), excluant la possibilité de voir et de penser autrement (le conceptuel) la situation présente »³⁵⁴. Il suit de là qu'« il lui est impossible de se projeter au-delà, dans un ailleurs (un horizon spatial qui ne se réduit pas à un là-bas), dans un tout-à-l'heure (mais qui ne se réduit pas à un avant ou un après), et finalement dans un autrement (un horizon conceptuel qui ne se réduit pas à la pure répétition de l'actuel) »³⁵⁵. Quant à la seconde figure, celle de la singularité isolée, celle-ci « consiste dans la situation où l'être humain est isolé sans perspective ouverte sur son environnement spatial ou temporel »³⁵⁶. Alors que « dans le flux indifférencié, *tout se passe malgré lui*, ici, *tout se passe sans lui* »³⁵⁷. Autrement dit, dans le cas de la singularité isolée, l'homme est face à un absolu qui ne peut être mis en relation avec autre chose que lui-même, rendant toute comparaison et positionnement impossible. L'homme est absolument isolé, le mettant dans une situation de solitude désolante. Mais puisque la singularité et le flux ne sont que deux figures du non-sens, alors entre les deux, il s'agit davantage d'un changement de focal plutôt que de deux entités clairement distinctes : « l'indifférenciation se traduit par le fait que chaque composante du flux ne se distingue pas des autres,

³⁵⁰ Y. CITTON, *Gestes d'humanités*, op. cit., p. 235.

³⁵¹ M. SERRES, *Genèse*, op. cit., p. 32.

³⁵² B. BACHIMONT, *Le Sens de la technique*, op. cit., p. 25.

³⁵³ *Id.*

³⁵⁴ *Id.*

³⁵⁵ *Id.*

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 26.

³⁵⁷ *Id.*

chaque individu plongé dans le flux ne pouvant être rapproché des autres, ne pouvant se situer temporellement et spatialement, se constitue comme un absolu isolé »³⁵⁸. La singularité isolée n'est que la composante absolue du flux, où toute mise en relation (spatiale, temporelle, et conceptuelle) est impossible. Ainsi, le flux est à la fois le non-sens dont l'homme, notamment, doit pouvoir se déprendre pour faire émerger le sens, et le fond du sens, puisqu'il est le ce-à-partir-de-quoi le sens peut advenir, sans lequel celui-ci ne saurait exister. Sous ces conditions, le flux fait donc bien office de « bruit de fond » selon la formule de Michel Serres.

Le *bruit de fond* ne désigne pas un *bruit*, c'est-à-dire un phénomène sonore particulier doté de toutes les propriétés dont sont pourvus les phénomènes, et ce pour plusieurs raisons. Tout d'abord, en tant que bruit de fond, il relève du fond lui-même : « le bruit ne peut être un phénomène, tout phénomène se détache de lui, figure sur fond, comme un feu sur la brume, comme tout message, tout cri, tout appel, tout signal, doivent se détacher du vacarme occupant le silence, pour être, pour être perçus, pour être connus, pour être échangés »³⁵⁹. Alors que les bruits phénoménaux surgissent du bruit en le voilant, le bruit de fond continue d'être, sans être perçu, imperceptible, insensible : il est « le fond du monde, le fond noir de l'univers, il est le fond de l'être, peut-être »³⁶⁰. Il est de l'être, non du phénomène : « il est le fond du monde, le fond noir de l'univers, il est le fond de l'être »³⁶¹. Alors que le bruit phénoménal s'appréhende de manière phénoménologique, le bruit de fond, au contraire, parce qu'il relève de l'être, c'est-à-dire parce qu'« il est aux limites de la physique, et la baigne, il gît sous les découpes de tous les phénomènes, protégée prenant toute apparence, matière et chair des manifestations »³⁶², alors il s'appréhende de manière métaphysique. En cela, le bruit de fond ne dépend de personne, « fond de l'espace et du temps, ce en quoi reposent les choses »³⁶³, *a contrario* des bruits phénoménaux qui dépendent d'un observateur, d'une écoute, d'un canal, « d'un puits, ouvert, fermé, porte ou fenêtre, par où ils passent en partie »³⁶⁴.

³⁵⁸ *Id.*

³⁵⁹ M. SERRES, *Genèse, op. cit.*, p. 32-33.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 108.

³⁶¹ *Id.*

³⁶² *Ibid.*, p. 33.

³⁶³ *Ibid.*, p. 108.

³⁶⁴ *Id.*

Ensuite, le bruit de fond « se passe de sens, il est le non-sens ou l'absence de sens parce qu'il va, localement, dans tous les sens : tout fuit »³⁶⁵. Dénué de direction, il est le *flux chaotique*, à l'inverse du bruit phénoménal. Ce dernier, parce qu'il est d'abord un son orienté *pour* un auditeur, est un « flux directionnel »³⁶⁶, et sous cette condition est doté d'un sens « que j'indique, fléché sur moi »³⁶⁷. Le son reçu peut alors être l'objet de quatre types d'écoute selon la classification qu'en propose Pierre Schaeffer³⁶⁸ : une écoute (*écouter*) qui cherche à identifier la source sonore en traitant le son comme un indice qui nous signale quelque chose ; une écoute (*ouïr*) qui perçoit le son dans son caractère brut, selon les propriétés de ce son et les lois générales de la perception humaine ; une écoute (*entendre*) qui manifeste une intention d'écoute, et qui opère alors une sélection dans ce qui est écouté pour qualifier à terme ce qui est entendu ; enfin, une écoute (*comprendre*) qui traite le son comme un signe, l'introduisant dans un certain domaine de valeurs et l'ouvrant à la question du sens. Le son est écouté comme bruit si sa structure de fréquence est « complexe »³⁶⁹, s'il parasite un signal lors de sa transmission via un canal dans le contexte de la théorie de l'information³⁷⁰, s'il n'est pas reconnu

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 109.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 110.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 111.

³⁶⁸ P. SCHAEFFER, *Traité des objets musicaux. Essai interdisciplines*, Nouv. éd édition, Paris, Le Seuil, 1966, chap. VI « Les quatre écoutes », p. 111-126. Pour une présentation et mise en perspective de cette classification se reporter vers M. CHION, *Guide des objets sonores : Pierre Schaeffer et la recherche musicale*, Paris: Buchet/Chastel usw., Buchet Chastel, 1995, p. 25-28.

³⁶⁹ Pour Pierre Schaeffer, un bruit, soit un *son complexe* désigne « tous les sons de hauteur non définie, contenant par conséquent un assez grand nombre de composantes de fréquences non harmoniques » (P. SCHAEFFER, *Traité des objets musicaux. Essai interdisciplines, op. cit.*, n. 6, p. 71).

³⁷⁰ Selon Claude Shannon, le *bruit (noise)* est une « variable aléatoire » (*a chance variable*) qui peut être représenté par un « processus stochastique » (*stochastic process*) (C. SHANNON, « The Mathematical Theory of Communication », dans C. Shannon et W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana, The University of Illinois Press, 1964, p. 65). Le bruit intervient sous forme d'une perturbation lors de la transmission du signal via le canal (« the signal may be perturbed by noise ») (*Ibid.*, p. 34). Quant à Norbert Wiener, il inscrira le *bruit* dans le contexte des théories physiques de l'époque, redéfinissant l'information non plus comme un code, mais comme un signal : « Il est intéressant de remarquer que la théorie des "quanta" a conduit à associer de façon nouvelle les notions d'énergie et d'information. On trouve déjà une forme primitive de cette association dans la théorie des bruits de fond sur les lignes d'un circuit téléphonique ou d'un amplificateur. On peut démontrer que ces bruits parasites sont inévitables car ils sont dus au caractère discontinu des électrons qui transportent le courant. Ces bruits ont pourtant le pouvoir de détruire des éléments de l'information dans un rapport bien déterminé » (N. WIENER, *Cybernétique et société, op. cit.*, p. 70). Pour le traitement du bruit selon la notion d'information dans le cadre de la théorie de la télécommunication et de la cybernétique, on se reportera à l'ouvrage M. TRICLOT, *Le moment cybernétique : La constitution de la notion d'information*, Seyssel, Editions Champ Vallon, 2008.

comme étant de l'ordre de la parole³⁷¹ ou de la musique³⁷², ou si plus généralement il est perçu comme dérangeant, voire nuisible sur un plan affectif ou psychologique. Il n'existe donc pas de bruit phénoménal indépendamment du son qu'il qualifie. Le bruit phénoménal est en cela toujours déjà codé, à l'inverse du bruit de fond qui, en tant que flux chaotique, précède toute codification. Or, c'est parce qu'il précède toute codification, qu'il est dénué de sens. Le fond du bruit de fond est rempli de « fureur »³⁷³ qui est alors et ensuite codée, classée ou définie. Mais ce faisant, « toute notre raison classée, tout le codage, habitudes et méthodes » nous amènent à parler du bruit de fond uniquement par extérieur et négation³⁷⁴. Le codage, c'est-à-dire l'application du concept n'opère que négativement, niant la positivité du chaos³⁷⁵ : « coder n'est que montrer des unités au lieu de la noise multiplicitaire »³⁷⁶. Le concept n'est qu'une unité subsumant la multiplicité chaotique, produit historiquement pour faire face à la fureur du chaos. C'est la raison pour laquelle, comme le diront Gilles Deleuze et Félix Guattari, « de Platon à Bergson, on retrouve l'idée que le concept est affaire

³⁷¹ Rappelons à cet égard l'étymologie française du mot substantif « bruit ». Issu du participe passé du verbe « bruire », lui-même issu du croisement entre les verbes latins « *rugire* » (rugir) et « *bragere* » (braire), le bruit renvoie d'abord au champ de l'animalité, distinct en cela de la parole (*logos*) spécifiquement humaine. On se souvient, à la suite d'Aristote, que l'homme est le seul animal qui possède la parole (*logos*) (ARISTOTE, *La Politique*, J. Tricot (trad.), 7e éd., Paris, Vrin, 1995, I, 2, 1253 a 9-10, p. 29 ; lire également ARISTOTE, *De l'Âme*, J. Tricot (trad.), Paris, Vrin, 1995, II, 8). Sur la distinction entre la parole et le bruit, que Pierre Schaeffer nommera « langage des choses », ce dernier distinguera la linguistique qui « n'étudie les objets sonores que comme porteurs de concepts abstraits » et qui orientent leur perception uniquement selon la perspective de la signification, du langage des choses où soit le son nous est indifférent ou impénétrable, soit il fait office d'indice qui nous renseigne non sur ce que « l'agent phonique » veut dire, mais sur ce que nous voulons savoir de lui (P. SCHAEFFER, *Traité des objets musicaux. Essai interdisciplines*, op. cit., p. 312-313).

³⁷² Comme le rappelle Pierre Schaeffer, traditionnellement, « le son musical se distingue du bruit en ce que l'on peut en mesurer exactement la hauteur, tandis qu'on peut apprécier la valeur musicale d'un bruit » (P. SCHAEFFER, *Traité des objets musicaux. Essai interdisciplines*, op. cit., p. 159). Reste que d'une part, « le bruit, non retenu comme valeur, existe dans tous les sons musicaux et sa présence discrète, dans de justes proportions, est un élément indispensable à la sonorité » (*Ibid.*, p. 279 ; également p. 605, 624), d'autre part, « l'appréciation du bruit comme bruit et de la musique comme musique est (...) affaire de contexte culturel et individuel, elle ne tient pas à la nature des éléments, mais pour beaucoup à l'approbation de la source comme "officiellement musicale", ainsi qu'à la perception d'un ordre ou d'un désordre particulier entre les sons » (M. CHION, *Le son: Traité d'acoulogie*, 2e édition revue et corrigée, Paris, Armand Colin, 2010, p. 70).

³⁷³ M. SERRES, *Genèse*, op. cit., chap. 3.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 162.

³⁷⁵ Michel Serres parlera également de « multiplicité », « pure multiplicité » ou encore « multiplicité chaotique ». sur le statut du concept dans l'œuvre de Michel Serres, on se reportera à D. WEBB, « Penser le multiple sans le concept : vers un intellect démocratique », M. Denneby (trad.), dans F. L'Yvonnet et C. Frémont (éd.), *L'Herne - Michel Serres*, Paris, L'Herne, 2010.

³⁷⁶ M. SERRES, *Genèse*, op. cit., p. 144.

d'articulation, de découpage et de recouplement »³⁷⁷. Le concept opère alors comme un « crible »³⁷⁸, c'est-à-dire comme un tamis (*cribrum*) sur le chaos³⁷⁹ en laissant passer par ses petits trous une partie du flux chaotique qui sera alors capturer en tant que phénomène. En cela, le bruit du chaos en lui-même n'a pas de contraire dans la mesure où il précède l'encodage conceptuel³⁸⁰ : « la logique se noie dans la noise », de telle sorte qu'il n'y a de prélogique ou d'antéprédicatif que le bruit³⁸¹. Le bruit de fond en tant que flux chaotique coule et s'écoule dans tous les sens, glissant entre les mailles des concepts. Selon Gilles Deleuze et Félix Guattari, « le chaos n'est pas un état inerte ou stationnaire, ce n'est pas un mélange au hasard », car il « chaotise, et défait dans l'infini toute consistance »³⁸². Résistant à l'opération de consistance du concept qui lui donne un sens, le chaos ne se laisse donc pas appréhender totalement par le concept, et il s'avère alors nécessaire d'avoir recours à des métaphores ou autres personnages conceptuels³⁸³ tels « noise »³⁸⁴, « tohu-bohu »³⁸⁵, « Protée »³⁸⁶, ou encore

³⁷⁷ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Collection « Reprise », Paris, Les Editions de Minuit, 1991, p. 21.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 44.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 45.

³⁸⁰ M. SERRES, *Genèse*, *op. cit.*, p. 107.

³⁸¹ *Id.*

³⁸² G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 45.

³⁸³ Michel Serres écrivait les mots suivants quant à l'usage du personnage conceptuel comme outil pour faire la synthèse, notamment entre la philosophie et la littérature : « La philosophie crée, aussi bien que des concepts, des personnages, Deleuze, lui encore, l'a mieux dit, récemment » (M. SERRES, *Eclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour*, Paris, François Bourin, 1992, p. 112). Sur le statut du personnage conceptuel dans l'œuvre de Michel Serres, lire notamment C. FREMONT, « Philosophie pour le temps présent », dans F. L'Yvonnet et C. Frémont (éd.), *L'Herne - Michel Serres*, Paris, L'Herne, 2010.

³⁸⁴ M. SERRES, *Genèse*, *op. cit.*, chap. 1 « La belle noiseuse ». La *noise* anglaise comprise comme « bruit », ainsi que la *noise* française comprise quant à elle comme « querelle, dispute » proviennent dans les deux cas du latin *nausea* « mal de mer, envie de vomir ». Il écrira ainsi quant à l'usage du terme « noise » comme personnage conceptuel que : « Genèse aurait dû s'appeler "Noise", vieux mot français pour exprimer la clameur et la fureur, parle du bruit de fond » (M. SERRES, *Eclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour*, *op. cit.*, p. 112-113). Quant au titre « la belle noiseuse », avant d'être celui du film de Jacques Rivette *La Belle Noiseuse* sorti en 1991, il s'agit d'un clin d'œil implicite à la toile *La Belle Noiseuse* du peintre Frenhofer racontée dans la nouvelle de Balzac *Le Chef-d'œuvre inconnu* datée de 1831, où l'on ne voit qu'« un pied nu qui sortait de ce chaos de couleurs, de tons, de nuances indécises, espèce de brouillard sans forme ; mais un pied délicieux, un pied vivant ! » (H. de BALZAC, *Le Chef-d'œuvre inconnu*, Paris, GF Flammarion, 1983, p. 47). Pour un commentaire de cette nouvelle, on se reportera notamment vers G. DIDI-HUBERMAN, *La peinture incarnée : Suivi de Le chef-d'œuvre inconnu par Honoré de Balzac*, Paris, Editions de Minuit, 1985 ; S. PIETRI, « La genèse et son double dans *Le Chef-d'œuvre inconnu* », dans J. Neefs (éd.), *Balzac, l'éternelle genèse*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2015, p. 197-218.

« fleuve blanc »³⁸⁷ selon Michel Serres pour l’appréhender indirectement. En leur absence, le bruit de fond du chaos n’est pas *appréhendable* dans le double sens d’être *pris* (par les mailles du concept) et d’être *compris* (par l’intelligibilité du concept). A l’inverse, cela signifie également que ce même bruit de fond ou chaos n’existe qu’à la condition qu’un crible lui soit apposé. Gilles Deleuze souligne ainsi que « le chaos n’existe pas, c’est une abstraction, parce qu’il est inséparable d’un crible qui en fait sortir quelque chose (quelque chose plutôt que rien) »³⁸⁸. A partir de sa lecture de Whitehead et de celle de Michel Serres consacrée dans son *Leibniz*³⁸⁹, il insiste sur l’idée que « le chaos serait un pur *Many*, pure diversité disjonctive, tandis que le quelque chose est un *One*, non pas une unité déjà là, mais plutôt l’article qui désigne une singularité quelconque »³⁹⁰. Il suit de là que « si le chaos n’existe pas, c’est parce qu’il est seulement l’envers du grand crible, et que celui-ci compose à l’infini des séries de tout et de parties, qui ne nous paraissent chaotiques (suites aléatoires) que par notre impuissance à les suivre, ou par l’insuffisance de nos cribles personnels »³⁹¹. En d’autres termes, le bruit de fond du chaos devient sensé *partiellement* grâce au criblage opéré par le concept, qui le rend « consistant, devenu Pensée, chaosmos mental »³⁹².

³⁸⁵ M. SERRES, *Genèse, op. cit.*, p. 108. Si Michel Serres use de l’expression « tohu-bohu » pour désigner cette réalité chaotique, c’est que celle-ci provient de l’hébreu biblique *tōhū wābhōhū* employée dans la *Genèse* (1.2 « La terre était informe et vide »), et est utilisée pour décrire l’état de la terre à la création. L’expression est composée de *tōhū* « vide, néant, désert, solitude », de *wā* « et » et enfin de *bōhū* « vide ». « Tohu-bohu » désigne donc d’abord le chaos originel, puis par la suite un désordre et un brouhaha, au sens de bruit confus, de tumulte bruyant.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 33-36. Selon la mythologie grecque, *Protée* désigne une divinité marine qui, outre sa connaissance du passé, du présent et de l’avenir, avait le don de se métamorphoser en de multiples formes. Ce n’est qu’à la condition de « le tenir bien lié » qu’il « reprenait enfin sa première forme, et répondait à toutes les questions qu’on lui faisait » (P. COMMELIN, *Mythologie grecque et romaine*, Edition numérique, Paris, Editions Garnier Frères, 1960, p. 89). En d’autres termes, et comme nous le verrons plus loin, seuls des liens peuvent appréhender le chaos.

³⁸⁷ M. SERRES, *Genèse, op. cit.*, p. 162.

³⁸⁸ G. DELEUZE, *Le pli - Leibniz et le baroque*, Paris, Editions de Minuit, 1988, p. 103.

³⁸⁹ M. SERRES, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, 4e édition, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 1990, p. 107-127.

³⁹⁰ G. DELEUZE, *Le pli - Leibniz et le baroque, op. cit.*, p. 103-104.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 104.

³⁹² G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu’est-ce que la philosophie ?, op. cit.*, p. 196. Le terme « chaosmos », emprunté explicitement à Joyce, Maurice Leblance, Borgès ou Gombrowicz, désigne pour Gilles Deleuze et Félix Guattari, un « monde chaotique » (G. DELEUZE, *Le pli - Leibniz et le baroque, op. cit.*, p. 111). En outre, rappelons que pour ces derniers, si la philosophie s’efforce de « donner consistance [au chaos] sans rien perdre de l’infini » G. DELEUZE

Enfin, le bruit de fond désigne le bruit comme *fond*, lui-même sans fond. Derrière ou sous le sens, et *a fortiori*, la signification, il y a le bruit comme fond : « avant le langage, avant même le verbe, le bruit »³⁹³. Le bruit de fond est le fond à partir duquel le sens peut avoir lieu. Il n'y a de sens que sur fond de bruit de fond. Le sens se détache du bruit comme la figure du fond : aussitôt le sens apparaît, aussitôt le bruit de fond disparaît. Non pas que le bruit cesse, mais celui-ci est tu, ou plutôt criblé ou filtré par le sens. Le sens voile le bruit, mais ne le supprime pas car celui-ci « ne cesse jamais, il est illimité, il est continu, perpétuel, inaltérable »³⁹⁴. Le bruit de fond en tant que chaos³⁹⁵ est non seulement « l'ouverture », d'où « naît la nature qui est toujours en train de naître »³⁹⁶, et d'où commença le monde à « grand bruit »³⁹⁷, mais également fond du sens qui ne saurait exister sans ce chaos préalable. Le sens prend ainsi sa source dans le chaos d'où il jaillit³⁹⁸ : « le bruit est toujours là pour inventer de nouvelles musiques et de nouveaux accords, la belle noiseuse est toujours présente, cornet d'où sortent milles formes, fond du puits aux tableaux géniaux »³⁹⁹. Il ne saurait exister de sens sans chaos préalable. Plus encore, la possibilité même du sens est inscrite au cœur même du non-sens chaotique⁴⁰⁰, qui le précède et le déborde.

et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 45), elle a ceci de commun avec la science et l'art, que toutes les trois « tirent des plans sur le chaos » (*Ibid.*, p. 190). Ainsi, la philosophie en rapporte des variations conceptuelles infinies, la science des variables selon des rapports déterminables dans une fonction, l'art des variétés d'affects et de percepts qui ne sont pas des reproductions du sensible, mais des êtres de la sensation. « Bref, le chaos a trois filles suivant le plan qui le recoupe : ce sont les Chaoïdes, l'art, la science et la philosophie, comme formes de la pensée ou de la création », où « chaoïdes » désignent « les réalités produites sur des plans qui recourent le chaos » (*Ibid.*, p. 196). Pour un prolongement philosophique du « chaosmos » en « chaosmose », on se reportera vers F. GUATTARI, *Chaosmose*, Editions Galilée, Paris, 1992. Pour un prolongement poétique du « chaosmos » en « chaos-monde », on liera E. GLISSANT, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990. Pour une mise en perspective de ces termes, M. ANTONIOLI, « Rhizome/Relation, Chaosmose/Chaos-monde », *Symposium*, vol. 10, n° 1, 1^{er} avril 2006, p. 343-352.

³⁹³ M. SERRES, *Genèse*, op. cit., p. 96.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 32.

³⁹⁵ Michel Serres se réfère explicitement à la conception antique du chaos : « les Anciens avaient raison de dire du chaos qu'il bâillait » (*Ibid.*, p. 45). Pour une présentation du chaos/de Chaos en Grèce ancienne, lire J. VERNANT, *L'Univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*, Paris, Points, 1999.

³⁹⁶ M. SERRES, *Genèse*, op. cit., p. 45.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 106.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 48.

³⁹⁹ *Id.*

⁴⁰⁰ M. SERRES, *Musique*, 1^{er} édition, Paris, Le Pommier, 2014, p. 13.

Le sens émerge donc comme une possibilité du bruit de fond qui tout à la fois le laisse entendre et le tait, jamais totalement. Le bruit de fond est toujours déjà là, permanent, fond de toutes choses, perçant ou débordant le sens qu'il a lui-même formé. Le sens se déploie sur fond de flux bruyants, dont il ne peut s'abstraire et s'extraire complètement. Il suit de là, comme le déduit également Augustin Berque, que non seulement « on ne peut abstraire les systèmes symboliques “naturels” (comme les linguistes parlent de “langues naturelles”) de la nature des choses », c'est-à-dire du fond des choses, mais en outre que le sens « naît dans la *concrétude* au sein de laquelle se rassemblent la nature des choses, les signes qui la représentent, et la vie des gens pour qui les signes et choses existent »⁴⁰¹. Le sens n'est donc pas une abstraction, mais une *concrétion*, au sens étymologique d'un « croître ensemble » (*concreasco*), qui n'est donc jamais stabilisé, et toujours en devenir. Le sens n'est pas tant une fois pour toutes plutôt qu'il *se fait*, et plus encore qu'il se fait toujours avec autre chose que lui-même. Le sens n'est donc jamais donné de toute éternité : parce qu'il se fait, alors il peut tout autant se défaire autant que se refaire. Il ne convient donc pas de parler d'un *il y a* du sens qui signifierait que le sens est en un sens essentiel ou substantiel, car le sens se fait et n'est qu'en se faisant et se défaisant. Il n'y a donc pas de sens en soi, mais seulement un sens qui se fait, conditionné relativement par autre chose que lui-même.

2.2.4. Les trois assises du sens

Augustin Berque propose trois « assises »⁴⁰² qui fondent et font le sens à la fois multiples et divers. La première assise, purement physique, est le « déploiement de l'univers »⁴⁰³. Le sens s'inscrit alors au cœur de la réalité physique, et ne la surplombe en aucune manière. Physiquement les choses ont un sens en tant qu'elles sont orientées selon une direction irréversible, sans que cela présuppose un quelconque finalisme. Ainsi, selon cette première assise, « le sens est à la fois cours dans le temps et direction dans l'espace », c'est-à-dire qu'« il est ce en quoi tel état de choses évolue vers tel autre, plutôt que vers l'inverse »⁴⁰⁴. Autrement dit, cette assise donne au sens une direction. Cette assise est alors justifiée notamment par la notion d'*entropie*, introduite par le physicien Rudolf Clausius en 1865, suite aux travaux antérieurs de Sadi Carnot sur le rendement des machines thermiques.

⁴⁰¹ A. BERQUE, *Ecoumène : Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2016, p. 189-190.

⁴⁰² *Ibid.*, § 25, "Les trois assises du sens", p. 187-191.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 190.

⁴⁰⁴ *Id.*

L'entropie développe l'idée selon laquelle, « contrairement aux transformations mécaniques où les idéaux de réversibilité et de conservation coïncident, une transformation physico-chimique peut conserver l'énergie tout en ne pouvant être renversée »⁴⁰⁵. L'irréversibilité de l'entropie concerne des phénomènes physico-chimiques en tant qu'ils interagissent de manière constante dans un milieu, et non lorsqu'ils sont isolés. L'objet thermodynamique n'est alors réversible qu'à la condition de pouvoir contrôler progressivement la température ou la pression, permettant ainsi de le conduire vers un état d'équilibre. Toutefois, « l'objet thermodynamique, *contrairement à l'objet dynamique*, n'est jamais contrôlé que partiellement ; il peut lui arriver de "s'échapper" en une évolution spontanée *parce que, pour lui, toutes les évolutions ne se valent pas* »⁴⁰⁶. Autrement dit, il n'y a d'équilibre que pour un système isolé qui fait alors office d'« attracteur »⁴⁰⁷. Ainsi, Ilya Prigogine et Isabelle Stengers soulignent d'une part, que les systèmes réels sont non seulement des systèmes ouverts, et qu'ils n'existent que par cette ouverture⁴⁰⁸, et d'autre part, que pour obtenir un système à l'équilibre, « il faut le protéger des flux qui constituent la nature, il faut le "mettre en boîte" »⁴⁰⁹. En d'autres termes, l'équilibre ne désigne pas la direction d'un système physique dans la mesure où il présuppose un système isolé, ce qui est contraire à la réalité de ce même système. En fait, parce que le système est nécessairement ouvert car en relation, alors le non-équilibre est « de règle »⁴¹⁰. Contre la thermodynamique d'équilibre, Prigogine et Stengers opposent la thermodynamique de non-équilibre née au XX^e siècle qui soutient au contraire « l'ordre par fluctuation »⁴¹¹. La stabilité ou l'équilibre n'est plus alors l'attribut d'un système, mais le résultat d'un examen qui conduit à la régression de toutes les fluctuations possibles. A l'inverse, « le système sera dit instable si une telle analyse montre que certaines des fluctuations, au lieu de régresser, peuvent s'amplifier, envahir tout le système, le faire évoluer vers un nouveau régime de fonctionnement qualitativement différent des états

⁴⁰⁵ I. STENGERS et I. PRIGOGINE, *La nouvelle alliance - Métamorphose de la science*, [2e éd.] édition, Paris, Folio, 1986, p. 186.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁰⁷ *Id.* Ils parleront également de « bassin attracteur », lorsque « tous les systèmes dont un état appartient à ce bassin se dirigent vers le même état final, caractérisé par le même comportement, le même ensemble de propriétés » (*Ibid.*, p. 192).

⁴⁰⁸ I. STENGERS et I. PRIGOGINE, *La nouvelle alliance - Métamorphose de la science*, *op. cit.*, p. 198.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 199.

⁴¹⁰ *Id.*

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 223.

stationnaires définis par le minimum de production d'entropie »⁴¹². Certes, tout système physique comporte des fluctuations qui sont traditionnellement considérées comme négligeables selon une moyenne établie sur la loi dite des grands nombres. Cette dernière justifie alors une distinction nette entre valeurs moyennes et fluctuations si un système est suffisamment grand⁴¹³. Or, l'*amplification de la fluctuation* comprise comme envahissement de la fluctuation à tout le système remet en cause cette loi dite des grands nombres : une fluctuation microscopique peut aboutir à un changement macroscopique, en sorte que la stabilité n'est jamais fixée, mais toujours relative et soumise à de l'instabilité. Cette instabilité fluctuante⁴¹⁴ devient structurante dès lors qu'elle dépasse un seuil critique de *nucléation* qui est propre à chaque cas particulier⁴¹⁵. Ce seuil de nucléation est alors déterminé « par une compétition entre le "pouvoir d'intégration" du système et les mécanismes chimiques qui amplifient la fluctuation à l'intérieur de la sous-région fluctuante »⁴¹⁶. Par conséquent, la direction n'est pas prédéterminée, mais déterminée selon certaines conditions dans la mesure où le système physique est nécessairement en relation avec un milieu environnant. En fonction des conditions de cette mise en relation, soit la taille critique de nucléation n'est pas atteinte, amortie qu'elle est par le monde extérieur, et le système devient alors stable relativement, soit la taille critique est atteinte en fonction du couplage avec le monde extérieur, et les fluctuations engendrent alors un changement de l'état du système. Ainsi, non sans une certaine ironie, Frédéric Neyrat en déduit que « c'est stable, tant que cela ne sera pas instabilisé, et la déstabilisation n'aura lieu que si et seulement si les forces de consolidation s'avèrent dépassées par les évènements... »⁴¹⁷. C'est alors grâce à cette absence d'équilibre au cœur de l'ordre physique qu'est rendu intelligible l'évolution vers d'autres ordres. Ainsi, « ces comportements d'auto-organisation physique ne sont à leur tour que des conditions

⁴¹² *Ibid.*, p. 213.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 240.

⁴¹⁴ Prigogine écrira ainsi plus tard : « *la physique de l'équilibre nous a donc inspiré une fausse image de la matière.* (...) Notre monde est fluctuant, bruyant, chaotique, plus proche de celui que les atomistes grecs avaient imaginé. Le clinamen qui avait été introduit pour résoudre le dilemme d'Epicure n'est plus un élément étranger, c'est l'expression de l'instabilité dynamique » (I. PRIGOGINE, *La fin des certitudes. Temps, Chaos et les Lois de la Nature*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 149-150).

⁴¹⁵ I. STENGERS et I. PRIGOGINE, *La nouvelle alliance - Métamorphose de la science*, op. cit., p. 242.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 244.

⁴¹⁷ F. NEYRAT, *Clinamen*, op. cit., p. 173.

nécessaires, non suffisantes, d'émergence de l'auto-organisation propre à la vie »⁴¹⁸. L'assise physique apparaît alors comme la condition nécessaire, mais certes insuffisante à l'assise biologique.

Cette seconde assise est « le déploiement de la biosphère »⁴¹⁹. Alors que précédemment, le sens s'inscrivait dans la réalité physique, désormais il s'inscrit dans la réalité biologique, et plus spécifiquement écologique. Selon cette seconde assise, « le sens est la manière dont un organisme vivant connaît l'état de choses dans lequel il se trouve »⁴²⁰. Cette position a été initiée par le phénoménologue et éthologue Jacob von Uexküll qui remettait en cause l'approche mécaniste qui faisait des êtres vivants, notamment les animaux, des *objets* dénués de relations signifiantes. Au contraire, ceux-ci sont des *sujets* qui ont un *milieu* (*Umwelt*), c'est-à-dire un *monde vécu*, formé de leur monde de perception et de leur monde d'action⁴²¹. Le sens est entre le sujet vivant et le milieu environnant qu'il perçoit et avec lequel il interagit. Le sens se fait alors sensibilité, et ne saurait se réduire à des stimuli mécaniques. Cette approche est poursuivie avec les travaux d'Erwin Straus⁴²² qui remettra également en cause cette approche en soutenant une « unité du sentir et du se mouvoir »⁴²³ qui l'oriente au sein d'un milieu (*Umwelt*) compris, comme pour von Uexküll, non pas comme « espace physique » ou « géographique », mais comme « espace paysage »⁴²⁴ c'est-à-dire

⁴¹⁸ I. PRIGOGINE, *La fin des certitudes*, op. cit., p. 150.

⁴¹⁹ A. BERQUE, *Ecoumène*, op. cit., p. 190.

⁴²⁰ *Id.*

⁴²¹ « Celui qui conçoit encore nos organes sensoriels comme servant à notre perception et nos organes de mouvement à notre action, ne regardera pas non plus les animaux comme de simples ensembles mécaniques, mais découvrira aussi le *mécanicien*, qui existe dans les organes comme nous dans notre propre corps. Alors il ne verra pas seulement dans les animaux des *choses* mais des *sujets*, dont l'activité essentielle réside dans l'action et la perception. C'est alors que s'ouvre la porte qui conduit aux mondes vécus, car tout ce qu'un sujet perçoit devient son monde de la perception, et tout ce qu'il fait, son monde de l'action. Monde d'action et de perception forment ensemble une totalité close, le *milieu*, le *monde vécu* » (J. VON UEXKÜLL, *Mondes animaux et monde humain*, P. Muller (trad.), Paris, Denoël, 1965, p. 14-15).

⁴²² Straus se réfère explicitement à von Uexküll qu'il cite comme un des auteurs parmi d'autres qui ont remis en cause la conception objective des formes spatio-temporelles du sentir (E. STRAUS, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, Millon, Grenoble, 2000, n. 2, p. 451).

⁴²³ *Ibid.*, p. 277.

⁴²⁴ « L'espace du sentir est à l'espace de la perception comme le paysage est à la géographie. L'espace de la perception est un espace géographique. La structure de l'espace géographique n'est d'aucune manière identique à l'espace physique. (...) Mais l'espace géographique a néanmoins des affinités avec l'espace physique, lequel indique précisément que l'espace géographique est l'espace du monde humain de la perception, car dans notre vie quotidienne nous vivons entre la pure physique et le pur paysage » (*Ibid.*, p. 378).

« champ d'action »⁴²⁵, qui fait sens pour l'être vivant sentant et se mouvant. Cette raison phénoménologique⁴²⁶ à cette assise biologique trouvera du soutien en outre dans les travaux de Gibson et de Varela. Le premier conçoit une approche écologique au sens où « *animal et environnement* forment un couple inséparable » en sorte que « chaque terme implique l'autre »⁴²⁷. Il suit que le sentir est lui aussi de nature écologique au sens où chaque être vivant perçoit et adopte un type de comportement en fonction de ce couplage avec l'environnement. L'environnement n'est pas d'abord perçu puis doté d'une signification comme le défend « la psychologie orthodoxe »⁴²⁸, puisqu'il est déjà constitué d'« invites » (*affordances*) qui n'ont de sens que pour l'être vivant qui les perçoit. Au contraire, le terme « invite » « implique la complémentarité de l'animal et de l'environnement »⁴²⁹ dans la mesure où il ne renvoie ni au monde extérieur objectif ni au monde intérieur subjectif, mais à la relation écologique entre un certain être vivant et un certain environnement qui l'invite (*to afford*) à certains comportements spécifiques. L'invite n'est ni absolument une propriété physique de l'objet, ni absolument une donation intentionnelle, mais une relation relative entre un vivant et un environnement. L'invite n'existe pas en soi, mais seulement dans le couplage et la complémentarité de tel vivant et de tel environnement, en sorte que le sens du sentir est non seulement toujours déjà orienté mais en outre est couplé à un certain environnement. Le second conçoit une approche éactive du sens au sens où « la cognition, loin d'être la représentation d'un monde prédonné, est l'avènement conjoint d'un monde et d'un esprit à partir de l'histoire des diverses actions qu'accomplit un être dans le monde »⁴³⁰. Contre l'approche cognitiviste, et une certaine acception du connexionnisme qui

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 288.

⁴²⁶ Sans être exhaustif, nous pouvons souligner que d'autres auteurs issus de cette tradition participent à cette conception du sens, comme par exemple : M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 2e (1ère édition: 1942), Paris, Presses Universitaires de France, 2002 ; T. WATSUJI, *Fûdo : le milieu humain*, A. Berque (trad.), Paris, CNRS Éditions, 2011. Pour une analyse phénoménologique de la différence entre la perception humaine et la perception animale, on pourra se reporter notamment vers É. BIMBENET, *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011.

⁴²⁷ J. J. GIBSON, *Approche écologique de la perception visuelle*, O. Putois (trad.), Bellevaux, Dehors, 2014, p. 52. Il poursuit : « Aucun animal ne pourrait exister sans un environnement. De même, bien que cela soit moins évident, l'environnement est toujours environnement d'un animal (ou tout au moins d'un organisme). La relation de réciprocité de l'animal et de l'environnement est irréductible aux relations traitées par la physique. On ne peut déduire le concept du système organisme-environnement, ou celui d'espèce et d'habitat, des concepts fondamentaux d'espace, de temps, de matière et d'énergie » (*Id.*).

⁴²⁸ J. J. GIBSON, *Approche écologique de la perception visuelle*, *op. cit.*, p. 220.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 211.

⁴³⁰ F. VARELA, E. THOMPSON et E. ROSCH, *L'Inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience*

conçoivent toutes les deux le rapport au monde sur le modèle de l'ordinateur⁴³¹, Varela propose de concevoir le fait de sentir en termes d'énaction qui non seulement intègre la spécificité biologique pour ne pas dire corporelle du vivant, mais qui en outre déplace une approche centrée jusqu'à présent sur la représentation⁴³² vers une approche centrée sur l'action au milieu d'un environnement. L'énaction ou action incarnée « se compose de deux points : (1) la perception consiste en une action guidée par la perception ; (2) les structures cognitives émergent des schèmes sensori-moteurs récurrents qui permettent à l'action d'être guidée par la perception »⁴³³. Sous ces conditions, il ne s'agit pas de penser l'organisme vivant face au monde ambiant, mais au contraire d'affirmer que « l'organisme et l'environnement sont imbriqués l'un dans l'autre sur de multiples modes, et ainsi, que ce qui constitue le monde d'un organisme donné est produit ou épacte par l'histoire du couplage structurel de cet organisme »⁴³⁴. Ainsi, sentir ne se pense ni sur le mode purement passif d'un ressenti pathique, ni sur le mode actif d'un sujet qui oriente activement une intention, mais sur le mode d'un « couplage structurel » où les dimensions actives et passives du sentir sont intégrées dans et par la relation d'imbrication à l'environnement. Par conséquent, l'approche écologique de Gibson comme celle énactive de Varela permettent de penser le sens du sentir dans l'*entre* de la relation d'un vivant à son milieu. Il y a du sens dans la sensation, et sous cette condition, il est commun à l'ensemble des

humaine, Paris, Seuil, 1993, p. 35.

⁴³¹ Pour une présentation synthétique des sciences cognitives, J.-P. DUPUY, *Aux origines des sciences cognitives*, 3e éd., Paris, La Découverte, 2013 ; F. VARELA, *Invitation aux sciences cognitives*, Paris, Seuil, 1996.

⁴³² « C'est précisément cette insistance sur la *spécification mutuelle* qui nous permet de négocier une voie moyenne entre le Scylla de la cognition envisagée comme reconstitution d'un monde extérieur prédonné (réalisme) et le Charybde de la cognition conçue comme projection d'un monde intérieur prédonné (idéalisme). Ces extrêmes prennent tous deux la représentation pour notion centrale : dans le premier cas, la représentation est utilisée pour reconstituer ce qui est extérieur ; dans le second, elle est utilisée pour projeter ce qui est intérieur. Notre intention est de contourner entièrement cette géographie logique de "l'intérieur contre l'extérieur" en étudiant la cognition non comme reconstitution ou projection, mais comme action incarnée » (F. VARELA, E. THOMPSON et E. ROSCH, *L'Inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, *op. cit.*, p. 234).

⁴³³ *Ibid.*, p. 234-235.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 274. Il précise et ajoute : « Envisager le monde comme un objet prédonné et l'organisme comme un élément qui le représente ou s'y adapte relève du dualisme. L'extrême opposé du dualisme est le monisme. Nous ne proposons pas le monisme ; l'énaction est très précisément conçue pour être une voie moyenne entre le dualisme et le monisme. Cette voie moyenne se fonde sur le fait qu'il y a une codétermination dialectique entre deux pôles qui sont à la fois distincts et inséparables, à savoir l'animal et son environnement » (*Id.*).

êtres vivants⁴³⁵. Reste que cette assise écologique du sens ne saurait totalement rendre compte du sens notamment quant à la dimension spécifiquement humaine.

Ainsi, parce que le milieu humain n'est pas réductible au milieu écologique, alors il convient d'adjoindre aux assises physiques et écologiques, une troisième que Berque nomme « écoumène »⁴³⁶. Selon cette troisième assise, « le sens est la manière dont un état de choses est connu par représentation là où il n'est pas présent »⁴³⁷. Le sens du point de vue écouménal se distingue ainsi autant du sens écologique que de celui physique, dans la mesure où il se caractérise par le fait de se représenter ce qui n'est pas présent. Par écoumène⁴³⁸, il entend « l'ensemble et la condition des milieux humains, en ce qu'ils ont proprement d'humain, mais non moins d'écologique et de physique »⁴³⁹. L'écoumène est le milieu proprement humain, mais à la condition que celui-ci soit assis sur des bases écologiques et physiques préalablement énoncés ci-dessus. L'écoumène n'existe donc pas en soi, clos sur lui-même, mais de manière relationnelle : il est « une relation : la relation à la fois écologique, technique, et symbolique de l'humanité à l'étendue terrestre »⁴⁴⁰. L'écoumène humain

⁴³⁵ Nous renvoyons le lecteur vers les approches en « éco-sémiotique » ou « bio-sémiotique », comprises comme disciplines qui conçoivent la sémiotique comme co-extensive à la vie elle-même, et non plus réservée à la seule sphère humaine de la linguistique. Ces approches trouvent leur origine dans les travaux de Jesper Hoffmeyer concernant ce qu'il nomme la « sémiosphère », à partir de la sémiologie de Peirce : « la sémiosphère est une sphère tout comme l'atmosphère, l'hydrosphère, et la biosphère. Elle pénètre dans tous les coins ces autres sphères, en incorporant toutes les formes de la communication : sons, odeurs, mouvements, couleurs, formes, champs électriques, radiations thermiques, ondes de toutes espèces, signaux chimiques, toucher, etc. En bref, tous les signes de la vie (*signs of life*) » (J. HOFFMEYER, *Signs of meaning in the universe*, B. Haveland (éd.), Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1996, p. VII ; notre traduction). On pourra se tourner notamment vers E. KOHN, *Comment pensent les forêts*, G. Delaplace (trad.), Paris, Zones Sensibles, 2013 ; A. ZINNA, « Introduction - Les visages de Gaïa », dans A. Zinna et I. Darrault-Harris (éd.), *Collection Actes - Formes de vie et modes d'existence « durables »*, Toulouse, CAMS/O, 2017, p. I-XIX ; A. PERUSSET, « Les formes de vie sont-elles vivantes ? Vies et fortunes des langages dans la sémiosphère », dans A. Zinna et I. Darrault-Harris (éd.), *Collection Actes - Formes de vie et modes d'existence « durables »*, Toulouse, CAMS/O, 2017, p. 313-332 ; N. PIGNIER, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », *Interfaces numériques*, vol. 9, n° 1, 2 juin 2020 (DOI : 10.25965/interfaces-numeriques.4144) ; E. MITROPOULOU et N. PIGNIER (éd.), *Le Sens au coeur des dispositifs et des environnements*, Saint-Denis, Connaissances et Savoirs, 2018.

⁴³⁶ A. BERQUE, *Ecoumène*, *op. cit.*, p. 190.

⁴³⁷ *Id.*

⁴³⁸ Il justifie ce terme par les mots suivants : « j'appelle cela écoumène, en rendant au vieux terme grec *oikoumenê* son genre féminin, qui en fait à la fois de la terre et de l'humanité : ce en quoi la terre est humaine, et terrestre l'humanité » (*Ibid.*, p. 16).

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁴⁰ *Id.*

s'étend à la totalité de la sphère terrestre⁴⁴¹, ce qui la distingue de l'extension limitée d'un écosystème biologique particulier. Ce faisant, l'écoumène n'est pas immédiatement donné, mais « est née d'un processus de trajection par lequel les fonctions du corps devenant humain se sont extériorisées dans l'environnement »⁴⁴². L'écoumène ne « relève ni proprement de l'objectif, ni proprement du subjectif »⁴⁴³ mais de la *trajectivité*⁴⁴⁴, au sens où « il chevauche le subjectif et l'objectif, et qu'il excède son lieu matériel, tout en le supposant nécessairement »⁴⁴⁵. Sous ces conditions, « dans l'écoumène, le présent n'est rien sans le passé ni sans l'avenir »⁴⁴⁶. Ainsi, à titre d'exemple, le crayon présent doit être considéré à la fois du point de vue du passé que de celui de l'avenir. Ainsi, du point de vue du passé, le crayon est issu physiquement et écologiquement des forêts, mais qui n'est pensable que par un « transfert symbolique » qui le dotera d'une signification, et qui n'est faisable que par un « transfert matériel » qui le produira et l'acheminera jusqu'ici. Du point de vue de l'avenir, le crayon s'usera de manière nécessaire physiquement en sorte qu'il retournera minéralement à la Terre, mais sans avoir au préalable produit des écrits dans leurs dimension à la fois technique (papier, livre, écran...) et symbolique (idées, imaginaires, émotions...). Tel est ainsi « le *trajet* de l'existence du crayon »⁴⁴⁷. Or, s'il y a un « saut qualitatif »⁴⁴⁸ du milieu vivant au milieu humain, qui est proprement l'écoumène, c'est grâce à ce que Berque nomme la « médiance »⁴⁴⁹. Celle-ci désigne

⁴⁴¹ « Ma propre conception de l'écoumène dérive de la notion de milieu (humain), celle-ci étant définie comme la relation d'un groupe humain à l'étendue terrestre » (*Ibid.*, n. 6, p. 16).

⁴⁴² *Ibid.*, p. 204.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 148. Quelques années plus tôt, il écrivait déjà « la réalité du milieu n'étant ni simplement subjective, ni simplement objective, mais transcendant dynamiquement cette dichotomie, disons-la *trajective*. De pair avec une pensée du milieu et du paysage, développons la souche conceptuelle *trajet* (de paysage), *trajectif*, *trajectivement*, *trajectivité*... » (A. BERQUE, « Milieu, trajet de paysage et déterminisme géographique », *L'Espace géographique*, vol. 14, n° 2, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1985, n. 1, p. 100).

⁴⁴⁴ Il rappelle l'étymologie de trajection : « le mot vient du latin *trajectio* : traversée, transfert. Le français du XVI^e siècle, par exemple chez Montaigne, employait encore le verbe *trajecter* dans le sens de transporter » (A. BERQUE, *Ecoumène*, *op. cit.*, n. 11, p. 150).

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁴⁴⁶ *Id.*

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 149.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 199.

⁴⁴⁹ Il justifie le terme de « médiance » par deux arguments : un argument étymologique et un argument conceptuel. Etymologiquement, « "médiance" dérive directement du latin *medietas*, qui signifie moitié, milieu, nature intermédiaire » (*Ibid.*, p. 205). Conceptuellement, la médiance se veut la traduction la plus fidèle du terme japonais *fûdosei* de Watsuji Tetsurô (T. WATSUJI, *Fûdo*, *op. cit.*) qui, à la différence du terme « milieu », implique une dissymétrie entre les éléments mis en relation (A. BERQUE, *Ecoumène*, *op. cit.*, p. 205-206).

« l'extériorisation de notre corporéité par les systèmes techniques et symboliques propres à l'humanité »⁴⁵⁰. Il suit de là que l'être humain⁴⁵¹, et partant le milieu humain, est constitué de « deux "moitiés" qui ne sont pas équivalentes, l'une investie dans l'environnement par la technique et par le symbole, l'autre constituée de notre corps animal »⁴⁵². Autrement dit, l'humanité de l'homme ne se caractérise pas tant par un corps animal, et plus encore, pourrions-nous ajouter par un corps physique, mais plutôt par le fait de posséder un corps dit médial, constitué d'une dimension technique et symbolique. Ainsi, c'est « cette division en deux moitiés, qui étend notre être du foyer de notre corps animal jusqu'à l'horizon de notre monde » qui caractérise « le moment structurel de notre existence », c'est-à-dire notre médiance⁴⁵³. Alors que la technique est la *projection* ou l'extériorisation de notre corporéité hors de notre corps, le symbole est l'*introjection* ou l'intériorisation de ce qui est hors de notre corps dans celui-ci. *Projection* technique et *introjection* symbolique sont alors les deux faces du même processus de *trajection*. En d'autres termes, la trajection est « ce double processus de projection technique et d'introjection symbolique »⁴⁵⁴. Il n'y a donc pas lieu de hiérarchiser ces deux processus ou de chercher lequel précède l'autre, puisque les deux croissent ensemble de manière trajective. Entre eux, d'une part, « il y a toujours non seulement interrelation mais interpénétration », et d'autre part, « il est vain de chercher à les classer dans un ordre de priorité, *a fortiori* de causalité, parce que si les effets d'une technique peuvent se mesurer objectivement, ceux d'un symbole, au-delà d'un certain point, ne peuvent que s'interpréter subjectivement »⁴⁵⁵. Il suit de là que le sens écouménel ne sera pas le même partout sur la Terre, puisqu'il varie selon les différents milieux, qu'ils soient physiques, écologiques ou humains, et donc des techniques et des symboles de ces derniers⁴⁵⁶. Par conséquent, la

⁴⁵⁰ A. BERQUE, *Ecoumène, op. cit.*, p. 205.

⁴⁵¹ Si Berque emploie l'adjectif « humain » en son sens étendu, comme ce qui se distingue du vivant et qui est proprement lié à l'homme, il convient immédiatement de préciser que cette « humanité » de l'homme est trajective : « un triple et mutuel engendrement a ainsi déployé concrètement, c'est-à-dire indissociablement, l'*hominisation* (la transformation physique de l'animal en humain), l'*anthropisation* (la transformation objective des choses par la technique) et l'*humanisation* (la transformation subjective des choses par le symbole) » (*Ibid.*, p. 154). Il en déduit conséquemment l'idée suivante : « ainsi l'écoumène est née, c'est-à-dire a émergé de la biosphère, dans un processus d'interaction entre l'hominisation, l'anthropisation et l'humanisation » (*Ibid.*, p. 159). Tel est le « déploiement écouménel » (*Id.*).

⁴⁵² A. BERQUE, *Ecoumène, op. cit.*, p. 206.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 204.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 208.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁴⁵⁶ « La structure ontologique de la médiance dispose notre existence en un certain sens, qui naît du rapport

troisième assise du sens est une double assise, celle du couple technique-symbole caractéristique de la médiance, qui est elle-même adossée trajectivement sur celle écologique, qui l'est à son tour sur celle physique⁴⁵⁷. Ainsi, le sens dans sa dimension écouménale « émerge et s'élabore du physico-chimique au vivant, et du vivant à l'humain »⁴⁵⁸. Comme le résume Berque, « c'est en cela que nous sommes humains, en cela qu'existe l'écoumène, et c'est pour cela que le monde fait sens »⁴⁵⁹.

Par conséquent, le sens ne se réduit ni à la réalité des significations linguistiques qu'il fonde et déborde, ni au monde des flux chaotiques à partir duquel il se fonde et qui le produira selon les strates physico-chimiques, organico-écologiques, et enfin écouménales selon la formule d'Augustin Berque. Le sens n'est donc pas proprement humain puisqu'il « habite les choses autant qu'il nous habite »⁴⁶⁰. Mais à l'inverse, il y a un sens proprement humain qui se loge *entre* la mondanité des choses et la réalité des signes linguistiques. Parce qu'il est *entre*, alors il sépare les choses des signes autant qu'il les lie, et ce faisant les relie. L'*entre* du sens se pense donc de manière relationnelle au sens où il est donc d'abord affaire de relation, et ce dans les deux sens du terme : d'une part, il *relate*, au sens de raconter, c'est-à-dire de mettre en récit via les signes linguistiques, et d'autre part de *relier*, c'est-à-dire de re-lie ce qui est dé-lié, par une répétition et une intensification du lien. Le chercheur en littérature et média Yves Citton ira jusqu'à écrire que le sens est donc « *en position d'interface* entre la réalité, telle qu'elle est saisie par les catégorisations cognitives et par les schèmes d'action, et le monde, tel qu'il jaillit de façon toujours (plus ou moins) imprévisible, selon le flux de la vie »⁴⁶¹.

De ce qui précède, il suit que si, selon nous, la philosophie a pour objet spécifique le sens en tant qu'il est *entre*, alors il s'agira de déterminer la relation de celui-ci vis-à-vis de l'interface. Ce faisant, il convient de préciser et d'explicitier ce positionnement philosophique relativement par rapport à d'autres approches. L'*intérêt* de ce positionnement est de toujours s'effectuer *au milieu* d'autres

entre notre corps animal et notre corps médial. Ce sens varie donc selon les milieux, puisque les écosystèmes, les techniques et les symboles ne sont pas les mêmes dans tout l'écoumène » (*Ibid.*, p. 208).

⁴⁵⁷ «

⁴⁵⁸ A. BERQUE, *Écoumène*, *op. cit.*, p. 209.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 208.

⁴⁶⁰ G. CHAZAL, *Interfaces*, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁶¹ Y. CITTON, *Gestes d'humanité*, *op. cit.*, p. 238. Bien que ce dernier ne définisse pas le terme « interface » comme nous entendons le faire dans le présent travail, nous soutiendrons progressivement, comme lui, que le sens est *entre* à l'instar de l'*interface*. Cependant, nous poursuivrons jusqu'à défendre que l'*interface* fait également (le) sens, et en cela nous nous en écarterons légèrement.

positions qu'il faut acter et présenter, et n'entend pas être un commencement absolu. Comme le disait déjà Gilles Deleuze à Claire Parnet, « ce n'est jamais le début ni la fin qui sont *intéressants*, le début et la fin sont des points. L'*intéressant*, c'est le milieu »⁴⁶². En ce sens, ce positionnement philosophique est un *recommencement*, puisqu'« on recommence par le milieu »⁴⁶³. Il ne s'agit donc pas tant de *commencer* cette approche au sens d'en faire une origine fondamentale, source de tout commencement ultérieur⁴⁶⁴, mais de la présenter comme un *recommencement* qui s'effectue *parmi* d'autres approches, à la manière de l'herbe qui non seulement pousse au milieu des choses, mais également pousse elle-même par le milieu⁴⁶⁵. Comme le résume Mathieu Potte-Bonneville, « l'action de recommencer vient alors conjoindre des attributs contradictoires : il lui faut ne rien devoir à ce qui la précède, sans quoi elle ne peut se dire commencement, mais se définir aussi au regard de cette expérience première, de cette entreprise précédente qu'elle entend relancer, accomplir, dépasser. (...) Se faire tout entier inauguration, et tout entier rappel »⁴⁶⁶. Autrement dit, notre positionnement philosophique consiste à recommencer au sens tout à la fois de commencer, c'est-à-dire d'inaugurer, et de recommencer, c'est-à-dire rappeler ce à partir de quoi elle se veut un recommencement. En d'autres termes, qu'est-ce qui distingue notre approche philosophique de celles non-philosophiques et de celles des autres philosophies ? Nous commencerons alors par exposer dans un premier temps les approches non-philosophiques puis celles philosophiques *de* l'interface, pour enfin présenter la singularité de la nôtre, que l'on nommera *philosophie-interfaces*.

⁴⁶² G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues*, Paris, Editions Flammarion, 2008, p. 50 ; nous soulignons.

⁴⁶³ *Id.*

⁴⁶⁴ Mathieu Potte-Bonneville faisait déjà une critique de l'idée de commencement : « s'il y a un risque à recourir aujourd'hui au vocabulaire de la refondation, si celui-ci accable lorsqu'il voudrait enhardir, c'est que le souci d'y mettre les formes y prend le pas sur tout examen du problème qu'il faudrait affronter : cela revient à compter sur l'efficacité fondatrice des rituels quand il faudrait comprendre pourquoi, dans certaines conjonctures politiques ou existentielles, ceux-ci tirent à blanc, échouent à restaurer l'origine promise, ne parviennent ni à faire revenir à l'identique l'ancien calendrier ni à faire date pour qu'un nouveau s'engrène » (M. POTTE-BONNEVILLE, *Recommencer*, Lagrasse, Editions Verdier, 2018, p. 19).

⁴⁶⁵ Nous renvoyons ici à la distinction deleuzienne entre l'*arbre* (français) et l'*herbe* (anglais) ou le *rhizome* (orient) : « Les Français pensent trop en termes d'arbres : l'arbre du savoir, les points d'arborescence, l'alpha et l'oméga, les racines et le sommet. C'est le contraire de l'herbe. Non seulement l'herbe pousse au milieu des choses, mais elle pousse elle-même par le milieu. C'est le problème anglais, ou américain. L'herbe a sa ligne de fuite, et pas d'enracinement » (G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 50-51). Quant au *rhizome*, Deleuze écrit avec Guattari, dans son *Introduction de Mille Plateaux* : « à la différence des arbres ou de leurs racines, le rhizome connecte un point quelconque avec un autre point quelconque. (...) Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 31).

⁴⁶⁶ M. POTTE-BONNEVILLE, *Recommencer*, 2018, *op. cit.*, p. 22.

3. Etat de l'art des approches *de* l'interface

Approcher la notion d'interface de manière philosophique implique de s'écarter des autres approches disciplinaires. Or, nous constatons que le terme « interface » est désormais, selon l'expression de Michael Heim, un « mot à la mode », « un mot tendance » (*interface is a buzzword*)⁴⁶⁷, et ce dès l'année 1993. Quelques lignes plus bas, Heim ajoute que « interface est un mot-clé » (*interface is a keyword*)⁴⁶⁸ dans la mesure où non seulement il caractérise, comme cela a été soutenu précédemment, une époque historique donnée, mais en outre, il a un champ sémantique particulièrement extensif. Si traditionnellement le terme « interface » est utilisé en tant que substantif pour désigner un type d'être, dispositif, objet ou medium, il est désormais également utilisé en tant que verbe. Ce faisant, « interface » déborde le strict domaine de la technique, voire du numérique pour « aller de l'économie à la métaphysique »⁴⁶⁹, lui assurant ainsi une multiplicité de domaines d'application. Cependant en s'immiscant dans de nombreuses disciplines, chacune entend proposer une définition propre du terme « interface ».

Outre la définition retenue dans le champ de l'IHM présentée précédemment, nous pouvons faire mention, que le terme « interface » trouve aussi et d'abord une signification en physique des matériaux : « par convention, on parlera de surface pour la séparation entre une phase diluée (gaz) et une phase condensée (liquide ou condensée), d'interface pour une séparation entre deux phases condensées (liquide/liquide, liquide/solide, solide/solide). Quoique consacré pour l'essentiel aux surfaces, cet ouvrage traitera aussi d'interfaces, sachant que la différence entre les deux concepts est souvent faible, notamment en thermodynamique »⁴⁷⁰. En géographie, concernant la frontière, Jacques Levy remarque que « trois types d'effets spatiaux de la frontière ont été mis en valeur : celle de *barrière*, qui est sa raison d'être, mais aussi celle d'*interface* et celle de *territoire*. Dans le deuxième cas, la frontière ne fait que filtrer et canaliser des relations entre espaces qui existeraient de manière plus diffuse sans elle »⁴⁷¹. Par la suite, il précisera l'usage géographique de l'interface dans une

⁴⁶⁷ M. HEIM, *The Metaphysics of Virtual Reality*, New York, Oxford University Press, 1994, p. 75.

⁴⁶⁸ *Id.*

⁴⁶⁹ « La signification de interface va de l'économie (*economics*) à la métaphysique (*metaphysics*) » (*Ibid.*, p. 76; notre traduction).

⁴⁷⁰ J.-P. DEVILLE et A. CORNET, *Physique et ingénierie des surfaces*, Les Ulis, EDP Sciences, 2012, p. IV.

⁴⁷¹ J. LEVY, « Frontière », *Revue électronique des sciences humaines et sociales.*, 29 octobre 2004 (en ligne : <http://www.espacestemp.net/articles/frontiere-2/>).

perspective qu'il nomme d'« interspatialité » : « il existe en effet trois types de ce qu'on peut appeler interspatialités. L'interface est une interaction par contact et c'est là que se pose le problème des limites. L'emboîtement est une interaction par inclusion du petit dans le grand tandis que la cospatialité est une interaction par commutation »⁴⁷². En dermatologie, le philosophe François Dagognet, signale que « la peau définit incontestablement l'interface entre le dedans et le dehors, deux mondes d'ailleurs inséparables ; que deviendrait l'intérieur s'il ignorait l'extérieur qui l'entoure ? Il vit en lui, par et avec lui ; il faut en être avisé (le sentir, voire le connaître). Mais, s'il s'offre trop à lui, il court les pires dangers ; il doit en être protégé »⁴⁷³. Il précise un peu loin la fonction d'interface de la peau : « la peau assure la liaison entre le monde et nous : l'interface est souvent la première à réagir ; la “logique” le veut, puisqu'elle se trouve non pas “en dehors” ou sur les bords, mais bel et bien au milieu même »⁴⁷⁴. Dans le champ de la philosophie du travail et de l'ergonomie, Yves Schwartz, inspiré par les travaux de Dagognet⁴⁷⁵, soutient qu'il est « utile de considérer toute situation de travail comme une interface toujours – relativement – singulière »⁴⁷⁶. C'est parce que le travail est une « gestion d'interfaces » qu'il est un « espace d'expérience », où l'intelligence n'est jamais inerte ni l'activité automatique⁴⁷⁷. Sous cette condition, « resituer la dimension d'interface, c'est sans doute indiquer la substance de ce qu'il y a de proprement et durablement humain dans le travail »⁴⁷⁸ : « tant qu'il y aura des nations, des langues, des classes sociales, tant qu'il y aura des vivants pour qui la santé est de redéfinir leurs normes de jouissance de la vie, tant donc qu'il y aura de l'histoire, il y aura pour

⁴⁷² J. LEVY, « Penser aux/les limites de nos limites », *SociologieS*, 27 décembre 2010 (en ligne : <https://sociologies.revues.org/3305>).

⁴⁷³ F. DAGOGNET, *La peau découverte*, Paris, Institut Edition Synthelabo, 1993, p. 17.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁷⁵ « La considération des surfaces et de leurs rapports peut-elle être le contraire d'une philosophie superficielle ? C'est, on le sait, la thèse de F. Dagognet dans *Faces, surfaces, interfaces*. (...) Nous rejoignons cette vue féconde de F. Dagognet que l'interface “constitue [...] une région de choix” (p. 49), que la science générale des configurations tend à discerner “sous les accidents du seul visible, les drames sous-jacents” (p.14) » (Y. SCHWARTZ, *Expérience et connaissance du travail*, Paris, Les éditions sociales, 1988, p. 773-774).

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 773.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 775. En ce sens, Yves Schwartz rejoint et poursuit les travaux de son directeur de thèse Georges Canguilhem qui écrit dans la *Présentation* à ce même ouvrage : « Très attentif à la distinction entre travail prescrit et travail réel qu'il emprunte à l'ergonomie, Yves Schwartz s'intéresse au travail comme à un rapport du vivant humain à son milieu de vie – rapport non exclusivement subi, mais aussi orienté par le vivant lui-même » (G. CANGUILHEM, « Présentation », dans Y. Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, Paris, Les éditions sociales, 2012, p. 21).

⁴⁷⁸ Y. SCHWARTZ, *Expérience et connaissance du travail*, *op. cit.*, p. 775.

le travail des interfaces en cascades qui réclameront l'intelligence humaine »⁴⁷⁹. Dans le champ psychanalytique d'inspiration freudienne, Patricia Attigui s'interroge sur les frontières du moi. A partir d'une relecture des textes freudiens, elle considère que le Moi est « en grande partie inconscient, mais toutefois susceptible de venir à la conscience, une sorte d'interface », en sorte que « nous devons lui accorder les caractéristiques de mobilité, de porosité », à l'instar d'une « sorte de peau frontière »⁴⁸⁰. Avant elle, Didier Anzieu interprétait déjà le Moi freudien comme interface⁴⁸¹, avant de développer à son tour sa théorie du Moi-peau également comme interface⁴⁸², notamment à partir des fonctions de la peau⁴⁸³.

Par conséquent, il convient de reconnaître une grande dispersion du terme « interface ». Parce qu'il n'est pas strictement circonscrit au champ de la technique, et plus encore de l'informatique, mais déborde sur d'autres disciplines, alors il fait plus office de *notion*, c'est-à-dire de terme ayant une signification intuitive mais dénuée, en raison de son extension indéterminée, de contenu intensif positif⁴⁸⁴. L'interface devient ainsi un terme qui peut être utilisé de manière relâchée et peu rigoureuse, où d'une certaine manière, tout peut faire office d'interface. A l'inverse, reconnaître la diversité de ses usages disciplinaires en tant que *concept*, conduit certes à lui redonner une définition positive, mais au risque d'une fragmentation indéfinie.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 799.

⁴⁸⁰ P. ATTIGUI, *Jeu, transfert et psychose.: De l'illusion théâtrale à l'espace thérapeutique*, Paris, Dunod, 2012, p. 63.

⁴⁸¹ D. ANZIEU, *Le Moi-peau*, 2e édition, Paris, Dunod, 1995, p. 104.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 84.

⁴⁸³ « Le Moi-peau trouve son étayage sur les diverses fonctions de la peau. (...) La peau, première fonction, c'est le sac qui contient et retient à l'intérieur le bon et le plein que l'allaitement, les soins, le bain de paroles y ont accumulés. La peau, seconde fonction, c'est l'interface qui marque la limite avec le dehors et maintient celui-ci à l'extérieur, c'est la barrière qui protège de la pénétration par les avidités et les agressions en provenance des autres, êtres ou objets. La peau enfin, troisième fonction, en même temps que la bouche et au moins autant qu'elle, est un lieu et un moyen primaire de communication avec autrui, d'établissement de relations signifiantes ; elle est, de plus, une surface d'inscription des traces laissées par ceux-ci » (*Ibid.*, p. 61-62).

⁴⁸⁴ Françoise Paquienséguy propose une autre lecture notamment en faisant émerger des points communs : « recourir à ces définitions disciplinaires en révèle d'abord la dimension particulièrement stratégique puisque l'interface est le lieu de dialogue, ou de blocage, de deux catégories d'acteurs différents. La carte des eaux territoriales et de ses interfaces mer-mer illustre parfaitement ce type d'interfaces, dites politiques. Mais elles révèlent aussi la dimension totalement interactionnelle, comme en chimie par exemple, qui permet les échanges, voire les transformations de solide à liquide ou de binaire à graphique par exemple » (F. PAQUIENSEGUY, « La vie interfaciale: Médiation - Illusion - Injonction? », *op. cit.*, p. 20).

Face à ce constat, notre approche philosophique doit à la fois se clarifier et se distinguer autant en intension qu'en extension. Autrement dit, quelle position doit avoir la philosophie de l'interface relativement aux autres disciplines ? Il s'agira donc d'abord de préciser les approches non-philosophiques de l'interface. Nous distinguerons alors trois grandes approches qui caractériseront l'interface selon trois grandes acceptions. Par la suite, nous préciserons notre positionnement philosophique par rapport à d'autres approches philosophiques. Si le nôtre se caractérise par une attention spécifique au sens, il conviendra d'acter et de souligner nos différences vis-à-vis d'autres philosophies qui ont également pour objet l'interface. Ce faisant, nous serons conduits à concevoir une philosophie non pas tant *de* l'interface, mais plutôt une *philosophie-interfaces*.

3.1. Approches non-philosophiques

L'approche non-philosophique se caractérise par l'idée selon laquelle l'interface est d'abord un *fait* qui compose le monde⁴⁸⁵ de manière indubitable, au sens où le terme « interface » renvoie à une réalité factuelle évidente. C'est parce qu'il y a des interfaces, qu'il est alors légitime de les étudier en les décrivant, les expliquant, ou les interprétant selon différents points de vue. Nous distinguerons alors trois grandes acceptions de l'interface : l'interface comme objet technique numérique, comme objet culturel, et enfin comme *medium*.

3.1.1. L'interface comme objet technique numérique

L'interface désigne en un premier sens un type de dispositif informatique conçu et étudié par les ingénieurs, informaticiens, et autres designers numériques. Cette conception oscille entre ce que nous pourrions nommer une approche technocentrée, c'est-à-dire qui considère l'interface comme un objet technique au sein d'un milieu ou d'un système technique, et une approche anthropocentrée, c'est-à-dire qui considère l'interface en relation avec l'homme, étudiée plus spécifiquement en IHM⁴⁸⁶. Ainsi,

⁴⁸⁵ « Le monde est l'ensemble des faits » (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, *op. cit.*, 1.1, p. 29).

⁴⁸⁶ Bien que l'acronyme IHM soit retenu ici pour des raisons de commodités liées à son usage courant, il convient de préciser d'une part qu'il peut avoir plusieurs significations, et d'autre part, qu'il peut être critiqué pour plusieurs raisons. Ainsi, IHM peut signifier « interface Homme-Machine » ou « Interaction Homme-Machine ». Si la première signification met l'accent sur l'approche technique, la seconde la déplace vers l'interaction entre l'homme et la machine. A noter d'autres formules : « Interaction Personne-Machine », qui met l'accent sur la dimension éthique et pas seulement opérationnelle de l'homme, en tant qu'opérateur, utilisateur ou usager (*user*) ; « Communication Homme-Machine » qui privilégie la communication à l'interaction, en concevant la première comme étant plus large que la seconde, considérée comme trop restrictive et forme particulière de la première ; « Dialogue Homme-Machine » qui considère que la relation Homme-Machine peut se penser sur le

selon Pierre Lévy, l'interface est « un dispositif assurant la communication entre deux systèmes informatiques distincts ou bien un système informatique et un réseau de communication »⁴⁸⁷. Ce faisant, et de manière plus restrictive, « une *interface homme/machine* désigne l'ensemble de logiciels et d'appareils matériels permettant la communication entre un système informatique et ses utilisateurs humains »⁴⁸⁸. De même, les designers et théoriciens Florian Cramer et Matthew Fuller propose une typologie des interfaces : « 1. Le matériel (*hardware*) qui relie les usagers (*users*) au matériel ; généralement des dispositifs (*devices*) d'entrée/sortie (*input/output*) tels que les claviers ou les capteurs (*sensors*), et les dispositifs de retour (*feedback devices*) tels les écrans ou les haut-parleurs ; 2. Le matériel qui connecte les matériels entre eux, comme les points d'interconnexion de réseaux et les systèmes de bus⁴⁸⁹ ; 3. Le logiciel (*software*), ou la logique intégrée au matériel (*hardware-embedded logic*), qui relie le matériel au logiciel ; le jeu d'instructions d'un processeur ou les pilotes de périphériques par exemple ; 4. Les spécifications et protocoles qui déterminent les relations entre logiciels, c'est-à-dire les interfaces de programmation d'application (API) ; 5. Les poignées symboliques (*symbolic handles*) (...) qui rendent le logiciel accessible aux usagers ; c'est-à-dire les "interfaces utilisateur" (*user interfaces*), souvent confondues dans les études des media (*media studies*) avec le terme "interface" dans son ensemble »⁴⁹⁰. Ainsi, l'interface est ici abordée selon son seul aspect technique. Objet spécifique de l'ingénierie où elle est considérée et conçue en soi, elle est cependant utilisée dans d'autres domaines, mais à titre de moyen en vue d'une fin, c'est-à-dire en tant qu'outil.

Dans le domaine de l'urbanisme, celle-ci est étudiée comme dispositif au sein de l'espace urbain, permettant d'analyser à la fois les mutations de la ville les nouvelles expériences urbaines. Ainsi Martijn de Waal⁴⁹¹, à la suite du sociologue et urbaniste Manuel Castells qui étudie la ville à l'« Ère de

modèle dialogique Homme-Homme. De plus, là où la langue française parle d'IHM, la langue anglaise préfère parler d'HCI « Human-Computer Interaction », signalant qu'il ne concerne pas toute machine, mais seulement la machine informatique, constituée d'un système interactif, qui rend possible une interaction.

⁴⁸⁷ P. LEVY, *Les technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ère informatique*, Paris, La Découverte, 1990, p. 200.

⁴⁸⁸ *Id.*

⁴⁸⁹ Un « bus » en informatique désigne un dispositif qui transmet les données entre différents composants d'un système numérique.

⁴⁹⁰ F. CRAMER et M. FULLER, « Interface », dans M. Fuller (éd.), *Software Studies A Lexicon*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, MIT Press, 2008, p. 149.

⁴⁹¹ M. de WAAL, *The City as Interface. How New Media Are Changing the City*, V. Reid (trad.), Rotterdam, nai010

l'Information » (*The Information Age*)⁴⁹², conçoit « la ville comme interface » (*The City as Interface*). Selon lui, le terme « interface » est particulièrement adéquat pour rendre compte autant des infrastructures spatiales que des relations humaines : « la ville physique (*physical city*) est une “interface” où les pratiques collectives prennent forme, et lorsque celles-ci changent, la forme (*shape*) et la signification (*meaning*) de l'environnement physique change avec elles »⁴⁹³. De même, Antoine Picon⁴⁹⁴, Serge Wachter⁴⁹⁵ ou Fabien Eychenne⁴⁹⁶ se sont intéressés aux interfaces au sein de ce qu'on a coutume d'appeler la « Ville Intelligente » (*Smart City*). D'autres se sont focalisés sur les effets de la présence des interfaces dans l'espace urbain qui modifient autant ville, voire l'espace plus largement, ainsi que les expériences qui ont lieu en son sein⁴⁹⁷. Ainsi, Boris Beaude étudie les relations entre Internet et le territoire⁴⁹⁸. Selon lui, « elles procèdent d'une interspatialité complexe, qui hybride continuellement l'espace selon des logiques d'interface, de cospatialité et d'emboîtement, dont

publishers, 2014.

⁴⁹² « J'ai proposé une théorie de l'urbanisme à l'ère de l'information fondée sur la distinction entre l'espace des lieux (*spaces of places*) et l'espace des flux (*spaces of flows*). (...)En fait, les villes sont, dès leur origine, des systèmes de communication, augmentant les chances de communication par la contiguïté physique. J'appelle l'espace des lieux l'*espace de contiguïté (space of contiguity)* » (M. CASTELLS, *The Information Age: Economy, Society, and Culture. Volume I - The Rise of the Network Society.*, 2nd Edition with a New Preface, Chichester, West Sussex ; Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2009, p. xxxi; notre traduction).

⁴⁹³ M. de WAAL, *The City as Interface. How New Media Are Changing the City*, op. cit., p. 21.

⁴⁹⁴ A. PICON, *Smart Cities. Théories et critiques d'un idéal auto-réalisateur*, Paris, Editions B2, 2013 ; A. PICON, *La ville territoire des cyborgs*, Besançon, Les Editions de l'Imprimeur, 1998.

⁴⁹⁵ S. WACHTER, *La Ville interactive. L'architecture et l'urbanisme au risque du numérique et de l'écologie*, Paris, L'Harmattan, 2010.

⁴⁹⁶ F. EYCHENNE, *La ville 2.0, complexe... et familière*, Limoges, FYP Éditions, 2008.

⁴⁹⁷ B. MARZLOFF, *Le 5e écran. Les médias urbains dans la ville 2.0*, Limoges, FYP éditions, 2009 ; N. VERHOEFF, « Urban Interfaces. The Cartographies of Screen-Based Installations », *Television & New Media*, vol. 18, n° 4, 2016, p. 305-319 ; N. VERHOEFF, « Interfaces of Media Architecture », dans A. Wiethoff et H. Hussmann (éd.), *Media Architecture: Using Information and Media as Construction Material*, Berlin / Boston, De Gruyter, 2017, p. 43-60 ; M. MCCULLOUGH, *Ambient Commons. Attention in the Age of Embodied Information*, Reprint, Cambridge, Massachusetts ; London, England, MIT Press, 2015 ; M. MCCULLOUGH, *Digital Ground. Architecture, Pervasive Computing, and Environmental Knowing*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 2005 ; F. LA ROCCA, « Ambiance inter-connectives: environnements sensibles et figurations des surfaces urbaines », dans S. Rouissi et A. Beyaert-Geslin (éd.), *La vie interfaciale. Regards croisés en SIC et en Arts*, Pessac, MSHA, 2019, p. 157-168.

⁴⁹⁸ Il définit le territoire comparativement au réseau de la manière suivante : « Le territoire est l'espace qui se distingue par sa métrique particulière, topographique. C'est un espace relationnel, comme tous les autres, mais dont les relations relèvent de la contiguïté. C'est un espace continu. C'est en cela qu'il s'oppose aux réseaux, dont la métrique est topologique, dont les relations relèvent de la connexité. A la différence des territoires, les réseaux sont des espaces discontinus » (B. BEAUDE, *Internet, changer l'espace, changer la société : Les logiques contemporaines de synchronisation*, 1er édition, Limoges, France, FYP éditions, 2012, p. 210-211).

l'intrication est de plus en plus sensible ». A la différence des frontières (entre deux territoires) et des gares (entre un territoire et un réseau de transport), les interfaces numériques qui relient le territoire et le réseau Internet sont extrêmement diverses. Toutefois, Beaudé tient à « distinguer les interfaces relatives à la connexion et celles relatives à la formalisation »⁴⁹⁹ : « les premières assurent la relation entre le dispositif technique de connexion et l'infrastructure d'Internet, les secondes se caractérisent par leur capacité à permettre l'interaction, une fois cette connexion établie »⁵⁰⁰, qui sera alors de « synchronisation »⁵⁰¹, pendant spatial de la synchronisation.

Dans le domaine de l'architecture, en tant que nouvel outil de conception, les interfaces numériques sont des logiciels de Conception et de Fabrication Assistée par Ordinateur (CFAO) qui permettent, non plus de dessiner à la manière des logiciels de Conception Assistée par Ordinateur (CAO) des formes fixes, mais de calculer et de planifier la génération de formes complexes et variables⁵⁰². Ce faisant, grâce à ces nouvelles interfaces, l'architecture n'a plus affaire à des objets standards et reproductibles, mais à des « objectiles », selon la formule de Deleuze⁵⁰³ à l'égard des travaux de

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 214.

⁵⁰⁰ *Id.*

⁵⁰¹ « Formé du grec *chôra* qui est l'espace existentiel par opposition au *topos* qui est l'espace positionnel et du grec *syn* qui signifie commun, ce néologisme permet de mettre un mot sur un enjeu essentiel dont l'évidence est telle que nous ne lui avons pas donné de nom : la synchronisation est ce processus qui consiste à se donner un espace commun pour être et pour agir. La synchronisation constitue en cela le pendant spatial de la synchronisation, à savoir le processus qui consiste à se donner un temps commun pour être et pour agir » (*Ibid.*, p. 67).

⁵⁰² Selon Bernard Cache, « nous pouvons envisager des systèmes de deuxième génération dans lesquels les objets ne sont plus dessinés mais calculés. Alors l'usage de fonctions paramétriques nous ouvre deux grandes possibilités. En premier lieu ce mode de conception permet de projeter des formes complexes qu'on saurait difficilement représenter par le dessin. Au lieu des compositions de primitives ou des profils simples, nous aurons des surfaces à courbures variable et des volumes quelconques. (...) Ensuite ces systèmes de deuxième génération jettent les bases d'un mode de production non-standard. En effet l'écriture automatique des programmes d'usinage permet de fabriquer une forme différente pour chaque exemplaire d'une même série. On produit alors industriellement des objets uniques » (B. CACHE, *Terre meuble*, Orléans, Editions HYX, 1997, p. 62).

⁵⁰³ « L'objet ne se définit plus par une forme essentielle, mais atteint à une fonctionnalité pure, comme déclinant une famille de courbes encadrées par des paramètres, inséparable d'une série de déclinaisons possibles ou d'une surface à courbure variable qu'il décrit lui-même. Appelons *objectile* ce nouvel objet. Comme le montre Bernard Cache, c'est une conception très moderne de l'objet technologique : elle ne renvoie même pas aux débuts de l'ère industrielle où l'idée du standard maintenait encore un semblant d'essence et imposait une loi de constance (...), mais à notre situation actuelle, quand la fluctuation de la norme remplace la permanence d'une loi, quand prend place dans un continuum de variation, quand la productique ou la machine à commande numérique se substituent à l'emboutissage » (G. DELEUZE, *Le pli - Leibniz et le baroque*, op. cit., p. 26)

Bernard Cache⁵⁰⁴, c'est-à-dire, des « objets variables calculés comme des surfaces qui se rebouclent sur elles-mêmes et forment ainsi des volumes »⁵⁰⁵. Cette architecture « non-standard » ou « numérique »⁵⁰⁶ trouvera dans les travaux de Greg Lynn⁵⁰⁷ sa principale figure.

Dans le domaine du design, l'interface est étudiée notamment en tant que nouvel moyen de conception. Ainsi, les participants de la ligne de recherche « Objectiver » lancé en 2012 étudient « l'incidence du développement croissant des nouveaux moyens de conception et de production numériques dans le champ du design »⁵⁰⁸. Se situant explicitement à la suite des travaux de l'atelier *Objectile* fondé par Bernard Cache et Patrick Beucé en 1996 qui « mettent en place un mode de production “non standard” qui permet de générer, par l'algorithme et le calcul, des objets, des

⁵⁰⁴ « “Objectile”, ce nom donné par Gilles Deleuze aux développements que je mène avec d'autres personnes sur la mise en œuvre d'un mode de production qui permettrait de fabriquer industriellement des objets non-standards, des objets qui se répètent parce qu'ils diffèrent les uns des autres comme une famille de courbes déclinant un même modèle mathématique, des objets fluctuant comme l'inflexion d'un signal modulant une porteuse, des lignes et surfaces à courbure variable comme les plis d'une sculpture baroque » (B. CACHE, « Objectile : poursuite de la philosophie par d'autres moyens ? », *Rue Descartes*, n° 20, 1998, p. 149

⁵⁰⁵ B. CACHE, *Terre meuble*, op. cit., p. 62 Bernard Cache distingue ainsi les « objectiles » des « subjectiles » qui sont des « objets variables calculés comme des surfaces ouvertes » (*Id.*).

⁵⁰⁶ S. BOURBONNAIS, *Sensibilités technologiques. Expérimentations et explorations en architecture numérique 1987-2010*, Thèse de doctorat en Architecture, Paris Est, Université Laval Québec et Ecole Nationale Supérieure d'Architecture Paris-Malaquais, 2014 ; G. TEYSSOT et S. BERNIER-LAVIGNE, « Forme et information. Chronique de l'architecture numérique », dans A. Guiheux (éd.), *Action Architecture*, Paris, Edition de La Villette, 2012, p. 51-89 ; S. BERNIER-LAVIGNE, *Pour une architecture de l'écume. Force, forme et matière dans la morphogénèse de l'architecture numérique*, Doctorat sur mesure en architecture - Conception et fabrication numérique, Québec, Université Laval, 2014 ; S. BERNIER-LAVIGNE, « Matière intensive et métastable. Architecture numérique informée par l'optimisation topologique », dans P. Liveneau et P. Marin (éd.), *Matérialités contemporaines / Materiality in its contemporary forms (MC2012 Symposium) - Architecture, perception, fabrication, conception*, Lyon, Les Grands Ateliers, 2012, p. 55-63.

⁵⁰⁷ G. LYNN, « Introduction », dans G. Lynn (éd.), *Folding in Architecture*, Londres, Wiley-Academy, 1993, p. 9-13 ; G. LYNN, « Architectural Curvilinearity. The Folded, The Pliant and the Supple », dans *Folding in Architecture*, Londres, Wiley-Academy, 1993, p. 24-31.

⁵⁰⁸ COLLECTIF, *Objectiver*, O. Peyricot et D.-O. Lartigaud (éd.), Illustrated édition, Saint-Etienne, Cité du design IRDD, 2016, p. 3. A titre indicatif, plusieurs questions ont été soulevées : « Quelles transformations ces nouveaux moyens numériques entraînent-ils dans la chaîne du travail et la chaîne créative ? Quelles sont les conséquences de l'hybridation de la chaîne numérique avec d'autres techniques ? Quelle place nouvelle le designer peut-il ou doit-il trouver dans ce contexte ? Quels liens unissent esthétique et technique ? Quels aspects économiques et sociaux (création collaborative, innovation sociale, etc.) cela implique-t-il ? Quelles spécificités, diversité, inscription et pertinence des structures de type fab lab peut-on recenser à travers le monde ? En quoi ces nouvelles machines numériques peuvent-elles être considérées comme des objets ou d'apprentissage ? » (*Ibid.*, p. 4-5). Pour une réflexion sur les effets relatifs aux nouveaux modes de fabrication numérique, A. GREENFIELD, *Radical Technologies. The Design of Everyday Life*, London; New York, Verso, 2017.

sculptures et éléments architecturaux intégrant la variabilité dans des processus de production industriels »⁵⁰⁹, ils vont mettre en lumière l'idée selon laquelle les nouvelles interfaces numériques, parmi d'autres outils et machines (découpe laser, impression numérique par dépôt filamentaire fondu, stéréolithographie, etc.), permettent de concevoir et de produire des objets aux formes variables et modulables. Grâce à celles-ci, le design peut se redéfinir « comme lieu possible d'une fabrique poétique »⁵¹⁰, et de se défaire des protocoles standard imposés : ces nouvelles machines, et donc ces nouvelles interfaces, « sont avant tout l'expression d'une intelligence sensible, la matérialisation d'une capacité à faire converger une sensibilité artistique et technique, et un remarquable sens critique »⁵¹¹. Autrement dit, le design *par* l'interface renoue avec la conception non-standard de Cache et Beaucé. Mais, il convient en outre de signaler qu'il existe également un design *de* l'interface. Au lieu d'utiliser tel un outil standardisé selon une logique industrielle, le design est en mesure de concevoir à son tour de nouvelles interfaces. Proche d'une démarche artisanale comme le défend Malcolm McCullough⁵¹², le design *façonne* ses propres interfaces. Si précédemment, l'interface était un outil permettant d'« objectiver », et pas seulement de projeter⁵¹³, des objectiles, désormais, elle devient à son tour un objectile. Designer l'interface signifie la concevoir tel un objectile comme le soutient Betti Marenko,

⁵⁰⁹ COLLECTIF, *Objectiver*, *op. cit.*, p. 9

⁵¹⁰ S. FETRO, « Le design comme lieu possible d'une fabrique poétique », dans O. Peyricot et D.-O. Lartigaud (éd.), *Objectiver*, Saint-Etienne, Cité du design IRDD, 2016, p. 135-150. Elle caractérisera cette fabrique poétique d'« affairement poétique » : « celui-ci est caractérisé par un travail d'élaboration et de réflexion sur le processus créatif en lui-même – autrement dit, sur les moyens d'émergence du phénomène esthétique et de l'expérience sensible. Associé au numérique, il désigne plus particulièrement l'analyse et l'expérimentation des machines et des processus génératifs de formes que le designers peuvent imaginer » (*Ibid.*, p. 141).

⁵¹¹ S. FETRO et P. FAURE, « Entretien avec Sophie Fétro (Propos recueillis par mail le 10 décembre 2013) », dans O. Peyricot et D.-O. Lartigaud (éd.), *Objectiver*, Saint-Etienne, Cité du design IRDD, 2016, p. 132

⁵¹² A cet égard, nous renvoyons le lecteur vers M. McCULLOUGH, *Abstracting Craft. The Practiced Digital Hand*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1997.

⁵¹³ Traditionnellement et comme le soutient également Stéphane Vial (S. VIAL, « Le geste de design et son effet : vers une philosophie du design », *Figures de l'art - Revue d'études esthétiques*, n° 25, Presses de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour, octobre 2013, p. 93-105 ; S. VIAL, « De la spécificité du projet en design : une démonstration », *Communication et organisation. Revue scientifique francophone en Communication organisationnelle*, n° 46, 1^{er} décembre 2014, p. 17-32), le « geste de design » consiste à concevoir un projet, précédant la production que l'industrie ou l'artisanat viendrait concrétiser, c'est-à-dire objectiver. Or, d'une part, cette vision dualiste et chronologique n'est pas aussi claire et distincte dans la mesure où l'objectivation (en aval) peut agir dialectiquement sur la projection (en amont), et d'autre part, selon Sophie Fétro, « "faire projet" pourrait constituer en quelque sorte une invitation à placer le "faire" en amont du projet, et non en aval, en guise d'aboutissement d'une démarche réflexive qui, idéalement, conduirait vers l'objet et consisterait à objectiver une intention » (S. FETRO, « Le design comme lieu possible d'une fabrique poétique », *op. cit.*, p. 142).

se référant aux analyses de Deleuze. Selon elle, l'interface ne peut être comprise comme un objet individué composé de matière et de forme, selon le modèle aristotélicien de l'hylémorphisme, dans la mesure où « nous avons une individuation continuellement modulée dans une boucle de rétroaction incessante de mise à jour, d'accès, d'agrégation de données, de reformatage de l'emplacement et ainsi de suite »⁵¹⁴. L'objet technique de l'interface a donc ceci de commun avec les objets numériques de pouvoir se moduler, et donc d'être un objectile.

Toutefois, cette approche technocentrée si elle a le mérite de mettre l'accent sur la dimension technologique qui compose l'interface, omet la dimension culturelle. En d'autres termes, l'interface est aussi une « technique culturelle »⁵¹⁵. Comme l'a initiée notamment la critique latourienne, il n'y a pas de faits *purs*, et plus encore, de faits *purement* techniques, face à la société ou la culture, selon la polarité moderne objet/sujet, nature/culture, etc. Selon Latour, la pureté du fait n'est que le résultat d'un travail de « purification » qui aboutit à deux pôles purs nature-objet et société-sujet, ayant eu lieu à la modernité⁵¹⁶. A l'inverse de cette approche moderne, il fait valoir que non seulement cette pureté abstraite n'est pas donnée, mais bien le résultat d'un travail de « purification » qui clive deux ordres de réalité, celle des humains et celle des non-humains, mais qu'en outre, « nous n'avons jamais été modernes », puisque le dit fait est nécessairement le résultat d'une « composition », d'une « traduction » ou de « médiation » de ces deux pôles purs, qui en fait alors un « quasi-objet », « hybride » ou « mixte » de ceux-ci⁵¹⁷. Autrement dit, la modernité tient pour évident et essentiel la

⁵¹⁴ B. MARENKO, « Digital Materiality, Morphogenesis and the Intelligence of the Technodigital Object », dans B. MARENKO et J. BRASSETT (éd.), *Deleuze and Design*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, p. 121

⁵¹⁵ J. PARIKKA, « Afterword », *op. cit.*. Bien que celui-ci se réfère essentiellement aux travaux de la *Kulturtechniken* de tradition germanique, en particulier ceux de Bernhard Siegert (B. SIEGERT, *Cultural Techniques: Grids, Filters, Doors, and Other Articulations of the Real*, G. Winthrop-Young (trad.), New York, Fordham University Press, 2015), nous pouvons également nous référer aux travaux américains (R. WILLIAMS, *Culture et matérialisme*, N. Calvé et É. Dobenesque (trad.), Paris, Les Prairies Ordinaires, 2009 ; D. MILLER, *Material Culture and Mass Consumption*, *op. cit.* ; T. INGOLD, « Materials Against Materiality », *op. cit.*) comme ceux français (J.-P. WARNIER, *Construire la culture matérielle*, *op. cit.* ; M.-P. JULIEN et C. ROSSELIN, *La culture matérielle*, *op. cit.*).

⁵¹⁶ B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, *op. cit.*.

⁵¹⁷ Nous nous permettons de renvoyer le lecteur vers les quelques schémas suivants qui présentent synthétiquement la logique des distinctions conceptuelles que propose Latour : *Ibid.*, p. 74, 78, 106-107. Pour une illustration de son approche, nous renvoyons le lecteur vers ses quelques textes suivants : B. LATOUR, *Pasteur : guerre et paix des microbes*, Paris, La Découverte, 2001 (qui a d'abord été publié en 1984 sous le titre *Les Microbes : guerre et paix*, aux Editions Anne-Marie Métailié) ; B. LATOUR, *Aramis ou l'amour des techniques*, Paris, La Découverte, 1992 ; B. LATOUR, « Les objets ont-ils une histoire? Rencontre de Pasteur et de Whitehead dans un bain d'acide lactique », dans I. Stengers (éd.), *L'effet Whitehead*, Paris, Vrin, 1994, p. 196-217 ; B. LATOUR, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999 ou à son

distinction entre faits et fétiches⁵¹⁸, alors qu'il n'y a que des « faitiches »⁵¹⁹. Selon cet aspect, l'interface ne saurait être approchée uniquement sous le seul angle technique, puisqu'elle est nécessairement composée d'une dimension culturelle. Cependant, il ne s'agit pas d'évacuer la dimension technique pour laisser le plein monopole à la seule dimension culturelle. Au contraire, il s'agit de reconnaître que l'interface est un fait technique *et* culturel qui peut alors être abordée par l'anthropologie comme partie de la « culture matérielle » (*material culture*)⁵²⁰. Par conséquent, au lieu de considérer l'interface uniquement comme dispositif numérique, il convient désormais de la considérer comme objet culturel. Steven Johnson avait déjà initié cette perspective en parlant d'une « culture des interfaces »⁵²¹ (*interface culture*). Il y a une « fusion » ou une « unité holistique »⁵²² de la culture et des interfaces, dans leur acception technologique. Quelques années plus tard, Lev Manovich

recueil M. AKRICH, M. CALLON et B. LATOUR, *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, Paris, Presses des Mines, 2006.

⁵¹⁸ « Les modernes tiennent à une différence essentielle entre faits et fétiches » (B. LATOUR, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, La Découverte, 2009, p. 36).

⁵¹⁹ « Le mot “fétiche” et le mot “fait” ont la même étymologie ambiguë. (...) Le mot “fait” semble renvoyer à la réalité extérieure, le mot “fétiche” aux folles croyances du sujet. Tous les deux dissimulent, dans la profondeur de leur racine latine, le travail intense de construction qui permet la vérité des faits comme celle des esprits. (...) En joignant les deux sources étymologiques, nous appellerons *faitiche* la robuste certitude qui permet à la pratique de passer à l'action sans jamais croire à la différence entre construction et recueillement, immanence et transcendance » (*Ibid.*, p. 53).

⁵²⁰ Nous suivons les remarques de Marie-Pierre Julien et Céline Rosselin : « nous sommes redevables à la tradition anglo-saxonne et, en premier lieu, aux Anglais, des termes de *material culture*, traduit ici littéralement par “culture matérielle”. (...) Ce terme peut, en effet, être employé aussi bien par des historiens, des historiens de l'art, des archéologues, des primatologues, des muséologues, des anthropologues, mais aussi des ergonomes, des collectionneurs et des antiquaires. (...) En choisissant l'expression culture matérielle, nous convions le lecteur à un dialogue entre ces multiples traditions » (M.-P. JULIEN et C. ROSSELIN, *La culture matérielle*, *op. cit.*, p. 4). Le lecteur pourra se reporter vers D. MILLER, *Material Culture and Mass Consumption*, *op. cit.*, le recueil A. APPADURAI (éd.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Reprint édition, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, et plus spécifiquement l'article I. KOPYTOFF, « The cultural biography of things: commoditization as process », dans A. Appadurai (éd.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 64-91. Sur la différence entre « material » et « materiality », on lira T. INGOLD, « Materials Against Materiality », *op. cit.*. Pour une présentation et interprétation en langue française de la « culture matérielle », à partir notamment de l'œuvre de Mauss, nous renvoyons le lecteur vers J.-P. WARNIER, *Construire la culture matérielle*, *op. cit.*. On se reportera également vers la revue *Techniques&culture* (<https://journals.openedition.org/tc/>) fondée par Robert Cresswell.

⁵²¹ S. A. JOHNSON, *Interface Culture*, *op. cit.*

⁵²² « Le sujet central de ce livre - la fusion (*fusion*) de l'art et de la technologie que nous appelons la conception d'interfaces - est une émanation de cette même sagesse accélérée. Nous avons atteint un point où les différents médias évoluent si rapidement que les inventeurs et les praticiens se confondent en une seule unité holistique (*blurred into one holistic unit*), comme un laboratoire scientifique accueillant un séminaire d'écriture créative » (*Ibid.*, p. 6-7 ; notre traduction).

poursuivra et enrichira cette perspective. Selon lui, de même qu'« il n'existe pas plus d'«ordinateur pur» que d'«œil innocent» » car toute perception s'effectue « à travers le filtre des codes culturels, des langages et des schémas de représentations préexistants »⁵²³, de même il ne saurait être question d'interfaces « pures » ou « innocentes », inscrites qu'elles sont dans des cultures données⁵²⁴. Ainsi, l'interface est autant déterminée par la culture que cette dernière est déterminée par la première. Sous cette condition, toute interface est par définition une « *interface culturelle* » selon l'expression forgée de Manovich pour « désigner une interface homme-machine-culture ; c'est-à-dire les manières dont l'ordinateur nous présente les données culturelles et nous permet d'interagir avec elles »⁵²⁵. Plus récemment, Branden Hookway soutient qu'« une théorie de l'interface est une théorie de la culture »⁵²⁶. Il précise : « si la culture est la réconciliation effective (*enacted reconciliation*) des êtres humains avec le domaine social, biologique, matériel, technologique et autres, l'interface décrit un moment culturel (*cultural moment*) autant qu'une relation spécifique entre l'utilisateur et l'artefact technologique »⁵²⁷. Bref, comme le résume Bratton, « la culture devient des interfaces, et vice versa »⁵²⁸ (*culture becomes interfaces and vice versa*). Penser l'interface implique donc de la penser parmi la culture, c'est-à-dire grâce et au milieu de la culture, et réciproquement, penser la culture implique de la penser parmi les interfaces. Pour reprendre le titre de l'ouvrage édité par Soufiane Rouissi et Anne Beyaert-Geslin, nous pouvons donc dire qu'il y a une « vie interfaciale »⁵²⁹, au sens où la vie, dans sa dimension culturelle, est conditionnée par les interfaces, tout en ajoutant immédiatement qu'il y a également une « vie des interfaces », au sens où les interfaces sont également conditionnées par cette même vie culturelle. Par conséquent, si l'interface appartient à une culture

⁵²³ L. MANOVICH, *Le langage des nouveaux médias*, op. cit., p. 237.

⁵²⁴ Ce qui le fera qualifier sa méthode de « matérialisme numérique » (*Ibid.*, p. 67).

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 166 ; également : « [les formes culturelles existantes] entrent par ailleurs en interaction avec les conventions de l'interface homme-machine pour créer ce que j'ai appelé des "interfaces culturelles" ; c'est-à-dire de nouveaux ensembles de conventions régissant l'organisation des données culturelles » (*Ibid.*, p. 237).

⁵²⁶ B. HOOKWAY, *Interface*, op. cit., p. 15 ; notre traduction.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 15-16 ; notre traduction.

⁵²⁸ B. H. BRATTON, « On Apps and Elementary Forms of Interfacial Life : Object, Image, Superimposition », dans P. D. Miller et S. Matviyenko (éd.), *The Imaginary App*, Cambridge, Massachusetts ; London, MIT Press, 2014, p. 6.

⁵²⁹ S. ROUISSI et A. BEYAERT-GESLIN (éd.), *La vie interfaciale. Regards croisés en SIC et en Arts*, Pessac, MSHA, 2019. Ainsi, « [l'ouvrage] porte une attention toute particulière aux transformations de la vie quotidienne et urbaine pour souligner la part "d'humanité" qui, quoique généralement oblitérée par l'approche technologique, détermine pourtant les dimensions communicationnelle, imaginaire et créative des SIC et des Arts. (...) Les SIC et les Arts partagent en effet largement leurs objets de recherche et, en l'occurrence, la question de la vie entre les interfaces » (*Ibid.*, p. 11-12).

particulière historique, alors elle ne saurait être uniquement considérée comme un dispositif neutre. Il convient donc d'ajouter aux considérations techniques celles culturelles, dont les approches non-philosophiques ne sauraient se passer.

3.1.2. L'interface comme objet culturel

3.1.2.1. Interface et imaginaire

Dans la mesure où, selon Pierre Musso, toute technique est « duale »⁵³⁰, c'est-à-dire à la fois fonctionnelle et fictionnelle, alors l'interface comporte ce double aspect. Le caractère indissociable des techniques et des imaginaires au sein de l'interface participe ainsi de ce que Georges Balandier appelait un « techno-imaginaire »⁵³¹. Sous ces conditions, comprendre l'interface uniquement comme dispositif numérique conduit à l'amputer de ce qu'elle est. Il est alors légitime de compléter l'étude de l'interface par celle de son imaginaire. Ainsi, de même qu'il y a un « imaginaire des techniques de pointes »⁵³² ou d'internet⁵³³, une « utopie numérique »⁵³⁴ notamment héritée d'une « utopie de la communication »⁵³⁵, voire une « idéologie californienne » (*californian ideology*)⁵³⁶, de même il y a une « imagination sociale et culturelle »⁵³⁷ de l'interface selon la formule de Paul Ricoeur, au sens où

⁵³⁰ P. MUSSO, « La "révolution numérique": techniques et mythologies », *La Pensée*, n° 355, 2008, p. 14.

⁵³¹ G. BALANDIER, « Communication et image : une lecture de la surmodernité », dans A. Carénini et J.-P. Jardel (éd.), *De la tradition à la post-modernité. Hommage à Jean Poirier*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996, p. 41-47.

⁵³² A. GRAS et S. POIROT-DELPECH (éd.), *L'imaginaire des techniques de pointe. Au doigt et à l'oeil*, Paris, L'Harmattan, 1989.

⁵³³ P. FLICHY, *L'imaginaire d'Internet*, Paris, La Découverte, 2001.

⁵³⁴ F. TURNER, *Aux sources de l'utopie numérique : De la contre culture à la cyberculture*, L. Vannini (trad.), Caen, C&F Editions, 2012 ; D. CARDON, « Les origines hippies de la révolution digitale », dans F. Turner, *Aux sources de l'utopie numérique*, Caen, C&F éditions, 2012, p. 11-32.

⁵³⁵ P. BRETON, *L'utopie de la communication : Le mythe du « village planétaire »*, Nouvelle, Paris, La Découverte, 2004.

⁵³⁶ R. BARBROOK et A. CAMERON, « The Californian Ideology », dans R. Barbrook et A. Cameron (éd.), *The Internet Revolution. From Dot-com Capitalism to Cybernetic Communism*, Amsterdam, Network Notebooks, 2015, vol. 10, p. 12-27 ; E. SADIN, *La Silicolonisation du Monde. L'irrésistible expansion du libéralisme numérique*, Paris, Editions L'échappée, 2016.

⁵³⁷ P. RICOEUR, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997, p. 17. Il emploie également comme synonymes les formules « imagination culturelle » (*Ibid.*, p. 18) et « imagination sociale » (*Ibid.*, p. 19). Il convient de noter que Ricoeur ne fait pas de différence entre « imagination » et « imaginaire », puisqu'il parle d'« imaginaire social » dans P. RICOEUR, « L'imagination dans le discours et dans l'action (1976) », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 254-262 et dans P. RICOEUR, « L'idéologie et l'utopie: deux expressions de

« opérant à la fois de manière constructrice et de manière destructrice », celle-ci est « à la fois une confirmation et une contestation de la situation présente »⁵³⁸. L'imaginaire de l'interface permet autant de se projeter vers un ailleurs, c'est-à-dire vers d'autres interfaces⁵³⁹, que de renvoyer et de constituer une réalité imaginaire des interfaces existantes.

La dimension utopique de l'imaginaire relatif aux interfaces est déjà présente dans les projets énoncés à partir de la seconde moitié du XX^e siècle par Vannevar Bush⁵⁴⁰ et Douglas Engelbart⁵⁴¹, puis reprise et justifiée à nouveaux frais notamment par Joël de Rosnay⁵⁴² ou Nicholas Negroponte⁵⁴³. Certes, comme le fait remarquer Guy Thuillier⁵⁴⁴, cet imaginaire peut être exprimé par divers discours (médiatique, publicitaire, politique, scientifique, etc.), mais il ne l'est pleinement que dans l'ordre de

l'imaginaire social (1983) », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 417-431

⁵³⁸ P. RICOEUR, *l'Idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 19. Selon lui, « Il semble, en effet, que nous ayons toujours besoin de l'utopie, dans sa fonction fondamentale de contestation et de projection dans un ailleurs radical, pour mener à bien une critique également radicale des idéologies. Mais la réciproque est vraie. Tout se passe comme si, pour guérir l'utopie de la folie où elle risque sans cesse de sombrer, il fallait en appeler à la fonction saine de l'idéologie, à sa capacité de donner à une communauté historique l'équivalent de ce que nous pourrions appeler une identité narrative » (P. RICOEUR, « L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social (1983) », op. cit., p. 431).

⁵³⁹ Ce qui selon Gaston Bachelard relève davantage de l'imaginaire que de l'imagination si l'on suit la distinction qu'il opère entre les deux termes : « On veut toujours que l'imagination soit la faculté de *former* des images. Or elle est plutôt la faculté de *déformer* les images fournies par la perception, elle est surtout la faculté de nous libérer des images premières, de changer les images. S'il n'y a pas changement d'images, union inattendue des images, il n'y a pas imagination, il n'y a pas d'*action imaginante*. Si une image *présente* ne fait pas penser à une image *absente*, si une image occasionnelle ne détermine pas une prodigalité d'images aberrantes, une explosion d'images, il n'y a pas imagination. (...) Le vocable fondamental qui correspond à l'imagination, ce n'est pas *image*, c'est *imaginaire*. » (G. BACHELARD, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement (1943)*, 17e éd., Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 7).

⁵⁴⁰ V. BUSH, « As We May Think », op. cit.

⁵⁴¹ D. C. ENGELBART, *Augmenting Human Intellect: A Conceptual Framework*, op. cit. ; D. C. ENGELBART, « Toward Augmenting the Human Intellect and Boosting Our Collective IQ », *Commun. ACM*, vol. 38, n° 8, août 1995, p. 30-32. Pour une étude sur la « vision » qui anime la pensée, voire la « croisade » (*crusade*) d'Engelbart, on se reportera vers T. BARDINI, *Bootstrapping. Douglas Engelbart, Coevolution, and the Origins of Personal Computing*, Stanford, California, Stanford University Press, 2000.

⁵⁴² J. de ROSNAY, *L'homme symbiotique. Regards sur le troisième millénaire*, Paris, Seuil, 1998.

⁵⁴³ N. NEGROPONTE, *L'homme numérique*, Paris, Robert Laffont, 1995.

⁵⁴⁴ G. THUILLIER, « Les interfaces numériques dans l'imaginaire de science-fiction », dans Ludovia (éd.), *Imaginaire(s) du numérique, Colloque Ludovia 2013*, Ax-les-Thermes, France, 2013, p. http://culture.numerique.free.fr/publications/ludo13/Thuillier_Ludovia_2013.pdf (en ligne : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01038038>). Nous renvoyons le lecteur vers sa contribution pour les différentes œuvres convoquées qui, à cet égard, peuvent continuellement être actualisées.

la fiction, qui est pris en charge par la science-fiction (SF) quel qu'en soit sa forme (littérature, cinéma, bande dessinée, arts, etc.⁵⁴⁵). Cet imaginaire des interfaces est nourri de la réalité, technologique et autre, et par extrapolation, propose ce que pourraient être les interfaces dans le futur. En retour, cet imaginaire fictionnel nourrit cette même réalité, puisqu'il « enrichit les représentations, les craintes, les désirs, aussi bien des concepteurs que des usagers du numérique »⁵⁴⁶. Or, selon Thuillier, les interfaces homme-machine peuvent être envisagées selon quatre modalités : la relation opératoire en face-à-face, puis celle d'une immersion dans une intelligence ambiante, puis d'une symbiose homme-machine, et enfin une fusion vivant-numérique dans la Singularité, comme l'espèrent les partisans du transhumanisme⁵⁴⁷.

Quant à la dimension idéologique, au sens ricœurrien du terme, celle-ci est également constitutive de l'interface⁵⁴⁸. Composé du terme « face », provenant du latin *facies* qui signifie « visage », aussi bien que « front », « apparence » ou encore « dignité », l'interface est conçue dès son origine pour être *face* à l'utilisateur, sur le mode interfacial (*interfaciality*)⁵⁴⁹, à la manière d'une relation entre collègues⁵⁵⁰.

⁵⁴⁵ On trouvera des exemples également dans le petit catalogue d'exposition *Culture interface : numérique et science-fiction* à la Cité du design de Saint-Etienne en 2015 et rédigé par Nicolas Nova (N. NOVA, « Culture interface : numérique et science-fiction, in *Le petit journal du design* », octobre 2015 (en ligne : http://www.citedudesign.com/doc_root/2015/visiteactivite/56377ce3c0686_CD_PTJ-INTERFACEWEb.pdf).

⁵⁴⁶ G. THUILLIER, « Les interfaces numériques dans l'imaginaire de science-fiction », *op. cit.*, p. 2.

⁵⁴⁷ Nous suivons ici la distinction éclairante que propose Jean-Yves Goffi (J.-Y. GOFFI, « Le transhumanisme à la recherche de la perfection », lors de la rencontre *Séminaire de l'Observatoire des Écritures contemporaines « Transhumanisme et posthumanisme : Approches littéraires et philosophiques »*, Conférence, En ligne, 28 janvier 2021 (en ligne : https://www.youtube.com/watch?v=fyANS_VcfVc) entre le « posthumanisme » (Donna Haraway, Peter Sloterdijk, Katherine Hayles...) entend se défaire de l'humanisme de la modernité, le « transhumanisme » (Ray Kurzweil, Max More, Eric Drexler...) défend le dépassement de la finitude corporelle de l'humanité. Pour une présentation des différentes approches et de leurs croisements, on pourra se reporter vers M. M. MAFFEI (éd.), *Transhumanisme et Fictions posthumanistes*, Paris, Presses Univ. Septentrion, 2021, vol. 341. La littérature étant désormais abondante sur le transhumanisme, nous renvoyons de manière non exhaustive le lecteur vers J.-G. GANASCIA, *Le Mythe de la Singularité. Faut-il craindre l'intelligence artificielle?*, Paris, Points, 2019 ; L. FERRY, *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*, Paris, Plon, 2016 ; J.-M. BESNIER, *Demain les posthumains : Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Fayard/Pluriel, 2012 ; J.-M. BESNIER, *L'Homme simplifié : Le syndrome de la touche étoile*, Paris, Fayard, 2012 ; R. SUSSAN, *Les utopies posthumaines : contre-culture, cyberculture, culture du chaos*, Sophia-Antipolis, Omniscience, 2005.

⁵⁴⁸ Nous nous permettons de renvoyer ici à une partie de notre contribution G. GIROUD, « L'interface de la représentation, représentations de l'interface », *Interfaces numériques*, vol. 10, n° 1, 25 avril 2021 (en ligne : <https://www.unilim.fr/interfaces-numeriques/index.php?id=4542>).

⁵⁴⁹ A. MUNSTER, *Materializing New Media. Embodiment in information aesthetics*, Dartmouth College Press, Hanover, New Hampshire, University Press of New England, 2006, p. 117-149.

Selon Munster, l'interface participe d'un mode de visagification ou d'intervisagification (*modes of facializing or interfacializing*)⁵⁵¹, reprenant l'expression de Gilles Deleuze et Félix Guattari⁵⁵², sur laquelle nous reviendrons ultérieurement, et qui confère à l'ordinateur comme à l'homme un visage. Ce qui est visagéifié alors *regarde* autant qu'il est regardé, favorisant ainsi d'une part, le développement de subjectivités non-subjectives, et d'autre part, des « effets de présence »⁵⁵³.

La première figure réactive l'image archaïque du dieu bifrons *Janus*⁵⁵⁴, à double visage, dont l'un est orienté vers le passé, quand l'autre l'est vers l'avenir. Comme son étymologie l'indique (*ianus*), il est le dieu qui contrôle les passages⁵⁵⁵, où l'on transite d'un lieu ou état que l'on quitte vers un autre que l'on pénètre. Cette figure de l'interface illustre alors la représentation spontanée selon laquelle l'homme passerait d'un espace réel à un espace autre, ici numérique, et inversement. La seconde figure est celle du *génie*. Selon l'analyse de Georges Dumézil, *Genius* provient d'*ingenium* et désigne « la somme physique et morale de ce qui vient de naître »⁵⁵⁶. Précédant la notion romaine ultérieure de « personne », le *Genius* est alors la « personnalité » divinisée d'un homme, tel qu'il est venu au monde non pas du point de vue sexuel, mais de la *gens*, c'est-à-dire de la continuité générationnelle. Il désigne une entité extérieure qui protège, veille et augmente ce dont il est le génie. Selon Branden Hookway⁵⁵⁷, le *Genius* est présent dans l'interface dans la mesure où il correspond à son *intelligence*. En effet, selon la définition de Giambattista Vico, l'intelligence provient de l'*ingenium*, c'est-à-dire

⁵⁵⁰ J. C. R. LICKLIDER, « Man-Computer Symbiosis », *IRE Transactions on Human Factors in Electronics*, HFE-1, n° 1, mars 1960, p. 4-11 ; S. A. JOHNSON, *Interface Culture*, *op. cit.*

⁵⁵¹ « les nouveaux media établissent un très spécifique mode de visagification (*facializing*) ou d'intervisagification (*interfacializing*) » (A. MUNSTER, *Materializing New Media. Embodiment in information aesthetics*, *op. cit.*, p. 123 ; notre traduction).

⁵⁵² G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux*, *op. cit.*

⁵⁵³ H. U. GUMBRECHT, *Eloge de la présence. Ce qui échappe à la signification*, F. Jaouën (trad.), Paris, Libella - Maren Sell Editions, 2010.

⁵⁵⁴ H. FISCHER, « Mythanalyse des interfaces: le mythe de Janus », dans *Esthétique des arts médiatiques. Interfaces et sensorialité*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université du Québec, 2003, p. 317-324.

⁵⁵⁵ R. SCHILLING, « Janus. Le dieu introducteur. Le dieu des passages », *Mélanges de l'école française de Rome*, vol. 72, n° 1, 1960, p. 89-131 ; G. DUMEZIL, *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Etrusques*, Payot, Paris, 1974.

⁵⁵⁶ G. DUMEZIL, *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Etrusques*, *op. cit.*, p. 364.

⁵⁵⁷ B. HOOKWAY, *Interface*, *op. cit.*, p. 121-123.

« la faculté d'amener à l'unité ce qui est séparé et divers »⁵⁵⁸. En outre, cette faculté relationnelle se caractérise par sa finalité à savoir le faire, de telle sorte que « le génie a été donné à l'homme pour savoir, autrement dit pour faire »⁵⁵⁹. Ainsi, l'ingéniosité de l'intelligence n'est pas propre à l'homme, et peut ainsi s'incarner dans la technologie de l'interface. La troisième figure est celle du *démon*, héritée de la théorie dite du « démon de Maxwell »⁵⁶⁰, reprise ultérieurement par Norbert Wiener dans sa cybernétique⁵⁶¹. Selon Rose⁵⁶², le *daimon* est un être intermédiaire entre les hommes et les dieux, qui les sépare tout en assurant leur communication. Le terme de *daemon* (*Disk And Executive MONitor*) désigne spécifiquement un type de programme informatique qui s'exécute constamment en parallèle ou arrière-plan, hors du contrôle de l'utilisateur, et qui rend possible certaines tâches comme par exemple acheminer un mail ou activer un matériel. L'introduction de cette figure remet en cause l'idée selon laquelle l'utilisateur est la cause et la fin de toute interaction. L'interface homme/ordinateur s'opacifie, dès lors qu'il est nécessaire qu'un démon intervienne pour exécuter certaines opérations hors de la vue et de la conscience de l'utilisateur. Enfin, la quatrième figure est celle du *spectre*. Celle-ci émerge historiquement et essentiellement avec le développement de l'informatique ubiquitaire, initiée par les travaux de Mark Weiser⁵⁶³ où l'interface s'efface pour ne plus être au centre (*center*) de notre attention, mais au contraire à sa périphérie (*periphery*). Dite aussi « invisible »⁵⁶⁴, l'interface perd sa face et ne peut donc être regardée. Or, ce qui regarde sans être regardée, en raison d'un « effet de visière » est, selon Jacques Derrida⁵⁶⁵, un spectre qui n'a d'autre

⁵⁵⁸ G. VICO, *De l'Antique Sagesse de l'Italie retrouvée dans les origines de la langue latine*, J. Michelet (trad.), Paris, Flammarion, 1993, p. 121.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 136.

⁵⁶⁰ J. C. MAXWELL, *Theory of heat*, London ; New York, Longmans, Green, 1902 ; P. SCHAEFER, « Interface. History of a Concept, 1868-1888 », *op. cit.* ; B. HOOKWAY, *Interface*, *op. cit.*

⁵⁶¹ N. WIENER, *Cybernétique et société*, *op. cit.*

⁵⁶² H. J. ROSE, « Ancient Greek Religion (1946) », dans H. J. Rose, *Ancient Greek & Roman Religion*, New York, Barnes & Noble Inc, 1995.

⁵⁶³ M. WEISER, « The Computer for the 21st century », *Scientific American*, vol. 265, n° 3, 1991, p. 94-104 ; M. WEISER et J. S. BROWN, « The coming age of calm technology », dans P. J. Denning et R. M. Metcalfe (éd.), *Beyond calculation : the next fifty years*, New York, Springer-Verlag, 1997, p. 75-85 ; M. WEISER, R. GOLD et J. S. BROWN, « The origins of ubiquitous computing research at PARC in the late 1980s », *IBM systems journal*, vol. 38, n° 4, 1999, p. 693-696.

⁵⁶⁴ D. NORMAN, *The Invisible Computer - Why Good Products Can Fail, the Personal Computer Is So Complex & Information Appliances are the Solution*, Reprint, Cambridge, Massachusetts ; London, England, MIT Press, 1999.

⁵⁶⁵ J. DERRIDA, *Spectres de Marx : L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Editions Galilée, 2006.

fonction que de nous *hanter*, troublant ainsi la frontière entre présence et absence. Certes, la caractéristique de la spectralité n'est pas propre à l'interface en tant que dispositif technique historique. La critique des dispositifs de télécommunication du XX^e siècle dénonçait déjà l'idéologie de la présence⁵⁶⁶, et l'écriture elle-même était déjà hantée par les fantômes⁵⁶⁷. Avec le numérique, de nouveaux spectres surgissent, liés à son caractère non-chosol⁵⁶⁸, justifiant en cela le caractère spectral de l'interface. Par conséquent, l'imaginaire de l'interface est structuré selon les quatre figures de Janus, du Génie, du Démon et du Spectre.

Or, comme le remarque Pascal Robert, « l'imaginaire en sociologie de la technique et singulièrement des TIC⁵⁶⁹ », dont font partie les interfaces, « est construit pour rassurer »⁵⁷⁰. Reprenant les propos de Lucien Sfez pour qui l'imaginaire est un « mot-valise » ou une « auberge espagnole » dans la mesure où il désigne seulement un « contenu de pensée » propre à chacun⁵⁷¹, Robert en déduit qu'il ne s'agit pas d'une notion pertinente pour aborder et discuter rationnellement des techniques : « l'imaginaire se vit, il se partage, il ne se discute pas »⁵⁷². Autrement dit, aborder l'interface sur le plan de l'imaginaire, c'est renvoyer cette approche à « une logique qui n'est plus celle de l'argumentation, mais bien à une logique molle de fantasmes qui ne relèvent en soi ni du registre du vrai ou du faux, ni du registre du convaincant par la cohérence du raisonnement, mais du registre du “tout est possible” »⁵⁷³. Il s'ensuit l'impossibilité de tout positionnement critique, entérinant et légitimant ainsi les représentations et actions des acteurs.

Plus encore, si cette approche a le mérite d'ouvrir l'interface au champ de la représentation, celle-ci ne peut être l'objet d'une philosophie de l'interface. Dans la mesure où cette dernière a pour objet

⁵⁶⁶ J. SCONCE, *Haunted Media : Electronic Presence from Telegraphy to Television*, Durham, NC, Duke University Press, 2000.

⁵⁶⁷ F. KAFKA, *Lettres à Milena*, A. Vialatte (trad.), édition revue et augmentée, Paris, Gallimard, 1988.

⁵⁶⁸ V. FLUSSER, *Choses et non-choses. Esquisses phénoménologiques*, J. Mouchard (trad.), Nîmes, Editions Jacqueline Chambon, 1996.

⁵⁶⁹ Rappelons que TIC est l'acronyme pour *Technologies de l'Information et de la Communication*, transcription de l'anglais *Information and Communication Technologies, ICT*.

⁵⁷⁰ P. ROBERT, « L'imaginaire des TIC en questions », *Interfaces numériques*, vol. 4, n° 2, Université de Limoges, 11 décembre 2017, p. 210.

⁵⁷¹ L. SFEZ, *Technique et Idéologie - Un enjeu de pouvoir*, Paris, Seuil, 2002.

⁵⁷² P. ROBERT, « L'imaginaire des TIC en questions », *op. cit.*, p. 218.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 218-219.

spécifique le sens, alors non seulement elle ne saurait considérer l'interface comme représentation, mais plus encore, cette représentation de l'interface présuppose à son tour le sens lui-même. Autrement dit, les différentes représentations de l'interface n'ont de sens qu'à la condition qu'elles se fondent à leur tour sur le sens lui-même. Alors que l'imaginaire de l'interface peut être l'objet d'une approche sémiotique, anthropologique, voire mythologique, le sens de l'interface reste le propre de la philosophie. Par conséquent, non seulement l'imaginaire de l'interface nuit à toute approche critique qui aurait alors pour fonction de le remettre en cause, mais en outre, il ne peut être l'objet de la philosophie elle-même.

3.1.2.2. Interface et usage

Une seconde approche consiste à aborder l'interface via les usages. Selon cette perspective, l'interface n'existe pas indépendamment de l'usage qui en est fait. Il y a une « vie interfaciale »⁵⁷⁴ au sens où les interfaces s'insèrent dans notre vie quotidienne, soulignant contre l'approche technocentrée, la part d'humanité qui leur est alors constitutive. Comme l'écrit la designer Johanna Drucker, « si nous pensons l'interface comme une *chose (thing)*, une entité, une structure fixe ou déterminée qui soutient certaines activités, elle a tendance à se réifier (*to reify*) de la même manière qu'un livre dans la description traditionnelle »⁵⁷⁵. Or, de même que « nous savons qu'un livre-codex n'est pas une *chose (thing)* mais un ensemble structuré de codes qui soutiennent ou provoquent une interprétation elle-même performative », de même l'interface n'est pas une chose mais ce qui est considéré *comme* une interface et qui, en fonction de cette interprétation, performe un type d'usage. En ce sens, l'interface ne se conçoit que relativement à l'usage, et n'existe donc pas indépendamment de celui-ci.

Cette approche est issue de ce que le sociologue Olivier Voirol nomme le « paradigme des usages »⁵⁷⁶, et a pour fonction de rendre compte de cette « logique de l'usage »⁵⁷⁷. Selon lui, celui-ci est apparu au

⁵⁷⁴ S. ROUISSI et A. BEYAERT-GESLIN (éd.), *La vie interfaciale. Regards croisés en SIC et en Arts*, op. cit..

⁵⁷⁵ J. DRUCKER, « Humanities approaches to interface theory », *Culture Machine*, vol. 12, n° 0, 2011, p. 8 ; notre traduction.

⁵⁷⁶ « c'est largement à l'aune du "paradigme des usages" que sont abordées actuellement les pratiques des sujets relatives aux technologies de la communication » (O. VOIROL, « L'intersubjectivation technique : de l'usage à l'adresse. Pour une théorie critique de la culture numérique », dans J. Denouël et F. Granjon (éd.), *Communiquer à l'ère du numérique. Regards croisés sur la sociologie des usages*, Paris, Presses des Mines, 2011, p. 138). A partir de la définition que propose Kuhn (T. S. KUHN, *La Structure des révolutions scientifiques*, op. cit.) du « paradigme » comme ce qui doit être examiné et ce à quoi on doit porter attention, le changement, voire la révolution de paradigme désigne ce moment où les centres d'attention et de questionnement se transforment

carrefour de trois transformations survenues à partir des années 1960. La première est « une transformation du soi liée à des changements économiques et culturels, qui ont également porté sur les formes de socialisation »⁵⁷⁸. Le soi est devenu un « soi expressif » qui se présente au regard d'autrui dans des espaces d'interaction médiatisés, qui expose son intimité et qui explore la multiplicité des identités possible. Selon Voirol, cette mutation va « de pair avec la multiplication des usages des médias et des technologies de communication »⁵⁷⁹. La deuxième est « une transformation théorique survenue dans les sciences sociales, qui les ont amenées à mettre davantage l'accent sur le sujet, l'activité, les usages pratiques »⁵⁸⁰. Dès la fin de la décennie 1970, mais surtout au cours des années 1980, l'attention au sein des sciences sociales s'est déportée. « Portée jusque-là à la domination, à l'idéologie, aux formes de contraintes institutionnelles, à la discipline des êtres et des corps “dressés”, à la police de l'espace et des pratiques, à l'industrialisation de la culture », elle a laissé place « à des approches centrées sur l'action pratique, l'interaction, la pragmatique langagière, les formes de “détournement” et de “braconnage”, l'acteur-réseau, les activités “situées” et les cadres d'interaction, voire la responsabilité morale des sujets »⁵⁸¹. Cette position a notamment été particulièrement développée par Michel de Certeau qui s'est interrogée sur « les *opérations des usagers*, supposés voués à la passivité et à la discipline »⁵⁸². Par « usage », il entend « une manière de faire »⁵⁸³ ou de « faire avec »⁵⁸⁴ où « il s'agit précisément de reconnaître des “actions” (au sens militaire du mot) qui

de fond en comble. Selon Voirol, ce changement de paradigme va « de la production à la consommation, aux usages, aux activités de réception, etc. » (O. VOIROL, « L'intersubjectivation technique : de l'usage à l'adresse. Pour une théorie critique de la culture numérique », *op. cit.*, p. 135).

⁵⁷⁷ « Appréhendée dans une perspective socioconstructiviste, la logique de l'usage est la construction par l'individu du choix d'un instrument et d'un type d'emploi pour accomplir un projet. Les critères des choix possibles revêtent des valeurs différentes en fonction de multiples facteurs liés à la personne et aux contextes : affectifs, psychologiques, cognitifs, culturels, sociaux. La logique de l'usage proprement dite est le schéma qui articule ces caractéristiques en vue de l'action suivante : utiliser un instrument pour un projet déterminé » (J. PERRIAULT, *La logique de l'usage. Essai sur les machines à communiquer (1989)*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. XIV).

⁵⁷⁸ O. VOIROL, « L'intersubjectivation technique : de l'usage à l'adresse. Pour une théorie critique de la culture numérique », *op. cit.*, p. 128.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 128.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁸² M. de CERTEAU, *L'invention du quotidien, tome 1 : Arts de faire*, Nouv. éd., Paris, Gallimard, 1990, p. XXXV.

⁵⁸³ « Assimilables à des *modes d'emploi*, ces “manières de faire” créent du jeu par une stratification de fonctionnements différents et interférents » (*Ibid.*, p. 51).

⁵⁸⁴ « Ces opérations d'emploi – ou, plutôt, de réemploi – se multiplient avec l'extension des phénomènes

ont leur formalité et leur inventivité propres et qui organisent en sourdine le travail fourmilier de la consommation »⁵⁸⁵. La théorie de l'usage se veut alors une réponse⁵⁸⁶ tout à la fois à la discipline de Foucault⁵⁸⁷ et à la pratique de Bourdieu⁵⁸⁸. Elle renoue avec « l'intelligence rusée » qu'est la *mètis* grecque thématifiée par Détiëne et Vernant⁵⁸⁹ ainsi que la « pensée sauvage » de Lévi-Strauss⁵⁹⁰ où il s'agit dans les deux cas de mettre en lumière ces « arts de faire », c'est-à-dire ces activités de détourner, subvertir et d'inventer le quotidien de chacun. Au lieu d'être des *stratégies*⁵⁹¹, ces opérations sont plutôt des *tactiques*⁵⁹² qui permettent à tout un chacun, qu'il soit consommateur ou utilisateur de s'écarter de la norme prescrite culturelle, qu'elle soit explicite ou implicite, au profit d'une « culture au pluriel »⁵⁹³. L'usage se conçoit ainsi comme un « art de l'entre-deux »⁵⁹⁴ qui, parce

d'acculturation, c'est-à-dire avec les déplacements qui substituent des manières ou des "méthodes" de transiter à l'identification par le lieu. Cela n'empêche pas qu'elles correspondent à un art très ancien de "faire avec". Je leur donne le nom d'*usages* » (*Ibid.*, p. 52). Le théoricien de littérature et des media Yves Citton se référera également au projet de Michel de Certeau : « Faute de pouvoir "vivre sans", nous devons apprendre à *faire avec* – au sens que Michel de Certeau nous aide à repérer dans les arts de faire et les inventions du quotidien : faire avec l'état donné des rapports de force en développant des usages inattendus susceptibles de prendre le contrepied et la contrebande des habitudes dominantes et des aliénations prédatrices. Faire avec ce qu'on a sous la main, selon l'attitude du bricoleur plutôt que de l'ingénieur. Mais surtout faire avec celles et ceux auquel-les on tient et par lequel-les on tient » (Y. CITTON, *Faire avec. Conflits, coalitions, contagions*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2021, p. 74-75).

⁵⁸⁵ M. de CERTEAU, *L'invention du quotidien, tome 1, op. cit.*, p. 52.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, chap. IV. Foucault et Bourdieu, p. 75-96.

⁵⁸⁷ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

⁵⁸⁸ P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 2000.

⁵⁸⁹ J.-P. VERNANT et M. DETIENNE, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*, Paris, Flammarion, 1993.

⁵⁹⁰ C. LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Librairie Plon, 1962.

⁵⁹¹ « J'appelle *stratégie* le calcul (ou la manipulation) des rapports de forces qui devient possible) à partir du moment où un sujet de vouloir et de pouvoir (...) est isolable. Elle postule *un lieu* susceptible d'être circonscrit comme *un propre* et d'être la base d'où gérer les relations avec *une extériorité* de cibles ou de menaces » (M. de CERTEAU, *L'invention du quotidien, tome 1, op. cit.*, p. 59 ; également *Ibid.*, p. XLVI).

⁵⁹² « J'appelle *tactique* l'action calculée que détermine l'absence d'un propre. Alors aucune délimitation de l'extériorité ne lui fournit la condition d'une autonomie. La tactique n'a pour lieu que celui de l'autre. Aussi doit-elle jouer avec le terrain qui lui est imposé tel que l'organise la loi d'une force étrangère. Elle n'a pas le moyen de *se tenir* en elle-même, à distance, dans une position de retrait, de prévision et de rassemblement de soi (...) Elle fait du coup par coup. Elle profite des "occasions" et en dépend, sans base où stocker des bénéfices, augmenter un propre et prévoir des sorties. (...) Elle y braconne. Elle y crée des surprises. Il lui est possible d'être là où on ne l'attend pas. Elle est ruse » (M. de CERTEAU, *L'invention du quotidien, tome 1, op. cit.*, p. 60-61 ; également *Ibid.*, p. XLVI-XLVII).

⁵⁹³ M. de CERTEAU, *La culture au pluriel*, Paris, Seuil, 1993.

⁵⁹⁴ M. de CERTEAU, *L'invention du quotidien, tome 1, op. cit.*, p. 52.

qu'il fait *avec*, n'est ni totalement du côté de la reproduction inconsciente de la norme, ni du côté d'une création ou d'une spontanéité désincarnée et décontextualisée. C'est la raison pour laquelle « le comportement des usagers est souvent en décalage par rapport au mode d'emploi d'un appareil », en sorte qu'« il y a grandes variétés d'attitudes et de comportements »⁵⁹⁵. Cette logique de l'usage est donc « logique d'adaptation, qui installe, où cela se peut, des sortes de coussinets pour amortir les soubresauts de l'existence »⁵⁹⁶.

Cette théorie de l'usage sera alors par la suite reprise par la sociologie de la traduction⁵⁹⁷, étayée par une théorie de l'activité⁵⁹⁸, ou inscrite dans une pensée de l'innovation⁵⁹⁹, où il s'agira alors de décrire les usages des objets⁶⁰⁰. Ce faisant, l'usage est une réponse aux normes contraignantes sans lesquelles celui-ci n'aurait pas lieu d'être comme activité surprenante, déroutante, voire polémique⁶⁰¹. Quant à la troisième transformation, elle « est liée à l'apparition des nouvelles technologies de la communication

⁵⁹⁵ J. PERRIAULT, *La logique de l'usage. Essai sur les machines à communiquer (1989)*, *op. cit.*, p. 202.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 203.

⁵⁹⁷ M. AKRICH, « Les objets techniques et leurs utilisateurs. De la conception à l'action », dans M. Akrich, M. Callon et B. Latour (éd.), *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, Paris, Presses des Mines, 2006, p. 179-199 ; M. AKRICH, « La description des objets techniques (1987) », dans M. Akrich, M. Callon et B. Latour (éd.), *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, Paris, Presses des Mines, 2006, p. 159-199 ; M. AKRICH, « Les utilisateurs, acteurs de l'innovation (1998) », dans M. Akrich, M. Callon et B. Latour (éd.), *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, Paris, Presses des Mines, 2006, p. 253-265.

⁵⁹⁸ F. DANIELLOU et P. RABARDEL, « Activity-oriented approaches to ergonomics: some traditions and communities », *Theoretical Issues in Ergonomics Science*, vol. 6, n° 5, 1^{er} septembre 2005, p. 353-357 ; P. BEGUIN, « Prendre en compte l'activité de travail pour concevoir », *Activités*, vol. 04, n° 2, 15 octobre 2007 (DOI : 10.4000/activites.1719) ; P. BEGUIN et M. CERF, « Formes et enjeux de l'analyse de l'activité pour la conception des systèmes de travail », *Activités*, vol. 01, n° 1, 2 avril 2004 (DOI : 10.4000/activites.1156) ; Y. CLOT, *La fonction psychologique du travail*, 6e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2015 ; Y. CLOT, « Action et connaissance en clinique de l'activité », *Activités*, vol. 01, n° 1, 2 avril 2004 (DOI : 10.4000/activites.1145) ; Y. SCHWARTZ, « Un bref aperçu de l'histoire culturelle du concept d'activité », *Activités*, vol. 04, n° 2, 15 octobre 2007 (DOI : 10.4000/activites.1728).

⁵⁹⁹ M. AKRICH, « Les utilisateurs, acteurs de l'innovation (1998) », *op. cit.* ; N. ALTER, *L'innovation ordinaire*, 3e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2010 ; G. GAGLIO, *Sociologie de l'innovation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011 ; P. FLICHY, *L'innovation technique. Récents développements en sciences sociales. Vers une nouvelle théorie de l'innovation*, Paris, La Découverte, 1995.

⁶⁰⁰ B. CONEIN, N. DODIER et L. THEVENOT, *Les objets dans l'action. De la maison au laboratoire*, Paris, Editions EHESS, 1993 ; A. GRAS et C. MORICOT (éd.), *Technologies du quotidien. La complainte du progrès*, Paris, Autrement, 1992.

⁶⁰¹ Michel de Certeau inscrit sa théorie de l'usage dans le cadre d'une « analyse *polémologique* de la culture » (M. de CERTEAU, *L'invention du quotidien, tome 1, op. cit.*, p. XLIV). L'usage se conçoit alors comme « rapport de force », exigeant alors une référence « polémologique » : « Il s'agit de combats ou de jeux entre le fort et le faible, et des "actions" qui restent possibles au faible » (*Ibid.*, p. 56-57).

dont les propriétés “interactives” ont incité au développement d’outils permettant de décrire leurs usages spécifiques »⁶⁰². Parce que ces technologies sont conçues pour favoriser une relation « symbiotique » selon Licklider⁶⁰³, d’« augmentation de l’intelligence » selon Engelbart⁶⁰⁴ ou de « manipulation directe » selon Shneiderman⁶⁰⁵ entre l’homme et l’ordinateur, alors ce dernier glisse progressivement du statut d’opérateur, voire d’utilisateur vers celui d’usager (*user*)⁶⁰⁶ qui ne reçoit⁶⁰⁷ plus passivement un signal mais activement une information qu’il interprète à sa manière⁶⁰⁸ et que l’ordinateur traitera selon son programme de conception.

La conception de l’usage de l’interface par le design⁶⁰⁹ s’effectue dans les termes de l’interaction. Cette approche met l’accent sur la relation d’usage entre l’homme et l’interface, et non plus sur l’interface elle seule, comme objet technique en soi. Le glissement historique et conceptuel du design d’interface au design d’interaction révèle de plus en plus l’attention accordée à la relation entre l’homme et l’interface plus qu’à l’interface seule. Bien que le terme « interaction » continue d’être l’objet de discussions⁶¹⁰, en raison des différents positionnements historiques et conceptuels, mais aussi de part son objet même qu’est l’interaction qui évolue à mesure que la relation homme-interface

⁶⁰² O. VOIROL, « L’intersubjectivation technique : de l’usage à l’adresse. Pour une théorie critique de la culture numérique », *op. cit.*, p. 128.

⁶⁰³ J. C. R. LICKLIDER, « Man-Computer Symbiosis », *op. cit.*

⁶⁰⁴ D. C. ENGELBART, *Augmenting Human Intellect: A Conceptual Framework*, *op. cit.*

⁶⁰⁵ B. SHNEIDERMAN, « Direct Manipulation : A Step Beyond Programming Languages », *IEEE Computer*, vol. 16, n° 8, 1983, p. 57-69.

⁶⁰⁶ Pour une histoire de ce glissement de statut et de conception de l’homme, nous renvoyons le lecteur vers W. H. K. CHUN, *Programmed Visions : Software and Memory*, *op. cit.*

⁶⁰⁷ J. JOUËT, « Retour critique sur la sociologie des usages », *Réseaux*, vol. 18, n° 100, 2000, p. 487-521.

⁶⁰⁸ Pour une présentation des théories (littéraires) de la réception : U. ECO, *L’oeuvre ouverte* (1962), C. R. de Bézieux et A. Boucourechliev (trad.), Paris, Seuil, 1965 ; H. R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, C. Maillard (trad.), Paris, Gallimard, 1978 ; H.-R. JAUSS, *Petite Apologie de l’expérience esthétique*, C. Maillard (trad.), Paris, Editions Allia, 2007.

⁶⁰⁹ Le « paradigme de l’usage » s’étend actuellement au design en général S. DUBUISSON et A. HENNION, *Le design : l’objet dans l’usage. La relation objet, usage, usager dans le travail de trois agences*, Paris, Presses des Mines, 1996.

⁶¹⁰ K. HORNBAEK et A. OULASVIRTA, « What Is Interaction? », dans *Proceedings of the 2017 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, New York, NY, USA, Association for Computing Machinery, 2017, p. 5040-5052 (en ligne : <https://doi.org/10.1145/3025453.3025765>).

évolue également⁶¹¹, on peut cependant reconnaître que la théorie du design dit d'interaction s'est progressivement déplacée d'une approche centrée sur la cognition⁶¹² vers une centrée sur l'expérience, ici, d'interaction plus spécifiquement. Déjà Brenda Laurel avait inauguré ce déplacement en reconnaissant à partir du modèle aristotélicien de l'action de la tragédie, et plus encore de sa finalité cathartique, que « l'interaction est l'objet principal d'une interface » (*interaction is the primary object of an interface*)⁶¹³. Par la suite, elle dénonce explicitement la réduction de l'interface à un objet manipulable selon les disciplines scientifiques concernées (psychologie cognitive, ergonomie, informatique...), au détriment de l'« engagement direct » (*direct engagement*) de l'utilisateur⁶¹⁴. L'idée d'engagement direct implique alors de concevoir « l'activité homme-ordinateur (*human-computer activity*) comme une expérience conçue (*designed experience*), et qui reconfigure la conception d'applications et d'interfaces comme un processus unique et intégré »⁶¹⁵. De même, et quelques années plus tard, Lev Manovich concevra également l'« interaction comme une expérience conçue » (*interaction as a designed experience*)⁶¹⁶. S'il reconnaît que l'expérience est désormais à la fois un objet et un enjeu économique⁶¹⁷, la conception de l'interface vise à être comparable à l'Œuvre d'art

⁶¹¹ M. BEAUDOUIN-LAFON, S. BØDKER et W. E. MACKAY, « Generative Theories of Interaction », *ACM Transactions on Computer-Human Interaction*, vol. 28, n° 6, 31 décembre 2021, p. 1-54 ; M. BEAUDOUIN-LAFON, « Designing interaction, not interfaces », dans *Proceedings of the working conference on Advanced visual interfaces - AVI '04*, Gallipoli, Italy, ACM Press, 2004, p. 15 (en ligne : <http://portal.acm.org/citation.cfm?doid=989863.989865>).

⁶¹² J. M. CARROLL (éd.), *Designing Interaction. Psychology at the Human-Computer Interface*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 ; J. M. CARROLL, « Human-computer interaction », *International Journal of Human-Computer Studies*, vol. 46, n° 4, 1^{er} avril 1997, p. 501-522 ; D. A. NORMAN, « Cognitive Engineering », dans D. A. Norman et S. W. Draper (éd.), *User Centered System Design: New Perspectives on Human-Computer Interaction*, Hillsdale, New Jersey; London, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1986, p. 31-61.

⁶¹³ B. LAUREL, « Interface as Mimesis », dans D. A. Norman et S. W. Draper (éd.), *User Centered System Design. New Perspectives on Human-Computer Interaction*, Hillsdale, New Jersey; London, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1986, p. 72

⁶¹⁴ « Un complément à la notion de manipulation directe [de Ben Shneiderman] est l'idée d'un engagement direct. Ceci déplace l'attention de la représentation d'objets manipulables vers l'idéal de permettre aux gens de s'engager directement dans l'activité de leur choix, qu'il s'agisse de manipuler des outils symboliques dans l'accomplissement d'une tâche instrumentale ou de se promener dans le monde imaginaire d'un jeu vidéo » (B. LAUREL, *Computers as Theatre*, Upper Saddle River, NJ, Addison-Wesley Publishing Company, 1993, p. xviii ; notre traduction).

⁶¹⁵ *Id.*

⁶¹⁶ L. MANOVICH, « Interaction as Designed Experience », dans P. Ekman (éd.), *Throughout. Art and Culture Emerging with Ubiquitous Computing*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, MIT Press, 2013, p. 311-320.

⁶¹⁷ Lev Manovich se réfère explicitement à J. B. PINE II et J. H. GILMORE, *Experience Economy. Work is Theatre & Every Business a Stage*, Boston, Mass, Harvard Business Press, 1999 dans L. MANOVICH, « Interaction as Designed Experience », *op. cit.*, p. 315.

totale (*Gesamtkunstwerk*) de Wagner. Ainsi, et à titre d'exemple, « ce téléphone [LG Chocolate] offrait un récit interactif unique que l'on peut qualifier de véritable *Gesamtkunstwerk* - faisant directement appel aux trois sens de la vue, de l'ouïe et du toucher et évoquant le quatrième sens du goût à travers le nom et la couleur du téléphone »⁶¹⁸. Ainsi, parce que le design a pour objet l'expérience⁶¹⁹, alors il ne s'agit plus tant de designer l'interface elle-même en tant qu'objet technique, mais en tant que support d'expérience⁶²⁰. Ainsi, le design d'interface se fait plus expérientiel (*User eXperience/UX*)⁶²¹, en intégrant la dimension incarnée (*embodied interaction*)⁶²², située (*situated interaction*)⁶²³, distribuée (*distributed cognition*)⁶²⁴ voire écologique⁶²⁵ de l'interaction, impliquant

⁶¹⁸ L. MANOVICH, « Interaction as Designed Experience », *op. cit.*, p. 316 ;notre traduction. Yves Michaud rejoint cette perspective, notamment à partir de Lucius Burckhardt (L. BURCKHARDT, « Le Design au-delà du visible (1981) », J.-L. Evard (trad.), *Azimuths*, n° 24, 2004, p. 87-92) lorsqu'il écrit que « dans le design d'expérience, ce qui est visé ce n'est en effet pas un objet, mais un ensemble de vécus – forme, lumière, son, odeurs, parcours, stimuli d'orientation – qui doivent être éprouvés de manière synesthétique. (...) Dans le design d'expérience, ce n'est pas le visible qui compte mais l'invisible qui le baigne et en fait précisément l'expérience unique qu'elle est » (Y. MICHAUD, « Design d'objet et design d'expérience: actualité du concept de design au-delà du visible », dans B. Lafargue et S. Cardoso (éd.), *Philosophie du design*, Pau, Presses de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour, 2013, vol. 25, p. 407-408).

⁶¹⁹ « [Le design] est devenu *design d'expérience*. Je veux dire par là que le design ne se borne désormais pas aux objets, qu'ils ne se limite pas à l'architecture, mais qu'il opère sur la totalité des vécus qui constituent une expérience – expérience d'un lieu, expérience d'une ambiance, expérience d'un ensemble de sensations conditionnées » (Y. MICHAUD, « Design d'objet et design d'expérience: actualité du concept de design au-delà du visible », *op. cit.*, p. 400).

⁶²⁰ Du « design d'expérience » au « design de l'existence » il n'y a qu'un pas qu'effectuera notamment Bernard Stiegler dans le cadre d'une critique de l'économie d'un « monde hyper-matériel » et d'une revalorisation de l'amatorat au sein d'une économie de la contribution dans B. STIEGLER (éd.), *Le design de nos existences à l'époque de l'innovation ascendante*, Paris, Mille et une nuits, 2008. Franck Cormerais approfondira cette idée en se focalisant de manière plus spécifique sur le design dans F. CORMERAIS, « Du design objet au design de nos existences », dans *Philosophie du design*, Pau, Presses de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour, 2013, p. 333-348.

⁶²¹ B. MOGGRIDGE, *Designing Interactions*, 1^{re} éd., Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2006 ; J. KOLKO, *Thoughts on Interaction Design*, 2e éd., Burlington, Morgan Kaufmann Publishers, 2011 ; D. SAFFER, *Designing for Interaction. Creating Innovative Applications and Devices*, 2^e éd., Berkeley, New Riders, 2009 ; D. A. NORMAN, *The Design of Everyday Things*, Revised édition, New York, Basic Books, 1988 ; D. A. NORMAN, *Design émotionnel. Pourquoi aimons-nous ou détestons-nous les objets qui nous entourent ?*, K. B. Youssef, C. de Charentenay et S. Sbalchiero (trad.), 1er édition, Bruxelles; Paris, De Boeck, 2012.

⁶²² P. DOURISH, *Where the Action Is : The Foundations of Embodied Interaction*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 2001.

⁶²³ L. A. SUCHMAN, *Human-Machine Reconfigurations. Plans and Situated Actions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

⁶²⁴ E. HUTCHINS, *Cognition in the Wild*, s. l., A Bradford Book, 1996 ; E. HUTCHINS, « The Distributed Cognition Perspective on Human Interaction », *Roots of Human Sociality: Culture, Cognition and Interaction*, 1^{er} janvier

alors le nécessaire recours à la complémentarité des disciplines pour la concevoir. Autrement dit, il ne s'agit plus seulement de concevoir techniquement l'interface à partir de l'ingénierie au sens large du terme, mais également de l'ouvrir aux sciences humaines (linguistique, psychologie, sociologie, anthropologie, etc.) qui la compléteront.

Ainsi, ces dernières vont proposer une « dé-scription »⁶²⁶ des usages des interfaces. Chaque discipline, de la psychologie à la sociologie, abordera alors à l'usage de l'interface selon une perspective et une échelle particulière, tout en reconnaissant l'apport nécessaire d'autres disciplines. La revue *Réseaux*⁶²⁷ créé en 1982 par Patrice Flichy et Paul Beaud s'avère à cet égard un exemple illustratif. Selon les éditeurs, « *Réseaux, communication, technologie, société* se propose d'étudier la communication, de façon pluridisciplinaire, non comme un champ à part, mais comme une dimension constitutive de la vie sociale. La réflexion académique proposée par la revue souhaite accompagner les évolutions technologiques, notamment numériques, en entretenant enquête de terrain et élaboration théorique, dans le domaine de l'étude, entre autres, des activités productives, du politique, de la réception et des usages, des réseaux informels et des pratiques amateurs... »⁶²⁸. Il en va de même pour le groupe de recherche IMPEC⁶²⁹ (Interactions Multimodales Par Ecran), qui a émergé en 2013-2014, au laboratoire ICAR (UMR 5191, CNRS, ENS Lyon, Université Lyon 2), sous l'impulsion de Christine Develotte. Celui-ci se présente, selon les mots d'Isabel Colón de Carvajal, de la manière suivante : « en partant d'ancrages disciplinaires différents (principalement sciences du langage, sciences cognitives et sciences de l'information et de la communication) », il s'agit d'étudier « des situations d'interactions variées : i) soit à partir de paradigmes analytiques traditionnels (analyse du discours,

2006 ; E. HUTCHINS, « Comment le « cockpit » se souvient de ses vitesses », *Sociologie du travail*, vol. 36, n° 4, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1994, p. 451-473.

⁶²⁵ G. GAY et H. HEMBROOKE, *Activity-Centered Design. An Ecological Approach to Designing Smart Tools and Usable Systems*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2004.

⁶²⁶ Nous empruntons cette formule à Madelein Akrich qui reconnaît que si les concepteurs élaborent des « scripts » ou des « scénarii », désormais « il nous faut sans arrêt effectuer l'aller-retour entre le concepteur et l'utilisateur, entre l'utilisateur-projet du concepteur et l'utilisateur réel, entre *le monde inscrit dans l'objet* et *le monde décrit par son déplacement*. (...) C'est dans ce cadre que doit s'entendre le sens et la *dé-scription* que nous proposons, comme le recensement et l'analyse des mécanismes qui permettent cette mise en rapport entre une forme et un sens que (et qui) constitue l'objet technique » (M. AKRICH, « La description des objets techniques (1987) », *op. cit.*, p. 164).

⁶²⁷ <http://www.revue-reseaux.fr/>

⁶²⁸ <http://www.revue-reseaux.fr/politique-editoriale/>

⁶²⁹ <https://impec.sciencesconf.org/>

analyse conversationnelle, linguistique interactionnelle) en les “mettant à l’épreuve” dans ces “situations écraniques” particulières ; ii) soit à partir d’une démarche phénoménologique concrète, en étudiant le vécu qui accompagne ces situations chez les sujets qui les vivent »⁶³⁰.

Dans le cadre d’une sociologie des usages des interfaces, nous pourrions alors nous référer, de manière non exhaustive, aux quelques travaux suivants. Ainsi, Jason Farman⁶³¹ explore en quoi les interfaces mobiles transforment notre expérience de l’espace environnant ainsi que des relations aux autres usagers. Avant lui, Adriana de Souza e Silva a étudié les interfaces comme participant à la constitution d’« espaces hybrides » (*hybrid space*), qui sont des « espaces mobiles, créés par le mouvement constant des usagers qui portent des dispositifs portables (*portable devices*), continuellement connectés à Internet et aux autres usagers »⁶³². Parce que l’« espace hybride » mêle « espaces connectés » (*connected spaces*), « espaces mobiles » (*mobile spaces*) et « espaces sociaux » (*social spaces*), alors il trouble la distinction entre espace physique et espace numérique⁶³³. Les travaux de la chercheuse Laurence Allard⁶³⁴, de Dominique Cardon⁶³⁵ ou d’Antonio Casilli⁶³⁶ sur les différentes manières de s’exprimer via ces interfaces sont également des exemples de sociologie des usages,

⁶³⁰ <https://impec.sciencesconf.org/resource/page/id/23>

⁶³¹ J. FARMAN, *Mobile Interface Theory. Embodied Space and Locative Media*, New York, Routledge, 2012.

⁶³² A. DE SOUZA E SILVA, « From Cyber to Hybrid: Mobile Technologies as Interfaces of Hybrid Spaces », *Space and Culture*, vol. 9, n° 3, SAGE Publications Inc, 1^{er} août 2006, p. 262. Pour un développement et approfondissement, on renvoie le lecteur vers ses travaux ultérieurs A. de S. e SILVA et M. SELLER, *Mobility and Locative Media. Mobile communication in hybrid spaces*, London ; New York, Routledge, 2015 ; A. D. S. E. SILVA et J. FRITH, *Mobile Interfaces In Public Spaces. Locational Privacy, Control, and Urban Sociability*, New York, Routledge, 2012.

⁶³³ A. DE SOUZA E SILVA, « From Cyber to Hybrid », *op. cit.*, p. 263.

⁶³⁴ L. ALLARD, *Mythologie du Portable*, Paris, Le Cavalier Bleu Editions, 2015 ; L. ALLARD, « Express Yourself 3.0 ! Le mobile comme média de la voix intérieure », dans L. Allard, L. Creton et R. Odin (éd.), *Téléphone mobile et création*, Paris, Armand Colin, 2014, p. 20-35 ; L. ALLARD, « La remix culture : une poétique ordinaire du Web », dans F. Kaplan et N. Nova (éd.), *La Culture internet des mêmes*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2016, p. 20-35 ; L. ALLARD et F. VANDENBERGHE, « Express yourself ! Les pages perso. Entre légitimation technopolitique de l’individualisme expressif et authenticité réflexive peer to peer. », *Rezeaux*, vol. 117, n° 1, 2003, p. 191-219.

⁶³⁵ D. CARDON, « Le design de la visibilité. Un essai de cartographie du web 2.0 », *Rezeaux*, vol. 152, n° 6, 2008, p. 93-137 ; D. CARDON et H. DELAUNAY-TETEREL, « La production de soi comme technique relationnelle. Un essai de typologie des blogs par leurs publics », *Rezeaux*, vol. 138, n° 4, 2006, p. 15-71 ; D. CARDON, *La Démocratie Internet. Promesses et limites*, Paris, Seuil, 2010 ; D. CARDON, *Culture numérique*, s. l., Presses de SciencesPo, 2019.

⁶³⁶ A. A. CASILLI, « Contre l’hypothèse de la « fin de la vie privée ». La négociation de la privacy dans les médias sociaux », *Revue française des sciences de l’information et de la communication*, n° 3, 30 juillet 2013 (DOI : 10.4000/rfsic.630) ; A. CASILLI, *Les liaisons numériques. Vers une nouvelle sociabilité ?*, Paris, Seuil, 2010.

comme ceux de Julie Denouël⁶³⁷ et de Christian Licoppe⁶³⁸ notamment quant à la conversation, ceux de Julien Rueff⁶³⁹ et Olivier Mauco⁶⁴⁰ dans le champ des *game* et *play studies*, ou de manière plus spécifique l'usage des nouvelles applications numériques quant à la rencontre amoureuse avec Marie Bergstrom⁶⁴¹ et l'usage des interfaces vocales avec l'étude de Nicolas Santolaria⁶⁴².

A l'inverse d'une approche sociologique, nous pouvons nous référer aux travaux plus psychologiques qui ont pour objet plus spécifique les expériences vécues relatives aux usages individuels des interfaces. Sherry Turkle fait à cet égard office de pionnière dans le domaine psychologique⁶⁴³. Actant

⁶³⁷ J. DENOUEËL et B. BONU, « Analyse de conversation et sociologie des usages », dans J. Denouël et F. Granjon (éd.), *Communiquer à l'ère numérique. Regards croisés sur la sociologie des usages*, Paris, Presses des Mines, 2011, p. 191-224.

⁶³⁸ C. LICOPPE, « « Apparitions », multiples salutations et « coucou » », *Rezeaux*, n° 194, n° 6, 2015, p. 85-124 ; C. LICOPPE, « Interactions médiées et action située », *Rezeaux*, n° 184-185, n° 2, 29 août 2014, p. 317-345 ; C. LICOPPE, « Forme de la présence et circulation de l'expérience. De Jean-Jacques Rousseau au "Quantified Self" », *Rezeaux*, n° 182, 2013, p. 21-55 ; C. LICOPPE et Z. SMOREDA, « Liens sociaux et régulations domestiques dans l'usage du téléphone. De l'analyse quantitative de la durée des conversations à l'examen des interactions », *Rezeaux. Communication - Technologie - Société*, vol. 18, n° 103, 2000, p. 253-276 ; J. MOREL et C. LICOPPE, « La vidéocommunication sur téléphone mobile », *Rezeaux*, n° 156, n° 4, 17 août 2009, p. 165-201.

⁶³⁹ J. RUEFF, « Les manifestations de l'estime et du mépris dans les jeux de rôle en ligne. Contributions de la théorie de la reconnaissance à l'analyse des interactions médiatisées des joueurs », *Rezeaux*, vol. 193, n° 5, La Découverte, 2015, p. 105-133 ; J. RUEFF, « Socialisation et reconnaissance dans les jeux de rôles en ligne », dans J. Denouël et F. Granjon (éd.), *Communiquer à l'ère numérique. Regards croisés sur la sociologie des usages*, Paris, Presses des Mines, 2011, p. 159-190 ; J. RUEFF, « Où en sont les "game studies" ? », *Rezeaux*, vol. 151, n° 5, Lavoisier, 2008, p. 139-166.

⁶⁴⁰ O. MAUCO, « A la croisée des mondes : le game design de la sociabilité dans Massively Multiplayer Online Games », dans J. Denouël et F. Granjon (éd.), *Communiquer à l'ère numérique. Regards croisés sur la sociologie des usages*, Paris, Presses des Mines, 2011, p. 283-314 ; O. MAUCO, « La médiatisation des problématiques de la violence et de l'addiction aux jeux vidéo », *Quaderni. Communication, technologies, pouvoir*, n° 67, Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 5 octobre 2008, p. 19-31.

⁶⁴¹ M. BERGSTROM, *Les nouvelles lois de l'amour. Sexualité, couple et rencontres au temps du numérique*, Paris, La Découverte, 2019.

⁶⁴² N. SANTOLARIA, « *Dis Siri* ». *Enquête sur le génie à l'intérieur du smartphone*, Paris, Anamosa, 2016. Bien que celui-ci ne soit pas sociologue mais plutôt journaliste de formation, son positionnement et sa démarche renvoient explicitement à cette perspective : « notre questionnement n'est donc pas centré uniquement sur l'objet, mais sur la tension particulière que produisent ses manifestations et son usage. Résultant d'une culture particulière, Siri influence de manière récursive l'ensemble dont il est issu » (*Ibid.*, p. 10).

⁶⁴³ Bien que sa méthode soit « ethnographique » (*ethnographic*) (S. TURKLE, *The Second Self. Computers and the Human Spirit*, New York, Simon and Schuster, 1984, p. 20), et qu'elle explore ce qu'elle nomme une « sociologie de la connaissance superficielle » (*sociology of superficial knowledge*) (*Ibid.*, p. 21), son point de départ reste d'abord psychologique, voire psychanalytique (*psychoanalysis*), non pas au sens scientifique du terme, mais au sens où elle est une théorie « évocatrice » (« the theory is evocative ») (*Ibid.*, p. 24) qui, en s'étendant à la vie

du fait que désormais l'étude des technologies portent sur ce que nous *faisons* avec elles, elle s'intéresse plus spécifiquement sur ce que nous *pensons* d'elles. Selon elle, les technologies ne modifient pas seulement notre manière de faire, mais également notre manière de penser⁶⁴⁴. La raison est que cette machine, à la différence des autres qui l'ont précédée, « pense », et elle interroge en retour ce que penser veut dire. En ce sens, son approche ne vise pas à étudier l'ordinateur dans sa dimension instrumentale (« *instrumental computer* »⁶⁴⁵), mais dans sa dimension subjective (« *subjective computer* »⁶⁴⁶). L'ordinateur est un « second soi » (*second self*) qui modifie autant notre façon de penser, que la façon dont nous nous pensons⁶⁴⁷, nous interrogeant alors sur notre devenir prochain. Il n'est pas un simple objet faisant office d'outil, puisqu'il est un « objet évocateur » (*evocative object*)⁶⁴⁸ qui fascine et perturbe la pensée elle-même, car « à la limite » (*on the border*) entre une « machine pensante » (« *machine that thinks* ») et une « machine qui pense » (« *machine who thinks* »)⁶⁴⁹, au même titre que l'enfant sauvage Victor de l'Aveyron qui est « à la limite » entre nature et culture⁶⁵⁰. De même, le psychiatre et psychologue Serge Tisseron s'intéressera également aux effets psychologiques, voire aux usages thérapeutiques des nouvelles interfaces⁶⁵¹. Postulant que les nouvelles technologies reproduisent dans une certaine mesure notre vie psychique, Tisseron soutiendra qu'elles sont aussi bien une ressource pour notre propre développement psychique qu'un

quotidienne, et partant à l'ordinateur lui-même, permet de l'interroger et de s'interroger à nouveaux frais. Cette approche sera poursuivie ultérieurement dans S. TURKLE, *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, op. cit. ; S. TURKLE, *Seuls ensemble. De plus en plus de technologies, de moins en moins de relations humaines*, C. Richard (trad.), Paris, Editions L'échappée, 2015 ; S. TURKLE, *Les yeux dans les yeux. Le pouvoir de la conversation à l'heure du numérique*, E. Petit (trad.), Arles, Actes Sud, 2020.

⁶⁴⁴ « La technologie provoque (*catalyze*) les changements non seulement dans ce que nous faisons, mais également dans notre façon de penser » (S. TURKLE, *The Second Self. Computers and the Human Spirit*, op. cit., p. 13 ; notre traduction).

⁶⁴⁵ *Id.*

⁶⁴⁶ *Id.*

⁶⁴⁷ « Il s'agit de la machine telle qu'elle entre dans la vie sociale et le développement psychologique, l'ordinateur tel qu'il affecte la façon dont nous pensons, en particulier la façon dont nous pensons à nous-mêmes » (*Id.* ; notre traduction).

⁶⁴⁸ *Id.*

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 24-25.

⁶⁵¹ Également, à la suite du Moi-Peau de Daniel Anzieu, F. TORDO et S. TISSERON, « Les diverses formes de l'empathie dans le jeu vidéo en ligne. Propositions et expérimentation », dans S. Tisseron (éd.), *Subjectivation et empathie dans les mondes numériques*, Paris, Dunod, 2013, p. 83-109.

éventuel danger⁶⁵². Il se focalisera ainsi notamment et par la suite sur l'expérience intersubjective de l'empathie⁶⁵³, du pouvoir des écrans quant au développement psychique des enfants⁶⁵⁴, ou encore aux interfaces vocales qui, conçues à l'image de la parole humaine, sont censées pallier de manière illusoire les problèmes complexes affectifs et relationnels de celui-ci⁶⁵⁵.

Cependant, concevoir l'interface en termes d'usage, n'est pas sans difficultés, à la fois du point de vue d'une sociologie des usages et de notre conception philosophique du sens distincte de la signification. Concernant la première difficulté, comme l'analyse Olivier Voirol, le « paradigme des usages » traverse une crise depuis quelques années. Reprenant à son compte l'analyse menée par Luc Boltanski et Eve Chiapello⁶⁵⁶ selon laquelle la critique de la domination élaborée dans les années 1960-1970 a été absorbée par ces mêmes institutions, Voirol fait le constat que « la mise à jour des pratiques de détournement et des “arts de faire”, qui avait alors un caractère quasiment subversif, en étant dirigée contre un pouvoir techniciste, est pour ainsi dire devenue aujourd'hui un élément du discours de légitimation de ce même pouvoir reconfiguré à l'aune du “participatif” et de l’“interactif” »⁶⁵⁷. Ce faisant, Voirol pointe trois oublis qui participent à l'épuisement de ce paradigme. Le premier concerne l'« oubli de la vulnérabilité »⁶⁵⁸. Si le paradigme des usages reconnaît que l'usager est un sujet actif, compétent, capable de détourner et de s'appropriier des technologies qui lui sont étrangères, il est « bien en peine de penser les bredouilllements, les incompétences pratiques et les ruptures individuelles », puisqu'elle « fait l'impasse sur la question de la brisure, de la fragmentation, de la

⁶⁵² « Nous espérons que le lecteur en sortira convaincu qu'aucune technologie n'a reproduit d'aussi prêt les conditions de nos productions psychiques que celles du virtuels. Du coup, tous les avantages et les bénéfices que l'être humain peut tirer de ces technologies sont ceux qu'il tire des ressources de son propre esprit, et il en est de même des risques qu'il y court. Il est dommage que beaucoup de spécialistes du fait psychique n'en voient que le second aspect, et qu'ils soient aussi peu attentifs au formidable modèle que constitue notre propre esprit pour comprendre nos relations aux écrans. C'est ce quiproquo auquel nous voulons mettre fin » (S. TISSERON, *Rêver, fantasmer, virtualiser. Du virtuel psychique au virtuel numérique*, Paris, Dunod, 2012, p. 7).

⁶⁵³ S. TISSERON, « Introduction », dans *Subjectivation et empathie dans les mondes numériques*, Paris, Dunod, 2013, p. 1-29 ; F. TORDO et S. TISSERON, « Les diverses formes de l'empathie dans le jeu vidéo en ligne. Propositions et expérimentation », *op. cit.*

⁶⁵⁴ S. TISSERON, *3-6-9-12 Apprivoiser les écrans et grandir*, Toulouse, Erès, 2017.

⁶⁵⁵ S. TISSERON, *L'emprise insidieuse des machines parlantes*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2020.

⁶⁵⁶ È. CHIAPELLO et L. BOLTANSKI, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2011.

⁶⁵⁷ O. VOIROL, « L'intersubjectivation technique : de l'usage à l'adresse. Pour une théorie critique de la culture numérique », *op. cit.*, p. 140.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 141.

“fatigue d’être soi”, en un mot, elle procède d’un oubli de la *vulnérabilité des sujets* »⁶⁵⁹. Le second oubli est celui de « *la contrainte* »⁶⁶⁰. Si le paradigme des usages met l’accent sur la *réception* de l’usager des technologies, il a dans le même temps, relégué, voire oublié la *production* de ces mêmes technologies, avec ce qu’elles ont de contraignant. La contrainte n’est pas tant niée, car l’usage n’est et nait que comme réponse à cette même contrainte, que minorée par une « conception “optimiste” »⁶⁶¹ de l’usager qui est capable de « faire avec », en négociant ou coopérant avec celle-ci, voire de la détourner, et donc de s’en émanciper. Le troisième oubli est celui de « *la critique* »⁶⁶². Il ne s’agit pas ici de soutenir qu’il n’y a pas de sociologie dite critique⁶⁶³, notamment des interfaces, et plus largement du numérique, mais que la sociologie des usages ne se conçoit pas d’abord comme critique selon des normes, mais plutôt descriptive, par une observation et explication factuelle des usages⁶⁶⁴. Dans la mesure où le « paradigme des usages » met l’accent sur « la culture au pluriel » élaborée par chaque individu, elle efface « tout critère normatif permettant d’exercer une critique des formes culturelles et communicationnelles considérées comme oppressante »⁶⁶⁵. Autrement dit, à la culture⁶⁶⁶

⁶⁵⁹ *Id.*

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 143.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 143.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 144.

⁶⁶³ Nous pensons ici essentiellement aux travaux de Fabien Granjon qui, à la suite de la tradition critique héritée de Marx à Honneth, s’efforce d’élaborer une « critique de l’économie politique de la communication » (F. GRANJON, J. GUYOT et C. MAGIS, « Culture, médias et critique de l’économie politique », dans *Matérialismes, culture & communication. Tome 3. Économie politique de la culture, des médias et de la communication*, Paris, Presses des Mines, 2019, p. 12). Pour une illustration de sa démarche critique, nous pouvons notamment renvoyer le lecteur vers F. GRANJON, « De quelques pathologies sociales de l’individualité numérique. Exposition de soi et autoréification sur les sites de réseaux sociaux », *Réseaux*, n° 167, n° 3, 1^{er} juin 2011, p. 75-103 ; F. GRANJON et C. MAGIS, « Critique et humanités numériques. Pour une approche matérialiste de l’“immatériel” », *Variations. Revue internationale de théorie critique*, n° 19, Les amis de Variations, 7 avril 2016 (DOI : 10.4000/variations.748) ; C. MAGIS et F. GRANJON, « Numérique et libération de la production scientifique », *Variations. Revue internationale de théorie critique*, n° 19, 7 avril 2016 (DOI : 10.4000/variations.733) ; F. GRANJON, « Pour une critique des approches « média-techniques ». Théorie-Écologie-Archéologie des médias, médiologie et question de la technique », dans A. Neumann (éd.), *Désintégrer Heidegger (à paraître)*, Paris, Presses des Mines, 2020.

⁶⁶⁴ Pour une critique épistémologique de cette approche : J. JOUËT, « Des usages de la télématique aux Internet Studies », dans *Communiquer à l’ère numérique. regards croisés sur la sociologie des usages*, Paris, Presses des Mines, 2011, p. 45-90.

⁶⁶⁵ O. VOIROL, « L’intersubjectivation technique : de l’usage à l’adresse. Pour une théorie critique de la culture numérique », *op. cit.*, p. 144.

⁶⁶⁶ Nous n’oublions pas, avec Arendt, que « le mot “culture” dérive de *colere* – cultiver, demeurer, prendre soin, entretenir, préserver – et renvoie primitivement au commerce de l’homme avec la nature, au sens de culture et d’entretien de la nature en vue de la rendre propre à l’habitation humaine » (H. ARENDT, « La crise de la culture.

comprise au sens de *Bildung*, c'est-à-dire de formation émancipatrice de l'homme selon une certaine conception normative de son humanité, notamment héritée des philosophes allemands de la fin du XVIII^e au début du XIX^e siècle⁶⁶⁷, le « paradigme des usages » conçoit la culture essentiellement comme une « culture du quotidien », c'est-à-dire un ensemble de savoir-faire ordinaires relatif à la vie quotidienne, qu'il s'agit alors seulement de décrire factuellement et non de juger normativement. Alors que le « paradigme des usages » se présentait historiquement comme une critique des approches déterministes, notamment des techniques, il a été progressivement « absorbé » par ces mêmes approches « autant à des fins de légitimation que d'appropriation »⁶⁶⁸.

Concernant la seconde difficulté relative à la conception philosophique du sens, nous pouvons soutenir que penser l'interface en termes d'usage conduit à la penser selon la signification et non selon le sens. A cet égard, Michel de Certeau reconnaît dans la pensée du « second » Wittgenstein une influence majeure⁶⁶⁹. Contre la conception augustinienne selon laquelle chaque mot a une signification, il soutient l'idée selon laquelle la signification ne réside que dans l'« emploi » ou l'« usage » des mots⁶⁷⁰. Cet usage des mots renvoie alors à un « *jeu de langage* » compris comme l'« ensemble formé par le langage et les activités avec lesquelles il est entrelacé »⁶⁷¹. La signification ne précède pas l'usage du mot, en sorte que la conception « primitive » d'Augustin ne s'explique que par le fait que lorsque nous entendons ou écrivons les mots, « leur *emploi* ne nous apparaît pas si nettement »⁶⁷². Ainsi, ce qui distingue les mots les uns des autres n'est pas leur signification intrinsèque, mais leur

Sa portée sociale et politique », B. Cassin (trad.), dans H. Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique (1954)*, Paris, Gallimard, 1972, p. 271).

⁶⁶⁷ Nous pensons essentiellement à la pensée esthétique de Schiller (F. V. SCHILLER, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, R. Leroux et M. Halimi (trad.), Bilingual édition, Paris, Aubier Montaigne, 1992). Pour une défense actuelle de la culture comme *Bildung*, nous renvoyons le lecteur vers O. VOIROL, « Culture et émancipation », A. Cukier, F. Delmotte et C. Lavergne (trad.), dans *Emancipation, les métamorphoses de la critique sociale*, Bellecambes-en-Bauges, Editions du Croquant, 2013, p. 285-324.

⁶⁶⁸ O. VOIROL, « L'intersubjectivation technique : de l'usage à l'adresse. Pour une théorie critique de la culture numérique », *op. cit.*, p. 145.

⁶⁶⁹ « Il est possible de recourir aussi à une philosophie qui fournit un "modèle" (comme on parle d'un modèle de voiture) et qui procède à un examen rigoureux du langage ordinaire : celle de Wittgenstein. Dans la perspective où je me place, elle peut être tenue pour une critique radicale de l'expert. Corrolaire : c'est aussi une critique du philosophe comme expert » (M. de CERTEAU, *L'invention du quotidien, tome 1, op. cit.*, p. 23).

⁶⁷⁰ « La signification d'un mot est son emploi dans le langage » (L. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques, op. cit.*, § 43, p. 50).

⁶⁷¹ *Ibid.*, § 7, p. 31.

⁶⁷² *Ibid.*, § 11, p. 35.

usage, en sorte qu'il y a autant de significations qu'il y a d'usages. La compréhension d'un mot ne réside donc pas dans la compréhension de la « signification » de celui-ci que dans son usage⁶⁷³, lui-même conditionné par la « *forme de vie* » dans laquelle il s'insère⁶⁷⁴, condition de la compréhension entre les hommes⁶⁷⁵. Par conséquent, « ce qui doit être accepté, le donné – pourrait-on dire -, ce sont des *formes de vie* »⁶⁷⁶. Ainsi, pour Wittgenstein, « la philosophie ne doit en aucune manière porter atteinte à l'usage effectif du langage, elle ne peut donc, en fin de compte, que le décrire. Car elle ne peut pas non plus le fonder. Elle laisse toutes choses en l'état »⁶⁷⁷. Puisque le philosophe n'a pas de « *vue synoptique* de l'emploi de nos mots »⁶⁷⁸, c'est-à-dire puisqu'il n'a pas de position extérieure à l'usage, alors il doit « une *obéissance* à l'usage ordinaire »⁶⁷⁹ comme le déduit de Certeau. Ainsi, le philosophe doit saisir le langage, et partant la signification, « comme un ensemble de pratiques où l'on se trouve impliqué et par lesquelles la prose du monde est au travail »⁶⁸⁰. Par conséquent, en réduisant l'interface à l'usage, et partant à la signification, une philosophie de l'interface ne peut véritablement avoir lieu, puisque son objet spécifique n'est autre que le sens. En confondant signification et sens, une philosophie de l'interface se trouve substituée par une sociologie de l'usage de l'interface. Sous cette condition, il est alors nécessaire pour celle-ci de se détacher de la recherche de signification, et partant de l'usage au profit d'un retour au sens. Penser l'interface en termes d'usage ne peut donc pas être l'objet de la philosophie.

⁶⁷³ « L'usage qu'il fera du mot que je lui explique montre la façon dont il "comprend" l'explication » (*Ibid.*, § 29, p. 43).

⁶⁷⁴ « Se représenter un langage veut dire se représenter une forme de vie » (*Ibid.*, § 19, p. 35). Egalement : « L'expression "*jeu* de langage" doit ici faire ressortir que parler un langage fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie » (*Ibid.*, § 23, p. 39).

⁶⁷⁵ « C'est ce que les hommes *disent* qui est vrai ou faux ; et c'est dans le *langage* que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie » (L. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 241, p. 135).

⁶⁷⁶ *Ibid.*, part. II, § XI, p. 316. Pour une présentation et interprétation de la notion wittgensteinienne de « forme de vie », S. LAUGIER, « La vulnérabilité des formes de vie », *Raisons politiques*, vol. 57, n° 1, 2015, p. 65-80.

⁶⁷⁷ L. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 124, p. 87.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, § 122, p. 87.

⁶⁷⁹ M. de CERTEAU, *L'invention du quotidien, tome 1*, *op. cit.*, p. 26.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 27.

3.1.3. L'interface comme medium

Contre l'approche « technocentriste » ou « technologiste » de l'interface qui fait de l'interface un unique dispositif numérique existant en soi, et contre l'approche anthropologique qui fait de l'interface un objet culturel aux multiples significations et représentations, une troisième approche consistera, d'une certaine manière, à lier les deux précédentes en considérant alors l'interface comme *medium*.

Malgré la mise en garde de Citton selon laquelle « la notion de medium et celle de SUPPORT (...) sont intimement liées entre elles »⁶⁸¹, nous prendrons cependant soin de les distinguer. A la suite de Bachimont, nous désignons par « support » le « support d'inscription », et par « inscription », « une forme inscrite sur/dans un substrat matériel »⁶⁸². En d'autres termes, le support, dans une perspective proche de l'hylémorphisme, renvoie à la matière, ou aux matériaux, sur ou dans laquelle viendra s'inscrire une forme immatérielle. Or, le point essentiel du support est que « les propriétés de l'inscription dépendent des propriétés du support, ce que l'on peut résumer par la thèse suivante : *les propriétés matérielles du support d'inscription conditionnent l'intelligibilité de l'inscription* »⁶⁸³. Là où l'hylémorphisme insiste sur la dimension active et la prévalence de la forme sur la matière, Bachimont opère un renversement dans sa « théorie du support », puisque c'est la matérialité du support qui conditionne la signification que l'on peut donner à l'inscription. Plus encore, Bachimont précise que les propriétés matérielles du support doivent être considérées selon un double aspect : « d'une part, il s'agit du substrat matériel dans lequel les inscriptions seront portées. (...) D'autre part, il s'agit des formes matérielles inscrites sur le support »⁶⁸⁴. Par conséquent, le support renvoie aussi bien au substrat matériel qu'au format matériel qui, dans les deux cas, conditionnent l'intelligibilité de l'inscription. Cette théorie du support trouve son origine dans le « Mythe de Teuth » du *Phèdre* de Platon, commentée et réinterprétée ultérieurement et notamment par Bernard Stiegler⁶⁸⁵, à partir des travaux de Leroi-Gourhan et d'Husserl, dans sa théorie des rétentions dites tertiaires qui sont collectives et inscrites sur des supports techniques, à côté de celles de primaires, qui permettent de retenir le flux dans une perception qui le constitue comme objet, et secondaires qui retiennent la perception présente dans le souvenir passé, et partant de rendre possible la rétention primaire, c'est-à-

⁶⁸¹ Y. CITTON, *Médiarchie*, Paris, Le Seuil, 2017, p. 37

⁶⁸² B. BACHIMONT, *Le Sens de la technique*, *op. cit.*, p. 121.

⁶⁸³ *Id.*

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 122.

⁶⁸⁵ B. STIEGLER, *La technique et le temps*, *op. cit.*

dire de sa protention. Ainsi, selon lui, le support magnétique inventé en 1934 par le groupe industriel allemand BASF, « permet tout d’abord la conservation – et de nouvelles possibilités de manipulations – du flot des informations saisies en direct qui s’effaçaient à mesure de leur diffusion sur les réseaux : la constitution d’archives analogiques devient concevable », et par conséquent, « rend possibles les machines numériques de traitement de l’information »⁶⁸⁶. De même, pour Pinotti et Somaini, dans le cadre d’une étude de la culture visuelle, « le terme “support” désigne les matières et les matériaux qui, tout en étant de nature différente, rendent possible la visualisation d’une image concrète, non exclusivement mentale »⁶⁸⁷. Toutefois, selon eux, il serait réducteur de concevoir le support uniquement comme support technique, pré- ou post-numérique, dans la mesure où le corps humain peut également faire office de support, à l’instar de la peau dans le cas des images tatouées⁶⁸⁸ ou peintes. Dans tous les cas, « le support est toujours quelque chose de matériel : chaque image concrète, chaque picture, possède une matérialité spécifique »⁶⁸⁹ : d’une part, il est abusif de parler dans le cas des images numériques de dématérialisation, et d’autre part, c’est en fonction des propriétés matérielles du support que seront déterminées « les différentes manières de produire, reproduire, visualiser, manipuler, archiver, transmettre et partager une image, ainsi que sa durée et sa capacité à demeurer dans le temps »⁶⁹⁰. Par conséquent, si le support désigne la positivité de la dimension matérielle quant à son rapport à une forme intelligible, celui-ci ne saurait être confondu avec le medium. Alors que l’on peut définir le support par ce qu’il est dans la mesure où il est un être, cela ne

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 450.

⁶⁸⁷ A. PINOTTI et A. SOMAINI, *Culture visuelle. Images, regards, médias, dispositifs (2016)*, S. Burdet et M. Aubry-Morici (trad.), Dijon, Les presses du réel, 2022, p. 167.

⁶⁸⁸ Sur la question du tatouage, nous renvoyons le lecteur vers l’ouvrage désormais classique D. L. BRETON, *Signes d’identité. Tatouages, piercing et autres marques corporelles*, Paris, Métailié, 2002, et plus récemment, à la suite du précédent, E. MÜLLER, *Une anthropologie du tatouage contemporain. Parcours de porteurs d’encre*, Paris, Editions L’Harmattan, 2013. Commentant le tatouage, Gérard Chazal fait remarquer que celui-ci fait jouer au corps le rôle d’interface : « le rôle dynamique de l’interface, du corps interface, est encore plus manifeste lorsque les tatouages, comme les femmes berbères, jouent un rôle dans la protection de la vie. Car l’interface n’est pas seulement un moyen de communication ou plutôt la communication suppose la fermeture autant que l’ouverture. L’intermédiaire peut interdire le passage aussi bien que le favoriser. Il s’agit alors par des tatouages de se protéger contre des influences néfastes. (...) Le corps interface doit réguler les communications entre l’interne en quoi réside l’identité profonde et l’externe menaçant, peuplé de forces dispersives » (G. CHAZAL, *Interfaces, op. cit.*, p. 27-28).

⁶⁸⁹ A. PINOTTI et A. SOMAINI, *Culture visuelle. Images, regards, médias, dispositifs (2016)*, *op. cit.*, p. 168

⁶⁹⁰ *Id.*

peut être possible pour le *medium* qui ne se définit que par ce qu'il fait⁶⁹¹. En ce sens, comprendre l'interface comme *medium*, c'est insister sur les effets de l'interface, sans nécessairement omettre que ceux-ci peuvent être conditionnés par le support de celle-ci.

Telle est alors l'approche médiale soutenue par les travaux en théorie des *media*⁶⁹² (*media studies* ou *Medientheorie*) qui considère alors l'interface comme un *medium*. De manière synthétique, nous dirons avec Katia Schwerzmann que « la théorie des médias s'interroge sur la médiation dans un sens beaucoup plus général », en sorte que « le médium ne désigne pas seulement ni toujours un appareillage technique de transmission, d'enregistrement et de diffusion de l'information, mais plus fondamentalement le milieu sensible dans lequel le sens ou l'information se trouvent matérialisés »⁶⁹³. L'interface fait fonction de *medium* dans la mesure où elle matérialise le sens ou l'information. Sous cette condition, l'interface n'est pas tant un signe qui renvoie à autre chose que lui-même, vers un référent visé, qu'un *medium* qui tient plutôt de « lieu sensible dans lequel se présente un contenu (information ou sens) »⁶⁹⁴. Sous cette condition, comme le déduit Katia Schwerzmann, « la perspective médiale exige par conséquent une attention portée moins à la signification qu'à la matérialité et à la technicité du médium dans lequel cette matérialisation se produit »⁶⁹⁵. Par conséquent, considérer l'interface selon un point de vue médial permet de « dépasser une approche herméneutique qui chercherait à révéler le contenu auquel renverrait un texte ou une image, pour interroger les conditions matérielles et techniques de production et de transmission d'un tel

⁶⁹¹ « On ne saurait définir les *media* par ce qu'ils sont, mais seulement par ce qu'ils font » (Y. CITTON, *Médiarchie*, *op. cit.*, p. 38).

⁶⁹² Selon les recommandations de Thierry Bardini, que nous développerons plus loin, nous indiquons seulement pour l'instant que nous choisissons d'écrire « *media* » (sans accent (é) ni -s, forme plurielle du substantif latin « *medium* »), en tant que milieux ou opérateurs de médiation, distinct des « médiums » (pluriel de médium), c'est-à-dire « personne réputée douée du pouvoir de communiquer avec les esprits », et des « médias » (pluriel de média), francisation de l'américain « *mass media* », même si la traduction et la retranscription de citations d'autres auteurs ne respectent pas nécessairement ces distinctions. Sur ce point, T. BARDINI, « Entre archéologie et écologie », *Multitudes*, n° 62, n° 1, 18 avril 2016, p. 159-168. Outre ces précisions orthographiques, nous devons concéder que dans la retranscription fidèle des citations, nous puissions écrire, selon les traductions, « média », « médias » ou encore « *media* ».

⁶⁹³ K. SCHWERZMANN, « Introduction au dossier critique « Théorie des médias » », *Acta Fabula*, vol. 19, n° 9, *Acta Fabula / Équipe de recherche Fabula*, 27 octobre 2018 (en ligne : <https://www.fabula.org:443/acta/document11596.php>).

⁶⁹⁴ *Id.*

⁶⁹⁵ *Id.*

contenu »⁶⁹⁶. Ainsi, pour ces auteurs, l'interface est un *medium* doté d'une dimension technique et culturelle. Ceci rejoint l'idée médiologique⁶⁹⁷ de Régis Debray, selon laquelle il y a un « double corps du médium » : une face technique ou dite « matière organisée » (MO) et une face culturelle ou institutionnelle, dite également « organisation matérialisée » (OM). Ainsi de même que « l'écriture alphabétique, par exemple, est un procédé (technique) dont la transmission sociale suppose, d'une part, du papier, des traceurs, des livres (transmetteurs inertes), et, d'autre part, de l'école, des maisons d'édition, un corps enseignant (transmetteurs animés) », de même l'interface a une « face matérielle ou instrumentale » et une « face institutionnelle ou organique »⁶⁹⁸. Selon Thierry Bardini, l'approche médiologique comme celles des *media studies* partagent l'idée commune d'une « écologie médiatique »⁶⁹⁹, dans la mesure où le *medium* n'est plus seulement le moyen, mais essentiellement le

⁶⁹⁶ *Id.*

⁶⁹⁷ Régis Debray propose plusieurs définitions de la médiologie, dont la première est énoncée en 1991 dans le *Cours de médiologie générale* : « [La médiologie] se voudrait l'étude des *médiations* par lesquelles "une idée devient force matérielle", médiations dont nos "médias" ne sont qu'un prolongement particulier, tardif et envahissant. (...) Dans *médiologie*, *médio* désigne en première approximation *l'ensemble*, techniquement et socialement déterminé, *des moyens de transmissions et de circulations symboliques* » (R. DEBRAY, *Cours de médiologie générale*, Gallimard, Paris, Gallimard, 1991, p. 14-15). De manière plus récente et synthétique, Régis Debray écrit qu'en tant qu'« étude systématique des interactions entre la technique et la culture, la médiologie s'intéresse aux moyens de transport du sens, dans l'espace et dans le temps » (R. DEBRAY, « Qu'est-ce que la médiologie? », sur *mediologie.org*, 12 août 2020 (en ligne : <https://www.mediologie.org/qu-est-ce-que-la-mediologie-26>)).

⁶⁹⁸ R. DEBRAY, *Introduction à la médiologie*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2000, p. 126. C'est en ce sens que l'approche médiologique française se distingue de l'approche médiale par l'attention davantage portée à la *transmission* sur celle de la *communication*. Alors que les études des médias privilégient la communication, c'est-à-dire le temps présent qui se passe dans cet espace, ici et maintenant, la médiologie privilégie au contraire la transmission, c'est-à-dire le temps long de l'histoire qui se transmet par des institutions : « c'est la présence ou non, en sus d'un *appareillage* (MO), d'une *organisation* (OM), qui distingue un fait de transmission (transport d'information dans le temps) d'un simple acte de communication (transport d'information dans l'espace). Ou encore : une transmission, c'est une *communication* (d'information) plus une *communauté* (d'informants et d'informés) » (*Id.*).

⁶⁹⁹ « Faute d'espace, je m'en tiendrai ici à conjuguer deux approches centrales des études de l'écologie médiatique : la nébuleuse nord-américaine (fédérée par Neil Postman) qui en revendique le nom, et la médiologie française (autour de Régis Debray), qui m'en paraît très proche » (T. BARDINI, « Entre archéologie et écologie », *op. cit.*, p. 160). Si Debray fait mention d'une « écologie culturelle » (R. DEBRAY, « Histoire des quatre M », *Les cahiers de médiologie*, n° 2, 1998, p. 18), Patrick-Yves Badillo rappelle que Abraham Moles avait développé dès 1971 une « écologie de la communication », mais qu'il revient à Neil Postman d'avoir été le premier à élaborer la notion d'« écologie des médias » (*media ecology*) en 1968 au congrès annuel du National Council of Teachers of English à Milwaukee dans l'état du Wisconsin (P.-Y. BADILLO, « L'écologie des médias ou l'impérieuse nécessité de développer la recherche sur les médias », dans *Écologie des médias*, Bruxelles, Éditions Bruylant, 2008, p. 1-27). Pour une réflexion philosophique quant à la pertinence du concept d'« écologie » dans le champ des media, notamment en vue de constituer une « écologie générale » (*general ecology*), nous

« milieu » dans lequel nous vivons désormais, compris à la fois comme ce qui est entre, voire au centre des relations et comme ce qui est à la périphérie en tant qu'environnement. Autrement dit, le « milieu médiatique » est à la fois au mi-lieu, c'est-à-dire dans un entre-deux constitutif des êtres mis en relation, et le milieu, c'est-à-dire le ce dans quoi évolue les êtres concernés. Ainsi, l'approche médiatique, comme celle médiologique, conduisent à étudier l'interface sous ses deux faces, techniques et culturelles. Nous pouvons par conséquent, et de manière non exhaustive, présenter des approches qui ont comme point commun l'interface comme objet d'étude, mais qui diffèrent autant par leur perspective que par leur domaine d'application. En ce sens l'approche médiatique de l'interface se subdivise en sous-approches qui ne sont présentées ici que de manière non exhaustive et à visée uniquement heuristique, et qui, selon les auteurs ou les objets d'étude, se recoupent et empiètent les unes sur les autres.

3.1.3.1. Généalogie et archéologie de l'interface

Parmi l'approche médiatique de *media studies*, deux sous-approches « historiques » se caractérisent et se distinguent : la *généalogie* des media et l'*archéologie* des media. Celles-ci trouvent dans les travaux de Michel Foucault leur principale raison et origine, tout en prenant leur distance avec celui-ci. Réfléchissant sur l'*Aufklärung* à la fin du XVIII^e siècle, Foucault voulait souligner d'une part, « l'enracinement dans l'*Aufklärung* d'un type d'interrogation philosophique qui problématise à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome », et d'autre part « la réactivation permanente d'une attitude ; c'est-à-dire d'un *ethos* philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique »⁷⁰⁰. Pour mener à bien cette réflexion, des « enquêtes historiques » s'avèrent nécessaires. Mais « ces enquêtes ne seront pas orientées rétrospectivement vers les “noyau essentiel de rationalité” qu'on peut trouver dans l'*Aufklärung* et qu'il faudrait sauver en tout état de cause ; elles seront orientées vers “les limites actuelles du nécessaire” : c'est-à-dire vers ce qui n'est pas ou plus indispensable pour la

renvoyons le lecteur vers les travaux d'Erich Hörl, notamment E. HÖRL, « Introduction to general ecology. The ecologization of thinking », N. F. Schott (trad.), dans E. Hörl et J. Burton (éd.), *General Ecology. The New Ecological Paradigm*, London ; New York, Bloomsbury Academic, 2017, p. 1-73 ; E. HÖRL, « Le nouveau paradigme écologique. Pour une écologie générale des médias et des techniques », G. Plas (trad.), *Multitudes*, n° 51, n° 4, 1^{er} janvier 2013, p. 74-85 ; E. HÖRL, « A Thousand Ecologies: The Process of Cyberneticization and General Ecology », J. Kirkwood, J. Burton et M. Vlotides (trad.), dans D. Diederichsen et A. Franke (éd.), *The Whole Earth. California and the Disappearance of the Outside*, Berlin, Sternberg Press, 2013, p. 121-130.

⁷⁰⁰ M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? “What is Enlightenment ? (Qu'est-ce que les Lumières ?)”, in Rabinow (P.), éd. *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50 », *op. cit.*, p. 1390.

constitution de nous-mêmes comme sujets autonomes »⁷⁰¹. L'enquête historique ne vise pas à découvrir un quelconque « noyau », c'est-à-dire une quelconque essence : « cette critique n'est pas transcendantale, et n'a pas pour fin de rendre possible une métaphysique ». Au contraire, parce qu'elle est *historique*, alors elle sera « généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode »⁷⁰². Il précise d'une part que l'enquête sera *archéologique* dans la mesure où « elle ne cherchera pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible ; mais à traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'évènements historiques »⁷⁰³. D'autre part, elle sera généalogique dans la mesure où « elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes ce qu'il nous est impossible de faire ou de connaître ; mais elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons »⁷⁰⁴. Par conséquent, selon les préconisations de Foucault, enquêter historiquement sur l'interface requiert à la fois une approche généalogique quant à sa finalité et archéologique quant à sa méthode. Cependant, même si pour celui-ci ces deux approches sont inextricablement liées dans l'optique de l'enquête historique, les *media studies* tendront progressivement à les distinguer, et se faisant à prendre leur distance vis-à-vis du philosophe français. Toutefois, il ne s'agit pas tant de les considérer comme deux nouvelles disciplines avec des méthodes et des objets clairement distincts. Au contraire, elles font surtout office de polarités vers lesquelles se rapprochent ou s'éloignent certaines études. En d'autres termes, les enquêtes historiques que proposent les *media studies* insistent plus ou moins sur la dimension généalogique ou archéologique de leur démarche, singularisant ainsi leur objet d'étude. Ce faisant, loin de s'opposer absolument, les *media studies* les distinguent uniquement par l'importance qu'elles accordent à l'une ou à l'autre, en sorte qu'il n'est ni rare ni incohérent qu'elles usent parfois de l'une et de l'autre. Il s'ensuit que nous présenterons successivement ces deux polarités. Nous commencerons par présenter d'abord l'approche archéologique des media, pour ensuite exposer celle généalogique, illustrées toutes les deux avec des travaux respectifs.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 1391.

⁷⁰² *Ibid.*, p. 1393.

⁷⁰³ *Id.*

⁷⁰⁴ *Id.*

3.1.3.1.1. Archéologie de l'interface

L'archéologie des média ou médiarchéologie⁷⁰⁵ se réfère explicitement à *L'archéologie du savoir*⁷⁰⁶ de Foucault comme origine principale. Celui-ci définit l'analyse archéologique par comparaison avec l'histoire des idées : « la description archéologique est précisément abandon de l'histoire des idées, refus systématique de ses postulats et de ses procédures, tentative pour faire une toute autre histoire de ce que les hommes ont dit »⁷⁰⁷. Positivement, elle se caractérise par quatre principes : 1. « L'archéologie cherche à définir non point les pensées, les représentations, les images, les thèmes, les hantises qui se cachent ou se manifestent dans les discours ; mais ces discours eux-mêmes, des discours en tant que pratiques obéissant à des règles » ; 2. L'archéologie cherche à « définir les discours dans leur spécificité ; de montrer en quoi le jeu des règles qu'ils mettent en œuvre est irréductible à tout autre ; de les suivre tout au long de leurs arêtes extérieures et pour mieux les souligner » ; 3. L'archéologie « définit des types et des règles de pratiques discursives qui traversent des œuvres individuelles, qui parfois les commandent entièrement et les dominent sans que rien ne leur échappe ; mais qui parfois aussi n'en régissent qu'une partie » ; 4. L'archéologie « n'est rien de plus et rien d'autre qu'une réécriture : c'est-à-dire dans la forme maintenue de l'extériorité, une transformation réglée de ce qui a été déjà écrit. Ce n'est pas le retour au secret même de l'origine ; c'est la description systématique d'un discours-objet »⁷⁰⁸. Toutefois, l'archéologie des média reconnaît dans le même temps que cette approche se trouve déjà présente avant la lettre chez des penseurs aussi différents que Walter Benjamin, Siegfried Giedion, Aby Warburg, Vilém Flusser ou encore Marshall McLuhan par exemple. Comme l'écrit Yves Citton : « Émergée à partir des années 1980, surtout en Allemagne à la relecture de penseurs comme Aby Warburg, Walter Benjamin ou Vilém Flusser, en

⁷⁰⁵ Nous tenons immédiatement à préciser que notre objet ne consiste en aucune manière à faire une présentation exhaustive de cette méthode, mais seulement à la présenter dans le cadre d'un état de l'art des approches ayant pour objet l'interface. Ce faisant, nous nous limiterons essentiellement aux textes de Jussi Parikka, tout en sachant que des nuances pourront être apportées à la lecture comparative des travaux de Friedrich Kittler, Wolfgang Ernst ou de Siegfried Zielinski notamment. De plus, nous ne nous engagerons pas dans une critique de cette approche, et nous permettrons seulement de renvoyer le lecteur notamment vers la critique proposée par A. MONEA et J. PACKER, « Media Genealogy: Technological and Historical Engagements of Power — Introduction », *International Journal of Communication*, vol. 10, 24 juin 2016, p. 3141-3159, ou dans une perspective héritée de Deleuze et Guattari J. J. SYLVIA, « From Archaeology to Genealogy: Adding Processes of Subjectivation and Artistic Intervention », *communication +1*, vol. 7, n° 2, 24 mars 2019 (en ligne : <https://scholarworks.umass.edu/cpo/vol7/iss2/3>).

⁷⁰⁶ M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 181.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 182-183.

Hollande et en Scandinavie grâce à la vivacité de la réflexion critique sur les cultures numériques, ainsi que sur le continent américain (Canada et USA) à la suite des riches intuitions de Marshall McLuhan, l'archéologie des media en est déjà arrivée à une phase de maturation qui lui permet de faire le point sur ses méthodologies et ses évolutions »⁷⁰⁹. Selon Jussi Parikka⁷¹⁰, l'archéologie des média ou médiarchéologie a deux caractéristiques spécifiques. Premièrement, « l'archéologie des média s'y présente comme une manière de réfléchir aux nouvelles cultures médiatiques en mettant à profit les intuitions tirées des nouveaux média du passé, souvent en mettant l'accent sur les dispositifs, les pratiques et les inventions oubliées bizarres, improbables ou surprenantes »⁷¹¹. En d'autres termes, elle se caractérise par la mise en avant de ce qui dans le passé s'avère être « bizarre », « improbable » ou « surprenant », favorisant ainsi une autre histoire, gauche ou de travers selon les termes de Michel Serres, qui n'est alors plus droite et orientée téléologiquement du media concerné. Deuxièmement, « elle est aussi une manière à la fois théorique et artistique d'étudier les régimes de mémoire et de pratiques créatives dans la culture des média »⁷¹². Le second aspect se focalise sur la constitution et la compréhension de la mémoire médiatique. Plus précisément, elle considère « les cultures médiatiques comme sédimentées en différentes couches, selon des plis du temps et de la matérialité au sein desquels le passé peut soudain être redécouvert d'une nouvelle façon »⁷¹³. En d'autres termes, elle considère que la culture médiatique n'est pas tant un empilement substantiel de couches indépendantes qui se sédimentent les unes sur les autres, qu'un empilement relationnel, où chaque couche, passée comme présente, ne se sédimente jamais définitivement, mais se constitue relativement l'une par rapport à l'autre selon un processus de « remédiation », tel qu'il est théorisé par Bolter et Grusin⁷¹⁴ :

⁷⁰⁹ Y. CITTON, « Les Lumières de l'archéologie des media », *Dix-huitième siècle*, vol. 46, n° 1, 27 octobre 2014, p. 32.

⁷¹⁰ J. PARIKKA, *Qu'est-ce que l'archéologie des média ?*, C. Degoutin (trad.), UGA Editions, Grenoble, Université Grenoble Alpes, 2017 ; également E. HUHTAMO et J. PARIKKA, « Introduction: An Archaeology of Media Archaeology », dans E. Huhtamo et J. Parikka (éd.), *Media Archaeology. Approches, Applications and Implications*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 2011, p. 1-21.

⁷¹¹ J. PARIKKA, *Qu'est-ce que l'archéologie des média ?*, *op. cit.*, p. 33.

⁷¹² *Id.*

⁷¹³ *Ibid.*, p. 33-34.

⁷¹⁴ « nous appelons la représentation d'un medium dans un autre la *remédiation (remediation)*, et nous soutiendrons que la remédiation est une caractéristique déterminante des nouveaux médias numériques (*new digital media*) » (J. D. BOLTER et R. GRUSIN, *Remediation: Understanding New Media*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2000, p. 45 ; notre traduction). Ils ajoutent un peu plus loin : « L'acte même de remédiation, cependant, garantit que l'ancien support ne peut pas être entièrement effacé ; le nouveau support reste dépendant de l'ancien de manière reconnue ou non » (*Ibid.*, p. 47 ; notre traduction). Ceci rejoint l'idée des médiologues français, notamment de Régis Debray dans son *Cours de médiologie générale*, que synthétise Louise

les nouveaux media *remédient* les anciens, comme les anciens *remédient* les nouveaux, troublant ainsi la structuration claire et distincte du passé et du présent qui s'enchevêtrent. En un sens, elle propose une autre histoire, que celle-ci soit une « *contre-histoire* »⁷¹⁵. ou une « *histoire alternative* »⁷¹⁶. L'approche archéologique peut ainsi s'illustrer par les travaux suivants. Erkki Huhtamo aborde l'interface comme un type d'écran au sein de sa *screenology*⁷¹⁷. Or, ce nouveau champ d'étude procède selon la méthode archéologique. En effet, « la signification des écrans dans la culture médiatique contemporaine ne peut être pleinement saisie sans explorer leurs antécédents et les (re)placer dans les contextes de leur propre époque. Cette approche est celle de l'archéologie des médias (*this approche is media-archeological*). Telle qu'elle est comprise ici, l'archéologie des médias (*media archeology*) prétend montrer que derrière des phénomènes qui peuvent à première vue sembler sans précédent et futuristes, on trouve souvent des modèles et des schémas qui sont apparus dans des contextes antérieurs »⁷¹⁸. Quant à David Parisi, il propose une « archéologie du toucher » (*archaeology of touch*)⁷¹⁹, et plus précisément une « archéologie des média haptocentrée » (*Haptocentric Media Archaeology*)⁷²⁰ qui étudie le processus d'interfacer le toucher. A la suite explicitement des travaux d'Huhtamo, il privilégie une approche archéologique. Selon lui, « l'archéologie des médias, en tant que stratégie méthodologique, est proposée comme un moyen de combattre les récits téléologiques du changement médiatique, en réponse aux récits déterministes

Merzeau par la formule « *ceci ne tuera pas cela* » (L. MERZEAU, « Ceci ne tuera pas cela », *Les cahiers de médiologie*, vol. 6, n° 2, Gallimard, 1998, p. 27-39), renversant celle énoncée par Victor Hugo, « *ceci tuera cela* », titre du chapitre II du Livre V de *Notre-Dame de Paris* : le nouveau medium *ne tue pas* l'ancien medium, mais le « restructure à ses propres conditions, au terme de longues négociations de place et de fonction, en sorte que [tous], finalement, s'imbriquent l'[un] dans l'autre, mais pas dans n'importe quel sens » (R. DEBRAY, *Introduction à la médiologie*, op. cit., p. 46).

⁷¹⁵ J. PARIKKA, *Qu'est-ce que l'archéologie des média ?*, op. cit., p. 39.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁷¹⁷ « J'aimerais proposer la création d'un nouveau champ de recherche qui s'appellerait "screenologie" (*screenology*). Il s'agirait d'une branche spécifique des media studies qui se concentrerait sur les écrans en tant que "surfaces d'information" (*information surfaces*). L'accent ne devrait pas être mis uniquement sur les écrans en tant qu'artefacts conçus, mais également sur leurs utilisations, leurs relations intermédiaires avec d'autres formes culturelles et sur les discours qui les ont enveloppés à différents moments et en différents lieux » (E. HUHTAMO, « Elements of screenology: Toward an Archaeology of the Screen », dans *ICONICS: International Studies of the Modern Image*, Tokyo, The Japan Society of Image Arts and Sciences, 2004, vol. 7, p. 32 ; notre traduction).

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 33 ; notre traduction.

⁷¹⁹ D. PARISI, *Archaeologies of Touch: Interfacing with Haptics from Electricity to Computing*, Minneapolis, University Of Minnesota Press, 2018.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 28.

mobilisés pour expliquer l'évolution des médias visuels et des techniques de représentation qui leur sont associées »⁷²¹. Il ajoute que « l'archéologie des médias se positionne de manière militante contre les récits linéaires et l'association idéologique entre progrès technique et social qu'ils impliquent »⁷²². Enfin, Lori Emerson, au sein du *Media Archaeology Lab* (MAL), « espère démontrer comment nous pouvons manier l'archéologie des média comme un couteau conceptuel (*conceptual knife*) qui coupe dans le présent et le futur proche »⁷²³. Poursuivant⁷²⁴ explicitement le projet archéologique⁷²⁵ de Siegfried Zielinski d'une « variantologie » (*variantology*)⁷²⁶, elle ne s'efforce pas de chercher du vieux dans du nouveau, mais du nouveau dans le vieux⁷²⁷. Mais, à la différence de celui-ci, elle entend *faire* (to do) l'archéologie des média en proposant une « poétique des média » (*media poetics*)⁷²⁸. Une nouvelle poétique et une nouvelle poésie émergent de l'usage digital de la machine à écrire analogique, attirant « l'attention sur les limites et les possibilités de la machine à écrire en tant qu'interface »⁷²⁹.

3.1.3.1.2. Généalogie de l'interface

La généalogie des média, comme l'archéologie des média, trouve également dans les travaux de Michel Foucault sa principale référence. Outre la distinction préalablement exposée entre la généalogie et l'archéologie, Foucault propose une seconde distinction entre la généalogie et la

⁷²¹ *Id.* ; notre traduction.

⁷²² *Id.* ; notre traduciton.

⁷²³ L. EMERSON, *Reading Writing Interfaces: From the Digital to the Bookbound*, Minneapolis, Univ Of Minnesota Press, 2014, p. 2 ; notre traduction.

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 87-88.

⁷²⁵ « J'utilise certaines prémisses conceptuelles de la paléontologie, qui sont éclairantes pour mon champ d'investigation spécifique - l'archéologie des médias - en tant qu'orientations : l'histoire de la civilisation ne suit pas un plan divin, et je n'accepte pas non plus que, sous une couche de granit, il n'y ait pas d'autres strates de découvertes intrigantes à faire » (S. ZIELINSKI, *Deep Time of the Media: Toward an Archaeology of Hearing and Seeing by Technical Means*, G. Custance (trad.), Cambridge, Mass, The MIT Press, 2006, p. 7 ; notre traduction).

⁷²⁶ Par « variantologie », il entend la possibilité de « découvrir des variations individuelles » (*discover individual variations*) (*Id.*).

⁷²⁷ Ceci est une recommandation de Zielinski lui-même : « ne cherchez pas l'ancien dans le nouveau, mais trouvez quelque chose de nouveau dans l'ancien. Si nous avons de la chance et que nous le trouvons, nous devons dire adieu à beaucoup de choses qui nous sont familières à bien des égards. Dans ce livre, je tente de décrire cette approche sous la forme d'une expédition ou d'une quête (an)archéologique » (*Ibid.*, p. 3 ; notre traduction).

⁷²⁸ L. EMERSON, *Reading Writing Interfaces*, *op. cit.*, p. xiv.

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 88.

métahistoire⁷³⁰. Selon lui, « la généalogie ne s’oppose pas à l’histoire comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant ; elle s’oppose au contraire au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies »⁷³¹. En d’autres termes, la démarche généalogique « s’oppose à la recherche de l’“origine” »⁷³². Comme Nietzsche, il récuse la recherche de l’origine, comprise comme l’effort pour « recueillir l’essence exacte de la chose, sa possibilité la plus pure, son identité soigneusement repliée sur elle-même, sa forme immobile et antérieure à tout ce qui est externe, accidentel et successif »⁷³³. Ainsi définie comme essence, l’origine est une quête métahistorique, et partant une quête proprement métaphysique, dans un arrière-monde. « Or si le généalogiste prend soin d’écouter l’histoire plutôt que d’ajouter foi à la métaphysique, qu’apprend-il ? Que derrière les choses il y a “tout autre chose” : non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu’elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères »⁷³⁴. Ce faisant, enquêter historiquement sur l’origine conduit à nier l’enquête historique au profit d’une *quête* de la vérité au-delà de l’histoire, « point absolument reculé, et antérieur à toute connaissance positive, (...) qui rendrait possible un savoir qui pourtant la recouvre, et ne cesse de son bavardage, de la méconnaître »⁷³⁵. Se détournant de l’*origine*, une et essentielle, la généalogie se retourne vers les *commencements*, multiples et accidentels : « l’origine est toujours avant la chute, avant le corps, avant le monde et le temps ; elle est du côté des dieux, et à la raconter on chante toujours une théogonie. Mais le commencement est bas. Non pas au sens de modeste, ou de discret comme le pas de la colombe, mais dérisoire, ironique, propre à défaire toutes les infatuations »⁷³⁶. Par conséquent, « faire la généalogie des valeurs, de la morale, de l’ascétisme, de la connaissance, ne sera donc jamais partir à la quête de leur “origine”, en négligeant comme inaccessibles tous les épisodes de l’histoire ; ce sera au contraire s’attarder aux méticulosités et aux

⁷³⁰ Pour une généalogie de la notion de « généalogie » dans la pensée de Foucault, nous renvoyons le lecteur vers B. BINOCHÉ, « La généalogie de la généalogie de la... », dans J.-F. Braunstein *et al.* (éd.), *Foucault(s)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2022, p. 91-95.

⁷³¹ M. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l’histoire », dans *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 146.

⁷³² *Id.*

⁷³³ *Ibid.*, p. 148.

⁷³⁴ *Id.*

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 149.

⁷³⁶ *Id.*

hasards des commencements »⁷³⁷. Quelques années plus tard, contre l'approche phénoménologique, il précisera sa définition de la généalogie : « j'appellerais la généalogie, c'est-à-dire une forme d'histoire qui rende compte de la constitution des savoirs, des discours, des domaines d'objet, etc., sans avoir à se référer à un sujet, qu'il soit transcendant par rapport au champ d'évènements ou qu'il coure dans son identité vide, tout au long de l'histoire »⁷³⁸. Par extension, et selon cette acception, faire la généalogie de l'interface ne signifie en aucune manière viser l'*origine*, c'est-à-dire l'essence métahistorique de l'interface, mais au contraire porter son attention aux moindres détails des *commencements*, toujours historiques, des interfaces. Une généalogie de l'interface, ou plutôt des interfaces, ne se place donc pas selon « le point de vue supra-historique », c'est-à-dire « une histoire qui aurait pour fonction de recueillir, dans une totalité bien refermée sur soi, la diversité enfin réduite du temps », mais au contraire selon « le sens historique », compris comme « cette acuité d'un regard qui distingue, répartit, disperse, laisse jouer les écarts et les marges »⁷³⁹. Comme le résume Alexander Monea et Jeremy Packer, « la généalogie est avant tout une méthodologie pour produire une histoire du présent, dans laquelle le rôle du contre (*counter-*), du mineur et du négligé est d'établir l'émergence d'un dispositif particulier et d'une problématisation délimitant le présent et établissant les bases de possibilité pour la pratique et l'énonciation »⁷⁴⁰. Faire une généalogie de l'interface conduit donc à penser les interfaces présentes à partir de leur commencement, en suivant leur histoire .

Ainsi, Jay David Bolter et Richard Grusin⁷⁴¹ propose pas seulement une histoire, mais une « généalogie » (*genealogy*) de la « remédiation » (*remediation*) en se référant explicitement à la

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 150.

⁷³⁸ M. FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault (1977) », dans *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001, p. 147.

⁷³⁹ M. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op. cit.*, p. 159.

⁷⁴⁰ A. MONEA et J. PACKER, « Media Genealogy », *op. cit.*, p. 3152. Toutefois, à partir du « dernier » Foucault, ils entendent soutenir qu'entre la généalogie et l'archéologie, « la différence essentielle de ce dernier travail était son investissement dans l'analyse du pouvoir - ou plus précisément des technologies du pouvoir, des technologies de la gouvernance et des technologies du soi. Notre objectif est de démontrer que cette différence *d'objet* (*difference matters*) est importante et qu'elle peut influencer sur l'ensemble (*entire body*) des media studies qui suivent Friedrich Kittler » (*Ibid.*, p. 3141 ; notre traduction).

⁷⁴¹ Nous signalons que Monea et Packer reconnaissent Friedrich Kittler comme le principal et premier représentant de cette démarche, tout en reconnaissant que celui-ci mêle à la fois généalogie et archéologie : « selon notre opinion, les méthodologies (souvent implicites) de Kittler sont peut-être encore les outils les plus solides et les plus efficaces pour réaliser des études sur les média (*for performing media studies*) en termes d'archéologie et de généalogie » (A. MONEA et J. PACKER, « Media Genealogy », *op. cit.*, p. 3152 ; notre traduction). Ce faisant, il ne saurait être question ici d'exposer de manière historique et critique la méthodologie de Kittler.

conception de la « généalogie » de Michel Foucault : « notre notion de généalogie est redevable à Foucault, car nous recherchons nous aussi des affiliations ou des résonances historiques, et non des origines »⁷⁴². Toutefois, ils prennent soin immédiatement de distinguer leur démarche de celle de Foucault : « alors que Foucault s'intéressait aux relations de pouvoir, la généalogie que nous proposons est définie par les relations formelles au sein et parmi les media aussi bien que par les relations de pouvoir et de prestige culturels »⁷⁴³. Contre une approche essentialiste du medium, ils soutiennent au contraire que tout medium fonctionne par « remédiation », c'est-à-dire en retraduisant d'autres media selon le media en question. Ce faisant, ils soutiennent que « les deux logiques de la remédiation ont une longue histoire, car leur interaction définit une généalogie qui remonte au moins à la Renaissance et à l'invention de la perspective linéaire »⁷⁴⁴. La remédiation est alors comprise selon la double logique de l'« immédiateté » (*immediacy*), c'est-à-dire de la « transparence » (*transparency*) et de l'« hypermédiateté » (*hypermediacy*), c'est-à-dire de l'« opacité » (*opacity*) et ce depuis l'invention de la perspective linéaire de la Renaissance jusqu'aux *media* numériques⁷⁴⁵. La logique de l'immédiateté transparente se révèle notamment et alors à l'analyse du triomphe de l'interface utilisateur graphique (*graphical user interface – GUI*) pour les ordinateurs personnels⁷⁴⁶. Ainsi, et de manière illustrée, la métaphore du bureau favorise l'appropriation de l'ordinateur à un bureau physique avec ses rangements et ses documents, comme la souris et l'interface à base de stylo permettent à l'utilisateur l'immédiateté du toucher, de faire glisser et de manipuler des idéogrammes. En d'autres termes, « l'immédiateté est censée rendre cette interface informatique “naturelle” plutôt qu'arbitraire »⁷⁴⁷. Cette logique de l'immédiateté ou du caractère « naturelle » de l'interface, puisque « les designers disent souvent qu'ils veulent une interface “sans interface” (*“interfaceless” interface*), dans laquelle il n'y aura pas d'outils électroniques reconnaissables - pas de boutons, de fenêtres, de barres de défilement, ni même d'icônes en tant que telles. Au lieu de cela, l'utilisateur se déplacera dans l'espace en interagissant “naturellement” avec les objets, comme il le fait dans le monde

⁷⁴² J. D. BOLTER et R. GRUSIN, *Remediation, op. cit.*, n. 1, p. 21 ; notre traduction.

⁷⁴³ *Id.* ; notre traduction.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁴⁵ J. D. BOLTER et R. GRUSIN, *Remediation, op. cit.*

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁴⁷ *Id.* ; notre traduction.

physique »⁷⁴⁸. Par conséquent, la généalogie de l'interface proposée par Bolter et Grusin consiste à l'interpréter selon la logique de l'*immediacy*.

De même, c'est parce que Lev Manovich tente à la fois « de rendre compte du présent et de le théoriser » qu'il propose de « décrire et de comprendre la logique qui commande le développement du langage des nouveaux médias »⁷⁴⁹. Ce faisant, il s'agit pour Manovich d'analyser « le langage des nouveaux médias en le replaçant dans l'histoire des cultures visuelles et médiatiques modernes »⁷⁵⁰, en sorte que cette théorie des nouveaux médias « aidera non seulement à comprendre le présent, mais servira également de grille de référence dans la pratique »⁷⁵¹. Ainsi, c'est dans ce cadre qu'il étudie par exemple ce qu'il nomme l'« interface culturelle »⁷⁵². Celle-ci désigne « une interface homme-machine-culture, c'est-à-dire les manières dont l'ordinateur nous présente les données culturelles et nous permet d'interagir avec elles »⁷⁵³, révélant en cela que désormais nous entretenons de plus en plus de relations « interfaciales » avec les données culturelles. Ce faisant, il examine la manière dont l'écran de l'ordinateur est conceptualisé selon les interfaces culturelles, et procède ainsi à une « généalogie de l'écran »⁷⁵⁴, et partant de l'interface. L'interface étant un type d'écran, Manovich entend ainsi en proposer la généalogie qui procédera en quatre étapes. Tout d'abord, l'interface est issue de l'« écran classique »⁷⁵⁵ compris comme « surface plane, rectangulaire », « destiné à une vision frontale, par opposition à un panorama par exemple », et servant de « fenêtre ouvrant sur un autre espace », celui de la représentation distincte de l'espace normal »⁷⁵⁶. Ensuite vient l'« écran dynamique », illustré par l'écran de cinéma, de la télévision ou de la vidéo, il conserve toutes les propriétés de l'écran classique, mais s'en distingue par le fait qu'il peut « afficher une image en mouvement dans le temps »⁷⁵⁷. A la suite de cet « écran dynamique » fait suite l'« écran en temps

⁷⁴⁸ *Id.* ; notre traduction.

⁷⁴⁹ L. MANOVICH, *Le langage des nouveaux médias*, *op. cit.*, p. 64.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁵² *Id.*

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 166.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 204.

⁷⁵⁵ *Id.*

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 204-205.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 205.

réel », dont l'écran du radar se présente comme l'exemple paradigmatique : « sa nouveauté tient au fait que son image peut changer en temps réel, reflétant des changements de référent, qu'il s'agisse de la position d'un objet dans l'espace (radar), de modifications de la réalité visible (vidéo) ou d'une altération des données dans la mémoire de l'ordinateur (écran d'ordinateur) »⁷⁵⁸. Dans tous les cas, « l'image peut toujours être actualisée *en temps réel* »⁷⁵⁹. Enfin, l'écran devient interactif, c'est-à-dire interface. Grâce à l'aide des technologies et des programmes mis au point pour le SAGE (*Semi-Automatic Ground Environment*) après la Seconde Guerre Mondiale, l'écran sert désormais à entrer (*input*) et à sortir (*output*) des informations provenant d'un ordinateur. Comme le rappelle Manovich, le plus connu de ces programmes est le *Sketchpad* conçu en 1962 par Ivan Sutherland⁷⁶⁰ : « avec le *Sketchpad*, un opérateur humain pouvait créer des représentations graphiques directement sur un écran d'ordinateur en le touchant avec un style lumineux »⁷⁶¹. Désormais, l'écran ne consiste plus seulement à afficher une représentation, en temps réel ou non, puisque cette même représentation est soumise à un contrôle de la part d'un opérateur : « l'écran en temps réel devient ainsi interactif »⁷⁶² (Figure 1). Entre 1965 et 1968, à l'université de l'Utah, Sutherland entreprend d'élaborer un écran ultime (*Ultimate Display*)⁷⁶³, et lui donna corps en 1968⁷⁶⁴. Premier casque de réalité augmentée, plus que de réalité virtuelle, le dispositif était composé de deux tubes cathodiques (un pour chaque œil), et des éléments optiques afin de projeter devant les yeux de l'opérateur des images générées par ordinateur. Ainsi, les éléments optiques choisis permettaient de voir la réalité en surimpression des images 3D. Deux versions du casque furent construites : la première était fixée par un bras accroché au plafond, ce qui lui valut le surnom de « L'Épée de Damoclès » (*The Sword of Damocles*)⁷⁶⁵ (Figure 2). Au terme

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 209.

⁷⁵⁹ *Id.*

⁷⁶⁰ I. E. SUTHERLAND, *Sketchpad : A man-machine graphical communication system*, Cambridge, University of Cambridge, Computer Laboratory, 1963. Pour une présentation de l'utilisation, on se reportera vers la vidéo suivante enregistrée pour une émission de télévision en 1963 : https://www.youtube.com/watch?v=6orsmFndx_o

⁷⁶¹ L. MANOVICH, *Le langage des nouveaux médias, op. cit.*, p. 213.

⁷⁶² *Id.*

⁷⁶³ I. SUTHERLAND, « The Ultimate Display », *Proceedings of the IFIPS Congress 65(2):506-508*. New York: IFIP, vol. 2, 1965.

⁷⁶⁴ Nous reprenons le descriptif proposé au lien suivant : <https://www.tomshardware.fr/lhistoire-reelle-de-la-realite-virtuelle/4/>

⁷⁶⁵ Pour une présentation du *Sword of Damocles*, on se reportera vers le lien suivant : <https://www.youtube.com/watch?v=NtwZXGprxag>

de ce parcours généalogique, Manovich en déduit que « l'écran disparut. Il avait envahi complètement le champ visuel »⁷⁶⁶. L'interface comprise comme écran interactif s'efface, en se présentant comme dispositif apparemment transparent.



Figure 1 - Ivan Sutherland utilisant un *light pen* sur l'écran (*display*) grâce au programme Sketchpad sur un ordinateur TX-2. Photographie extraite de I. E. Sutherland, *Sketchpad, A Man-Machine Graphical Communication System*, Cambridge, MIT, 1963, p. 20.

⁷⁶⁶ L. MANOVICH, *Le langage des nouveaux médias*, op. cit., p. 214.

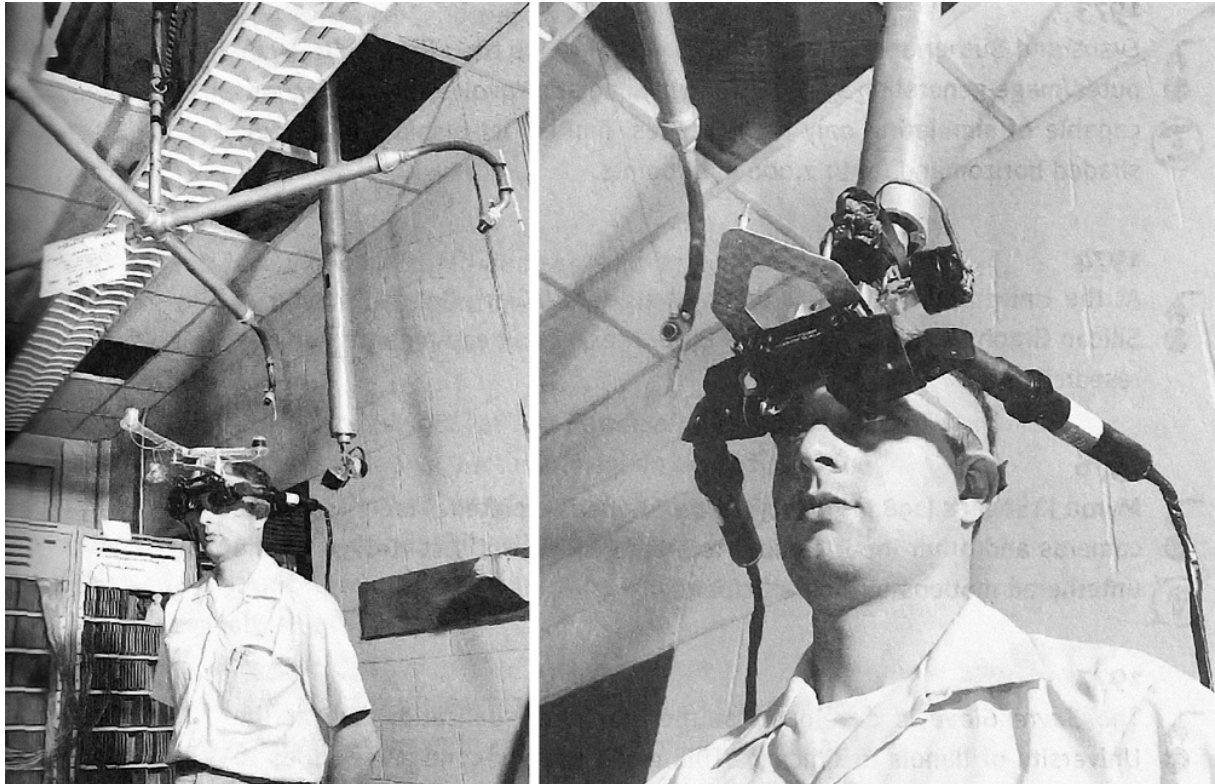


Figure 2 - Démonstration de l'épée de Damoclès (*The Sword of Damocles*). Source : <https://www.ulyces.co/news/le-premier-casque-de-realite-virtuelle-a-ete-invente-en-1968/>

Dans la même perspective généalogique, les chercheurs Christian Ulrik Andersen et Søren Bro Pold en design numérique vont proposer également en partie une généalogie de l'interface. Dès 2011, ils ouvraient déjà leurs réflexions par le constat selon lequel « l'interface homme-machine fait de plus en plus partie de notre culture depuis des décennies »⁷⁶⁷. Or, puisqu'elle est désormais insérée dans nos objets quotidiens, condition de notre interaction avec eux que de leur interaction entre eux, alors non seulement elle devient omniprésente et invisible, mais en outre, elle est le signe que nous serions, selon eux, entrés dans un « nouveau paradigme de l'interface » (*new interface paradigm*), nommé « *metainterface* »⁷⁶⁸. Par « *metainterface* » (*metainterface*), les auteurs entendent l'idée selon laquelle « l'interface est passée du bureau à la culture », c'est-à-dire que « l'interface disparaît, non pas dans les activités liées au travail, mais dans l'environnement et les pratiques culturelles quotidiennes »⁷⁶⁹.

⁷⁶⁷ C. U. ANDERSEN et S. B. POLD, « Interface Criticism. Aesthetics Beyond Buttons », *op. cit.*, p. 7.

⁷⁶⁸ C. U. ANDERSEN et S. B. POLD, *The Metainterface*, *op. cit.*, p. 5 ; notre traduction.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 10.

En ce sens, ils soutiennent que, en tant que *metainterface*, « l'interface peut être vue comme une partie intrinsèque et importante de la production de la condition contemporaine »⁷⁷⁰. Comprise comme « construction technologique et culturelle » (*as a technological and cultural construct*), l'interface est « ce qui donne naissance à ce monde contemporain (*contemporary world*), et est ce qui le rend actuel et présent à portée de main, en temps réel, global, etc. »⁷⁷¹. Autrement dit, l'interface, en tant que fait technique autant que culturel, désigne le propre de notre époque. Etudier philosophiquement l'interface revient alors à considérer le fait technique de l'interface comme étant également et plus fondamentalement un fait culturel. Il convient alors, selon ces mêmes auteurs⁷⁷², de resituer l'interface selon, ce que Walter Benjamin, nomme une « tendance » dans laquelle elle s'insère et sur laquelle elle agit⁷⁷³. Par ce « mot-vedette »⁷⁷⁴, Benjamin entend un concept qui rend compte du rapport dialectique entre une œuvre et les conditions de production d'une époque, au sens où il ne saurait exister d'œuvre en dehors de ses conditions de production, qui dans le même temps sont déterminées en retour par cette même œuvre. Il ne s'agit donc ni de penser l'œuvre de manière autonome, en tant que réalité en soi, ni l'œuvre relativement à ces conditions de production, mais au contraire au milieu de celles-ci en tant qu'elle les détermine en retour⁷⁷⁵. Ainsi, de même que « la tendance à elle seule ne peut rien » ou qu'elle est « la condition nécessaire mais jamais suffisante d'une fonction organisatrice des œuvres », alors dans le cas d'une œuvre littéraire, celle-ci « réclame en plus le comportement directif et instructif du scripteur »⁷⁷⁶. Par conséquent, penser généalogiquement l'interface selon la tendance, c'est à la fois démontrer en quoi celle-ci appartient à des conditions de productions qui la déterminent, et démontrer que l'interface détermine dans le même temps ces mêmes conditions de production d'une époque donnée.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 2. Egalement *Ibid.*, p. 24-28.

⁷⁷¹ C. U. ANDERSEN et S. B. POLD, *The Metainterface*, *op. cit.*, p. 2.

⁷⁷² *Ibid.*, p. 3.

⁷⁷³ Le concept de « tendance » (*Tendenz*) apparaît pour la première fois dans W. BENJAMIN, « Replay to Oscar A. H. Schmitz (1927) », *op. cit.* Pour une présentation de ce concept dans la théorie de Benjamin, on se reportera vers M. HANSEN, « Of Lightning Rods, Prisms, and Forgotten Scissors », *op. cit.*

⁷⁷⁴ W. BENJAMIN, « L'auteur comme producteur (1934) », *op. cit.*, p. 122.

⁷⁷⁵ « Au lieu de demander en effet : comment une œuvre se situe-t-elle face aux rapports de production de l'époque ? Est-elle en accord avec eux, est-elle réactionnaire, ou s'efforce-t-elle de les subvertir, est-elle révolutionnaire ? – Au lieu de cette question, ou en tout cas avant même, j'aimerais vous proposer une autre. Donc, avant de demander : comment une œuvre littéraire se pose-t-elle face aux rapports de production de l'époque, je voudrais demander : comment se pose-t-elle en eux ? » (*Ibid.*, p. 124-125).

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 138.

3.1.3.2. Interface et écriture

Une autre approche consiste à se focaliser sur la relation qu'entretiennent l'interface et l'écriture. Celle-ci à son tour se subdivise en deux sous-approches : soit il s'agit d'aborder l'interface en amont, en pensant sa production au moyen l'écriture de son programme ; soit à l'inverse, il s'agit de l'aborder en aval, en pensant sa réception du point de vue de l'expérience utilisateur (*User Experience, UX*) dans l'activité d'écrire par la médiation de l'interface. Du point de vue de l'écriture des interfaces, le designer et chercheur Anthony Masure⁷⁷⁷ relate l'histoire des programmes des interfaces depuis la Machine de Turing⁷⁷⁸, les travaux de Ted Nelson, le Memex de Vannevar Bush⁷⁷⁹, l'hypertexte du projet Xanadu de Ted Nelson⁷⁸⁰ jusqu'au « web sémantique »⁷⁸¹ de Tim Berner-Lee⁷⁸², révélant notamment la tension entre le contenu formel et la mise en forme de l'interface⁷⁸³. Or, si l'écriture de

⁷⁷⁷ A. MASURE, *Le design des programmes. Des façons de faire du numérique*, Esthétique et Sciences de l'Art, spécialité Design, Paris, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2014. Egalement A. MASURE, « À défaut d'esthétique : plaidoyer pour un design graphique des publications de recherche », *Sciences du Design*, vol. 8, n° 2, Presses Universitaires de France, 2018, p. 67-78

⁷⁷⁸ A. M. TURING, « Les ordinateurs et l'intelligence », P. Blanchard (trad.), dans J.-Y. Girard (éd.), *La Machine de Turing*, Paris, Seuil, 1995, p. 133-175.

⁷⁷⁹ V. BUSH, « As We May Think », *op. cit.*

⁷⁸⁰ <https://www.xanadu.net/>. Selon Ted Nelson, contrairement à la légende, « le Projet Xanadu N'était PAS d'essayer de créer le World Wid Web. Le World Wid Web est précisément ce que nous nous efforçons d'EVITER (*prevent*) ». La raison principale selon lui se trouve être notamment dans le fait que la structure connective du Xanadu, à la différence de l'HTML (« HyperText Markup Langage » qu'on peut traduire par « Langage de Balises pour l'Hypertexte ») du Web, réside dans le fait d'être « constituée à la fois de liens (*links*) et de transclusions (*transclusions*) ». Alors que le lien est « une connexion entre des choses qui sont différentes », la transclusion est « une connexion entre des choses qui sont les mêmes » (<https://xanadu.com.au/ted/XU/XuPageKeio.html> ; notre traduction). Autrement dit, là où le lien établit une connexion entre une chose et une *autre* chose, la transclusion fait référence à la même chose en l'incluant au sein d'un document.

⁷⁸¹ Bernard Stiegler critiquera l'automatisation du « Web sémantique », et s'efforcera de justifier un « Web herméneutique » qui désautomatise, notamment selon une pratique de la contribution et de l'annotation (B. STIEGLER, *La Société automatique : 1. L'avenir du travail*, Paris, Fayard, 2015, § 70, p. 262-265 ; B. STIEGLER et A. KYROU, *L'emploi est mort, vive le travail !*, Paris, Editions Mille et une nuits, 2015, p. 68).

⁷⁸² T. BERNERS-LEE et D. CONNOLLY, « Hypertext Markup Language (HTML). A Representation of Textual Information and MetaInformation for Retrieval and Interchange », sur *W3C*, 1993 (en ligne : <https://www.w3.org/MarkUP/draft-ietf-iiir-html-01.txt>).

⁷⁸³ « Dès les débuts du HTML, une contradiction (encore d'actualité) se fait jour entre un Web « sémantique », dont les balises sont structurées en fonction du contenu du texte, et un Web de « mise en forme », dont les balises sont uniquement là pour modifier l'apparence. (...) L'ambition initiale de structurer logiquement les textes se heurte à la nécessité de reprendre visuellement des aspects hérités des supports imprimés, tels que l'italique, le gras, le soulignement, etc., qui sont des façons de hiérarchiser visuellement un texte. (...) Dès lors, en quoi et pourquoi serions-nous autorisés à parler de séparation entre un contenu et sa mise en forme ? » (A. MASURE, *Le*

l'interface, c'est-à-dire si la programmation du contenu de l'interface ne saurait se passer d'un travail sur sa forme, alors il est nécessaire de joindre à cette approche celle de la réception de l'interface en attirant l'attention sur l'expérience interactive avec elle. Ainsi, du point de vue de l'interface de l'écriture, il n'est pas illégitime de parler et d'étudier la « rhétorique »⁷⁸⁴ qui « influence »⁷⁸⁵ les usagers. Ian Bogost parlera quant à lui de « rhétorique procédurale »⁷⁸⁶ (*procedural rhetoric*) des interfaces numériques, notamment dans le cas des jeux vidéo⁷⁸⁷. De même, Lori Emerson⁷⁸⁸ interroge de manière critique comment les « interfaces utilisateurs » (*User Interface*), conçues à partir du paradigme de Mark Weiser⁷⁸⁹, pour être dites « naturelles » (*Natural User Interface*), « organiques » (*Organic User Interface*), « fluides » (*Fluid User Interface*), au risque de paraître idéologiquement « magiques » (*magical*), modifient les expériences d'écriture et de lecture.

3.1.3.3. Interface et idéologie

Il existe en outre une approche qui met l'accent sur la relation entre l'interface et l'idéologie. Rappelons la définition de Marx et Engels de l'idéologie⁷⁹⁰ : « si, dans toute l'idéologie, les hommes

design des programmes. Des façons de faire du numérique, op. cit., p. 40-41).

⁷⁸⁴ L. CELLARD et A. MASURE, « Le design de la transparence. Une rhétorique au coeur des interfaces numériques. », *Multitudes*, vol. 4, n° 73, 2018, p. 100-111.

⁷⁸⁵ A. MASURE et al., *De l'influence des interfaces*, P. Emillieu et M. Schaffner (éd.), Paris, Emillieu Studio, 2019.

⁷⁸⁶ « J'appelle cette nouvelle forme *rhétorique procédurale*, l'art de persuader par des représentations et des interactions basées sur des règles plutôt que par la parole, l'écriture, les images ou les images en mouvement » (I. BOGOST, *Persuasive Games. The Expressive Power of Videogames*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The MIT Press, 2007, p. ix.

⁷⁸⁷ I. BOGOST, « The Rhetoric of Video Games », dans K. Salen (éd.), *The Ecology of Games: Connecting Youth, Games, and Learning*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 2008, p. 117-140. Celui-ci s'appuie notamment sur ce que Katie Salen et Eric Zimmerman nomme la « rhétorique culturelle » (*cultural rhetoric*) des jeux, au sens où ceux-ci ne font pas seulement qu'exprimer passivement les valeurs et idéologies culturelles, mais aussi participent voire transforment activement ces dernières (K. SALEN et E. ZIMMERMAN, *Rules of Play. Game Design Fundamentals*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The MIT Press, 2004, p. 515-534). Pour une critique de la dimension idéologique des jeux vidéos, on se reportera vers A. R. GALLOWAY, *Gaming: essays on algorithmic culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006, et dans une moindre mesure vers M. TRICLOT, *Philosophie des jeux vidéo*, Paris, Zones, 2011.

⁷⁸⁸ L. EMERSON, *Reading Writing Interfaces, op. cit.*

⁷⁸⁹ M. WEISER, R. GOLD et J. S. BROWN, « The origins of ubiquitous computing research at PARC in the late 1980s », *op. cit.* ; M. WEISER et J. S. BROWN, « The coming age of calm technology », *op. cit.* ; M. WEISER et J. S. BROWN, « Designing calm technology », *PowerGrid Journal*, vol. 1, n° 1, 1996, p. 75-85 ; M. WEISER, « The Computer for the 21st century », *op. cit.*

⁷⁹⁰ Franck Fischbach nous explique les raisons qui ont poussé Marx à élaborer le concept d'idéologie : « Il se

et leurs conditions apparaissent sens dessus dessous comme dans une *camera obscura* ce phénomène découle de leur procès de vie historique, tout comme l'inversion des objets sur la rétine provient de son processus de vie directement physique »⁷⁹¹. Autrement dit, l'idéologie est un type de représentation qui se caractérise, d'une part, par le fait d'être une représentation inversée ou « sens dessus dessous » de la réalité, et d'autre part, par le fait de croire que cette même représentation est la réalité elle-même, se substituant à celle-ci et oubliant ses conditions de production⁷⁹². Ainsi comprise, l'idéologie présuppose une analyse des représentations. L'idéologie ne saurait donc se passer d'une esthétique au sens premier et grec du terme, à savoir *aesthêtikos* « qui a la faculté de sentir » et « perceptible, sensible », dérivé du verbe *aisthanesthai* « sentir »⁷⁹³. A cet égard, Lev Manovich est le premier à initier une approche esthétique⁷⁹⁴ et comparative en s'efforçant de déterminer en quoi l'interface modifie la réalité ainsi que les anciens médias. Selon lui, « l'interface informatique agit

serait agi pour Marx, à travers l'élaboration du concept d'idéologie, de parvenir à comprendre et à rendre compte de l'idéalité comme telle, c'est-à-dire du fait – pour reprendre ses propres termes – que, dès lors qu'il y va de la vie humaine, il n'y a pas seulement « la vie », mais aussi « la conscience » et ses « représentations », et de parvenir à penser le type de rapports qu'entretiennent l'idéalité et la réalité, c'est-à-dire les rapports qu'entretiennent la conscience et ses produits avec la vie pratique des hommes, en tant que cette vie, essentiellement relationnelle et productive, est elle-même faite de rapports pratiques » (F. FISCHBACH, « L'idéologie chez Marx : de la "vie étriquée" aux représentations "imaginaires" », *Actuel Marx*, vol. 43, n° 1, 2008, p. 12-13).

⁷⁹¹ K. MARX et F. ENGELS, *L'idéologie allemande*, M. Rubel (trad.), Paris, Gallimard, 1982, vol. 3, p. 1056.

⁷⁹² Olivier Voirol précise que « Marx a établi les bases du concept d'idéologie grâce à trois idées majeures : la distorsion de la réalité, la légitimation de la domination, la critique "libératrice". (a) L'idée de distorsion s'inscrit dans le cadre d'une critique de la conscience sous le capitalisme en soulignant la distorsion de la réalité produite par l'idéologie et la "fausseté" qui l'accompagne. (...) (b) La seconde idée de Marx consiste à dire que cette illusion perceptive, non seulement masque la réalité des rapports économiques (...) mais produit aussi des effets de légitimation de l'organisation capitaliste. (...) (c) Enfin, la troisième idée de Marx est que la critique peut procéder au questionnement de ces deux rapports et contribuer à dissiper les illusions, en se dirigeant à la fois contre l'économie capitaliste et contre la science qui perpétue sa domination, soit l'économie politique classique » (O. VOIROL, « Idéologie : concept culturaliste et concept critique », *Actuel Marx*, vol. 43, n° 1, Presses Universitaires de France, 2008, p. 63-64).

⁷⁹³ *Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « esthétique », p. 1300.

⁷⁹⁴ Nous concédons que le terme « esthétique » n'est pas adéquat au projet de Manovich qu'il dénonce explicitement lui-même, lui préférant celui de « langage » : « je tenais à employer le mot "langage" [dans le titre du livre] pour indiquer que cet ouvrage a un objet tout autre : les conventions naissantes, les modèles récurrents et les formes principales des nouveaux médias. J'avais tout d'abord songé à utiliser les mots *esthétique* et *poétique* à la place de langage mais j'y ai finalement renoncé. Le terme "esthétique implique en effet un ensemble d'oppositions que je voulais éviter. Opposition entre art et culture de masse, entre le beau et le laid, entre le précieux et l'insignifiant. Le terme "poétique" est également chargé de connotations indésirables » (L. MANOVICH, *Le langage des nouveaux médias, op. cit.*, p. 71).

comme un code qui véhicule des messages culturels dans divers médias »⁷⁹⁵. D'une part, « l'interface façonne la manière dont l'utilisateur conçoit l'ordinateur lui-même », et d'autre part, « elle détermine aussi la façon dont il se représente tout autre objet médiatique auquel l'ordinateur lui donne accès, enfin, « elle offre des modèles bien distincts »⁷⁹⁶. Plus récemment, et à sa suite, Christian Ulrik Andersen et Søren Bro Pold⁷⁹⁷ recueillent les réflexions critiques quant à la dimension esthétique des interfaces. Qu'elles prennent des formes perceptibles ou imperceptibles, relatives à des technologies, contextes, pratiques, cultures, etc., les interfaces sont désormais interrogées au sein d'une esthétique, voire d'une « esthétique numérique »⁷⁹⁸ (*digital aesthetics*). Certains ont poursuivi cette approche esthétique par une critique des idéologies implicites. Ainsi, poursuivant l'analogie que proposent Marx et Engels entre l'idéologie et la *camera obscura*, il conçoit « le fonctionnement de l'idéologie en parallèle à celui d'un régime de visibilité où les sources de lumières, bien sûr, mais aussi la

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 157.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 158. Il soulignera ultérieurement l'importance de l'interface comprise essentiellement en tant que logiciel (*software*) : « La catégorie des interfaces est particulièrement importante pour ce livre. Je m'intéresse à la façon dont les logiciels apparaissent aux utilisateurs - c'est-à-dire aux fonctions qu'ils offrent pour créer, partager, réutiliser, mélanger, créer, gérer, partager et communiquer du contenu, aux interfaces utilisées pour présenter ces fonctions, ainsi qu'aux hypothèses et modèles concernant un utilisateur, ses besoins et la société, encodés dans ces fonctions et dans la conception de leur interface » (L. MANOVICH, *Software Takes Command*, New York ; London, Bloomsbury Academic, 2013, p. 29 ; notre traduction).

⁷⁹⁷ C. U. ANDERSEN et S. B. POLD (éd.), *Interface Criticism. Aesthetics Beyond Buttons*, Aarhus, Aarhus University Press, 2011. A cet égard, comme le souligne plus spécifiquement le théoricien des *media* Florian Cramer, « une esthétique de l'interface peut avoir sa place en tant qu'approche critique au sein des études sur les *media* (*media studies*) et de l'informatique (*computer science*), notamment lorsqu'elle est considérée comme un paradigme (*paradigm*) plutôt qu'une certaine perspective, lorsqu'elle insiste sur l'*aisthesis*, la perceptibilité de tout feedback informatique » (F. CRAMER, « What Is Interface Aesthetics, or What Could It Be (Not) ? », dans C. U. Andersen et S. B. Pold (éd.), *Interface Criticism. Aesthetics Beyond Button*, Aarhus, Aarhus University Press, 2011, p. 126 ; notre traduction).

⁷⁹⁸ « Simultanément au développement de l'interface, et souvent dans un dialogue critique avec celui-ci, une esthétique numérique (*digital aesthetics*) s'est développée » (C. U. ANDERSEN et S. B. POLD, « Interface Criticism. Aesthetics Beyond Buttons », *op. cit.*, p. 8 ; notre traduction). Bien que l'expression « esthétique numérique » ne comporte pas de définition arrêtée, plus encore académique, dans la mesure où non seulement le champ de l'esthétique s'étend de l'*aisthesis* aristotélicienne jusqu'à la philosophie de l'art, mais en outre, en lui attribuant le qualificatif de « numérique » (*digital*), l'ambiguïté est redoublée : l'esthétique numérique est-elle une sous-catégorie de l'esthétique au sens large dans la mesure où elle porte sur des objets particuliers, ou bien désigne-t-elle un autre type d'esthétique ? Pour un effort de clarification des difficultés, on pourra se reporter vers F. CRAMER, « What Is Interface Aesthetics, or What Could It Be (Not) ? », *op. cit.* ; S. CUBITT, « Case Study: Digital aesthetics », dans G. Creeber et R. Martin (éd.), *Digital Cultures. Understanding New Media*, Maidenhead, Open Humanities Press, 2009, p. 23-29. Celui-ci montre notamment d'une part que si l'esthétique est relative au *medium* en question, dans le cas de l'esthétique numérique, celui-ci prend une infinité de formes, qui ne sont pas nécessairement l'objet d'une sensation, et d'autre part, qu'il n'y a pas une esthétique numérique, mais des esthétiques historiquement distinctes (*Ibid.*, p. 28).

distribution des écrans (...) montrent un système de valeurs prétendant caractériser une certaine société et en même temps occultent au moins certaines des dynamiques effectives de celle-ci »⁷⁹⁹. Selon lui, cette idéologie est non seulement celle de la « transparence », comprise comme l'absence de tout médium ou filtre, mais aussi et désormais celle de la « transparence 2.0 » comprise comme celle de l'*im-médiateté* où toute médiation doit se présenter comme immédiate et où, à l'inverse, toute immédiate est toujours médiée, que cela soit dans le champ des écrans que celui de la politique⁸⁰⁰. Le rapport entre l'idéologie et l'interface sera abordé par divers biais. Ainsi, selon Stanislas de Courville⁸⁰¹, l'idéologie de la « transparence 2.0 » thématifiée par Carbone trouverait sa principale source dans l'« informatique ubiquitaire » (*Ubiquitous Computing*), abrégé en « *ubicomp* » conçue historiquement par Mark Weiser en 1988 à Xerox PARC et définie pour la première fois dans son article de 1991 *The Computer for the 21st Century*⁸⁰², mais détournée de son projet initial, alors même que ce dernier tenait à maintenir l'existence de la médiation. De manière plus politique, Benjamin Bratton⁸⁰³ attire notre attention sur le rôle des interfaces à la fois quant à la constitution des représentations culturelles, idéologiques, voire religieuses du monde, notamment du point de vue des utilisateurs⁸⁰⁴, et quant à leur fonction en tant que « strate » (*layer*) dans cette « mégastructure accidentelle » (*accidental megastructure*) qu'il nomme « Le Stack » (*The Stack*)⁸⁰⁵, qui constitue « une

⁷⁹⁹ M. CARBONE, « Des pouvoirs de l'archi-écran et de l'idéologie de la « transparence 2.0 » », dans M. Carbone, A. C. Dalmaso et J. Bodini (éd.), *Des pouvoirs des écrans*, Paris, Éditions Mimésis, 2018, p. 29.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 29-30.

⁸⁰¹ S. DE COURVILLE, « La transparence de la "médialité contemporaine". Une idéologie anti-écranique dont l'informatique pourrait être la source », dans M. Carbone, A. C. Dalmaso et J. Bodini (éd.), *Des pouvoirs des écrans*, Paris, Mimesis France, 2018, p. 277-303.

⁸⁰² M. WEISER, « The Computer for the 21st century », *op. cit.*

⁸⁰³ B. H. BRATTON, *Le Stack. Plateformes, logiciel et souveraineté*, C. Degoutin (trad.), UGA Editions, Grenoble, Université Grenoble Alpes, 2019 ; B. H. BRATTON, *The Stack – On Software and Sovereignty*, 1^{re} éd., Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2016 ; B. H. BRATTON, « The Black Stack », *e-flux journal*, n° 53, mars 2014 (en ligne : <https://www.e-flux.com/journal/53/59883/the-black-stack/>).

⁸⁰⁴ B. H. BRATTON, « On Geoscapes and the Google Caliphate: Reflections on the Mumbai Attacks », *Theory, Culture & Society*, vol. 26, n° 7-8, SAGE Publications Ltd, 1^{er} décembre 2009, p. 329-342.

⁸⁰⁵ Brièvement, « Le Stack » est constitué de six strates qui s'empilent et interagissent verticalement les unes sur les autres : « Strate Terre » (*Earth Layer*), « Strate Cloud » (*Cloud Layer*), « Strate Ville » (*City Layer*), « Strate Adresse » (*Adress Layer*), « Strate Interface » (*Interface Layer*), « Strate Usager » (*User Layer*). Le groupe de designers Metahaven propose un diagramme du Stack, dont l'illustration se trouve notamment dans B. H. BRATTON, *The Stack – On Software and Sovereignty*, *op. cit.*, p. 66. Pour une exposition plus détaillée de l'ambition de Benjamin Bratton, nous nous permettons de renvoyer le lecteur vers la *Présentation* que propose le chercheur en littérature et media Yves Citton à sa traduction française (Y. CITTON, « L'intrastructure d'internet. Entre immanence et verticalité », C. Degoutin (trad.), dans B. H. Bratton, *Le Stack. Plateformes, logiciel et souveraineté*,

nouvelle mégastructure de pouvoir » ou « une “stackarchie” »⁸⁰⁶. Sa critique s’effectuera soit en étudiant plus spécifiquement le statut des applications⁸⁰⁷ qui non seulement génèrent un état d’apophénie⁸⁰⁸ (*apophenia*) où l’usager est forcé d’interpréter la corrélation entre l’interface et le monde, voire d’en inventer une⁸⁰⁹, mais également qui, à l’instar de l’AR (*Augmented Reality*) conçoivent le monde comme une interface selon le diagramme politico-géographique qui lui est attribué⁸¹⁰, soit leur statut quant à l’architecture où le design d’interface devient le design de notre environnement habitable en le programmant de manière intelligente⁸¹¹. Quant à Alexander Galloway⁸¹², celui-ci identifie l’interface comme une « allégorie du contrôle »⁸¹³ (*control allegory*), notamment à partir des travaux de Branden Hookway⁸¹⁴, mais également et surtout à partir de ceux de Gilles Deleuze sur les sociétés de contrôle⁸¹⁵. La dimension idéologique est également étudiée par Wendy Hui Kyong Chun qui, analysant et critiquant plus spécifiquement les idées d’« augmenter

Grenoble, Université Grenoble Alpes, 2019, p. 7-18), ainsi que notre compte-rendu (G. GIROUD, « Benjamin H. Bratton, Le Stack. Plateformes, logiciels et souveraineté », *Lectures*, Liens Socio, 16 juin 2020 (en ligne : <http://journals.openedition.org/lectures/41768> ; consulté le 4 février 2021).

⁸⁰⁶ Y. CITTON, « L’infrastructure d’internet. Entre immanence et verticalité », *op. cit.*, p. 11.

⁸⁰⁷ B. H. BRATTON, « On Apps and Elementary Forms of Interfacial Life : Object, Image, Superimposition », *op. cit.*.

⁸⁰⁸ Si l’apophénie a d’abord un sens psychiatrique comme phase du développement d’une schizophrénie, il signifie plus largement la tendance qu’a un individu à attribuer une signification à des évènements banals ou accidentels, en établissant des relations entre ceux-ci. Pour un usage de l’apophénie dans la conception de jeux vidéos pervasifs, on se reportera vers N. DANSEY, « Facilitating Apophenia to Augment the Experience of Pervasive Games », Tampere, Finlande, 2008 (en ligne : https://pure.port.ac.uk/ws/portalfiles/portal/94490/Neil_Danseys_Tampere_Paper.pdf).

⁸⁰⁹ B. H. BRATTON, « On Apps and Elementary Forms of Interfacial Life : Object, Image, Superimposition », *op. cit.*, p. 11.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁸¹¹ B. H. BRATTON, « On Apps and Elementary Forms of Interfacial Life : Object, Image, Superimposition », *op. cit.* ; B. H. BRATTON, « Surviving the Interface: the Envelopes, Membranes and Borders of Deep Cosmopolitics », sur <http://www.bratton.info>, octobre 2010 (en ligne : <https://web.archive.org/web/20131221051525/http://www.bratton.info/projects/talks/surviving-the-interface/> ; consulté le 1^{er} avril 2021) ; B. H. BRATTON, « What Do We Mean by “Program”? The Convergence of Architecture and Interface Design », *Interactions*, vol. 15, n° 3, mai 2008, p. 20-26.

⁸¹² A. R. GALLOWAY, *The Interface Effect*, Cambridge/Malden, Polity Press, 2012.

⁸¹³ *Ibid.*, p. ix, 30.

⁸¹⁴ « Le meilleur examen de l’histoire et de la théorie de l’interface à ma connaissance est la thèse de doctorat de Branden Hookway, “Interface : A Genealogy of Mediation and Control” (Princeton University, 2011) » (*Ibid.*, n. 1, p. 148 ; notre traduction).

⁸¹⁵ G. DELEUZE, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle (1990) », dans G. Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 2003, p. 240-246.

l'intelligence humaine » (*augment human intellect*), de « manipulation directe » (*direct manipulation*), d'« usager » (*user*), etc., met en lumière l'idéologie⁸¹⁶ constitutive de toute interface (*interfaces as ideology*). De même, à partir du cas d'étude du jeu vidéo, le chercheur James Ash⁸¹⁷ montre qu'il y a un pouvoir (*power*) enveloppant des interfaces. L'« enveloppe d'interface » (*interface envelope*) forme l'expérience du joueur en modulant l'espace et le temps de celle-ci : « une enveloppe d'interface (*interface envelope*) peut être définie comme une ouverture de l'espace-temps, ou un effet émerge des transductions continues entre le corps d'un joueur et la technicité et la résolution des objets avec lesquels il s'engage lorsqu'il utilise un système d'interface »⁸¹⁸. Quant à Dan Mellamphy et Nandita Biswas Mellamphy⁸¹⁹, ceux-ci analysent les différentes applications comme autant de pièges (*apps as trap*)⁸²⁰ retrouvant la figure du poulpe derrière celles-ci (*from iPod to Cephalopod*) analysée notamment dans les travaux sur la *mètis* grec de Marcel Détiénne et Jean-Pierre Vernant⁸²¹, et réactualisée par ceux de Flusser⁸²² concernant la perception du Vampyrotheutis qui n'appréhende le monde qu'au moyen de ses tentacules.

3.1.3.4. Interface et arts

A côté du champ esthétique qui étudie le mode de réception sensible de l'interface, le champ artistique se focalise sur la dimension plus spécifiquement poétique⁸²³ de l'interface, notamment de manière

⁸¹⁶ « Les interfaces graphiques (GUI) sont un analogue fonctionnel de l'idéologie (*ideology*) » (W. H. K. CHUN, *Programmed Visions : Software and Memory*, *op. cit.*, p. 66 ; notre traduction). Elle emprunte la définition de l'idéologie au philosophe français marxiste Louis Althusser pour qui « l'idéologie est une "représentation" imaginaire du rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence », ou encore « l'idéologie représente le rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence » (L. ALTHUSSER, « De l'idéologie », dans *Sur la reproduction*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 216 ; L. ALTHUSSER, « Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche) », dans *Sur la reproduction*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 296).

⁸¹⁷ J. ASH, *The Interface Envelope. Gaming, Technology, Power*, New York ; London, Bloomsbury Academic, 2015.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 83 ; notre traduction.

⁸¹⁹ D. MELLAMPHY et N. B. MELLAMPHY, « From the Digital to the Tentacular, or From iPods to Cephalopods : Apps, Traps, and Entrées-without-Exit », dans P. D. Miller et S. Matviyenko (éd.), *The Imaginary App*, Cambridge, Massachusetts ; London, MIT Press, 2014.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 242.

⁸²¹ J.-P. VERNANT et M. DETIENNE, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*, *op. cit.*

⁸²² V. FLUSSER, *Vampyrotheutis infernalis : Un Traité, suivi d'un Rapport de l'Institut scientifique de recherche paranaturaliste*, C. Lucchese (trad.), Bruxelles ; Le Kremlin-Bicêtre, Zones Sensibles Editions, 2015.

⁸²³ R. PASSERON, « Esthétique et poétique », *Filozofski vestnik*, vol. 20, n° 2, 1999, p. 265-276.

comparative. Ainsi, « l'art numérique »⁸²⁴ se caractérise notamment par les dispositifs interactifs⁸²⁵ rendus possibles par la présence d'interfaces de différents types, qui ont pour effet de redéfinir les œuvres et théories artistiques antérieures. Ainsi, si communément, on réserve le monopole de l'interface à l'art numérique et aux jeux vidéo⁸²⁶, il est désormais envisagé que celle-ci s'étende notamment au cinéma. Ainsi, Marida Di Crosta développe la notion d'« interface-film »⁸²⁷, à l'intersection du cinéma et du jeu vidéo. L'interface n'est pas seulement le dispositif technique qui, extérieur au contenu narratif, permettrait de rendre le « filmactable » selon les choix du spectateur, puisqu'elle a également une « fonction de médiation narrative et fictionnelle » : « d'une part, elle permet techniquement et physiquement au spectateur de participer à la production d'actes de narration et de métanarration », et « d'autre part, en se situant au niveau métadiégétique, elle règle le dispositif de distanciation/adhésion à l'univers fictionnel en se faisant l'intermédiaire entre le monde de l'histoire enchâssé dans les diverses couches narratives et le contexte réel où évolue le spectateur »⁸²⁸. La distinction entre cinéma (*old media*) et jeu vidéo (*new media*) s'estompe en sorte que « l'interface

⁸²⁴ Il n'est pas ici question de s'aventurer à proposer une définition de « l'art numérique », mais seulement de se référer à la formule qu'en proposent E. COUCHOT et N. HILLAIRE, *L'art numérique. Comment la technologie vient au monde de l'art*, Paris, Flammarion, 2009.

⁸²⁵ « Non seulement de nouvelles formes d'art apparaissent (image de synthèse, dispositifs interactifs, multi et hypermédia, art sur réseau), mais presque tous les arts traditionnels empruntent, et de façon croissante, aux technologies numériques, se revivifient et se transforment à leur contact : les arts graphiques et photographiques, les arts plastiques, l'art vidéo, le cinéma, la télévision. Ce ne sont pas seulement uniquement les arts visuels et la musique qui sont sous influence numérique, mais aussi la poésie et la littérature, les arts vivants (théâtre, danse, opéra). Et, dans la mesure où la dimension artistique y est très affirmée, le très vaste – et culturellement très important – domaine des jeux vidéo » (*Ibid.*, p. 7).

⁸²⁶ Comme l'écrit le philosophe et joueur Mathieu Triclot, « le jeu vidéo c'est du cinéma, avec quelque chose en plus, que l'on peut nommer au choix interactivité ou immersion. Faire du jeu vidéo un cinéma qui s'éprouve de l'intérieur plutôt qu'il ne se regarde de l'extérieur est un vieux rêve de l'industrie, c'est-à-dire égaliser, sinon supplanter le cinéma sur son propre terrain, celui des discours en images » (M. TRICLOT, *Philosophie des jeux vidéo*, *op. cit.*, p. 31). Reste que selon ce même auteur, là ne réside pas la véritable différence entre le jeu vidéo et le cinéma. Au contraire, « le jeu vidéo commence au point exact où le cinéma s'arrête, avec une forme d'image-action qui appelle le mouvement plutôt que le regard. De la vue subjective, au cinéma et en jeu vidéo, il faut donc dire qu'elle conserve quelques propriétés essentielles – la distanciation, la restriction ou la focalisation de la zone de vision –, mais qu'elle les fait fonctionner sous deux régimes fondamentalement différents : celui du regard d'une part, celui de l'action de l'autre. Il se fabrique ici une position de joueur qui se distingue profondément, par la forme de son engagement dans l'image, de celle du spectateur » (*Ibid.*, p. 33).

⁸²⁷ M. DI CROSTA, *Entre cinéma et jeux vidéo : l'interface-film. Métanarration et interactivité*, Bruxelles, De Boeck, 2009.

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 170.

est le film »⁸²⁹. Cependant, si l’auteure et chercheuse Marida Di Crosta limite son investigation à certaines œuvres, justifiant ainsi son propos, le théoricien du cinéma Seung-hoon Jeong étend quant à lui la notion d’interface à l’ensemble du cinéma, parlant ainsi d’« interfaces cinématographiques » (*cinematic interfaces*)⁸³⁰. Cela se justifie selon lui pour quatre raisons : premièrement, en son sens technique, l’interface désigne la face matérielle du médium du cinéma à savoir la caméra, la bobine et l’écran⁸³¹ ; deuxièmement, le cinéma est une combinaison d’interfaces en son sens premier, mais également par extension, une quasi-interface (*quasi-interface*), dans la mesure où il est comparable à une surface comme le sont les objets mondains, et qu’il nous fait face à l’instar du visage (face) de l’homme ou de l’animal⁸³² ; troisièmement, l’interface constitue les termes mis en relation, c’est-à-dire la subjectivité autant que l’objectivité, en sorte que ceux-ci ne sont rien d’autre que le résultat de l’interfacialité de l’interface⁸³³ ; enfin et quatrièmement, en raison de sa nature universelle⁸³⁴, l’interface peut être généralisée à toute forme de médiation, en sorte que le cinéma est autant un intermédiaire entre différents médias qu’un objet interdisciplinaire⁸³⁵. Par conséquent, le cinéma fonctionne comme une interface et peut être théorisé selon la notion d’interface. Quant aux théories, l’interface marque tout à la fois une continuité et une rupture avec les précédentes. Ainsi, grâce à aux interfaces, l’idée d’« œuvre ouverte » théorisée par Umberto Eco⁸³⁶ se trouve étendue par-delà le seul champ de l’interprétation, puisque l’œuvre interactive est nécessairement « ouverte », au sens simondonien du terme, à savoir qu’elle est constituée d’une « marge d’indétermination » qui la rend « sensible à une information extérieure »⁸³⁷. En outre, le projet de faire « participer »⁸³⁸ le spectateur,

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 172.

⁸³⁰ S. JEONG, *Cinematic Interfaces. Film Theory After New Media*, New York, Routledge, 2013, p. 7.

⁸³¹ *Id.*

⁸³² S. JEONG, *Cinematic Interfaces: Film Theory After New Media*, s. l., Routledge, 2013, p. 8.

⁸³³ *Id.*

⁸³⁴ Il fonde cet argument sur les travaux de Gérard Chazal (G. CHAZAL, *Interfaces, op. cit.*).

⁸³⁵ S. JEONG, *Cinematic Interfaces*, 2013, *op. cit.*, p. 8.

⁸³⁶ « Toute œuvre d’art, alors même qu’elle est forme achevée et “close” dans sa perfection d’organisme exactement calibré, est “ouverte” au moins en ce qu’elle peut être interprétée de différentes façons sans que son irréductible singularité en soit altérée. Jouir d’une œuvre d’art revient à en donner une interprétation, une exécution, à la faire revivre dans une perspective originale » (U. ECO, *L’œuvre ouverte (1962), op. cit.*, p. 17).

⁸³⁷ G. SIMONDON, *Du mode d’existence des objets techniques*, Paris, Editions Aubier, 2012, p. 11.

⁸³⁸ Sur la notion de participation, nous renvoyons le lecteur vers F. POPPER, *Art, action et participation. L’artiste et la créativité*, Paris, Klincksieck, 1980.

théorisé par les happenings et les performances Fluxus, devient celui de le faire interagir, insistant ainsi sur la dimension proprement et nécessairement relationnelle⁸³⁹ de l'art. L'art dit interactif grâce aux interfaces se veut alors un « art vivant » (*living art*)⁸⁴⁰, au double sens d'un art qui vit autant qu'il est à vivre, estompant la distinction traditionnelle héritée d'Aristote entre être artificiel et être naturel.

Au final, les approches non-philosophiques conçoivent l'interface comme un *fait* étudié soit dans une perspective technologique, à la manière de l'ingénierie ou des applications disciplinaires (architecture, urbanisme, design), soit dans une perspective culturelle relative à l'imaginaire ou à l'usage de celle-ci, soit enfin dans une perspective médiatique qui se focalisera selon un angle particulier. C'est parce qu'il y a des interfaces qu'elles vont être l'objet d'études spécifiques.

3.2. Les approches philosophiques de l'interface

Par différence d'avec les approches non-philosophiques, qu'elles soient technologiques, anthropologiques ou médiatiques, les approches philosophiques vont se distinguer non pas en définissant l'interface selon leur positionnement disciplinaire spécifique, mais selon la conception de la philosophie elle-même. Si notre positionnement philosophique a pour objet spécifique le *sens*, il se distinguera tout à la fois de celles qui considéreront que la philosophie a pour objet l'*intention* ou le *concept*. Sous ces conditions, nous exposerons dans un premier temps la philosophie en tant qu'elle vise l'*intention* comme *signification* de l'interface incarnée notamment par l'entreprise phénoménologique. Par la suite, nous développerons la philosophie en tant qu'elle *conceptualise*, et pas seulement conçoit ou désigne l'interface. Enfin, nous nous efforcerons de justifier une alternative à ces deux démarches en proposant une philosophie-interfaces qui aura comme « objet » spécifique le *sens*.

⁸³⁹ N. BOURRIAUD, *Esthétique relationnelle*, Dijon, Les presses du réel, 2001. Selon lui, « à observer les pratiques artistiques contemporaines, plus de “formes”, on devrait parler de “formations” : à l'opposé d'un objet clos sur lui-même par l'entremise d'un style et d'une signature, l'art actuel montre qu'il n'est de forme que dans la rencontre, dans la relation dynamique qu'entretient une proposition artistique avec d'autres formations, artistiques ou non » (*Ibid.*, p. 21).

⁸⁴⁰ F. AZIOSMANOFF, *Living Art. L'art numérique*, Paris, Cnrs, 2010 ; F. AZIOSMANOFF, *Living art, fondations*, Paris, Cnrs, 2015.

3.2.1. Philosophie et intention

3.2.1.1. Phénoménologie de l'interface

Selon cette première approche, l'interface est ce qui est visé intentionnellement par une conscience, et qui est alors abordée de manière phénoménologique. Par définition, la phénoménologie en tant que description des phénomènes, c'est-à-dire de tout ce qui apparaît dans la manière où cela apparaît à la conscience, est portée par l'exigence fondamentale formulée par Husserl, « d'un retour "aux choses mêmes" »⁸⁴¹. Comme l'explique Jean Grondin « retourner aux choses elles-mêmes, cela veut dire qu'il faut savoir se défaire de l'emprise déformante des théories et des interprétations unilatérales des phénomènes pour retourner à l'essentiel, à ce qui se maintient à travers toutes les interprétations »⁸⁴². Ce retour consiste donc à tourner le dos à toute théorisation scientifique qui n'ait pas été d'abord légitimée directement par et à même les choses. En d'autres termes, loin de la thématization scientifique qui explique de manière abstraite et extérieure les phénomènes, selon Dermot Moran, « le programme de la phénoménologie a cherché à revigorer (*reinvigorate*) la philosophie en la ramenant à la vie du sujet humain vivant »⁸⁴³. Ce faisant, l'ambition phénoménologique consiste à « revenir à l'expérience humaine *concrète* et vécue dans toute sa richesse »⁸⁴⁴. Elle part donc du point de vue de l'« attitude naturelle », comprise comme la position qui « me permet de découvrir un monde de choses existantes comme faisant face à la conscience, de m'attribuer un corps situé dans ce monde et de m'inclure moi-même dans ce monde »⁸⁴⁵.

Cependant, bien que cette attitude naturelle ait sa source dans « l'expérience sensible »⁸⁴⁶, l'approche phénoménologique ne saurait se réduire à celle psychologique. Autrement dit, une phénoménologie de l'interface n'est pas une psychologie des expériences de l'interface. La différence réside dans l'idée selon laquelle la phénoménologie va remonter de l'expérience factuelle vécue vers l'essence ou l'*eidōs* constitutive de celle-ci, là où la psychologie se limitera au fait de l'expérience vécue. Ainsi, pour

⁸⁴¹ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Tome Premier. Introduction générale à la phénoménologie pure, op. cit.*, p. 64.

⁸⁴² J. GRONDIN, « La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique », *Philosophiques*, vol. 20, n° 2, 1993, p. 384.

⁸⁴³ D. MORAN, *Introduction to Phenomenology*, London ; New York, Routledge, 2000, p. 5 ; notre traduction.

⁸⁴⁴ *Id.* ; notre traduction.

⁸⁴⁵ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Tome Premier. Introduction générale à la phénoménologie pure, op. cit.*, p. 126.

⁸⁴⁶ *Id.*

Husserl, fait et essence sont inséparables, en sorte que « *par son sens, tout ce qui est contingent implique précisément la possession d'une essence, et donc la possession d'un Eidos qu'il importe de saisir dans sa pureté*, et qui à son tour se subordonne à des *vérités d'essences de différents degrés de généralité* »⁸⁴⁷. La phénoménologie se présente alors comme « une théorie *descriptive* de l'essence des vécus transcendentement purs dans le cadre de l'attitude phénoménologique »⁸⁴⁸. Plus encore, « sa compétence embrasse tout ce qui dans les vécus réduits peut être saisi de façon eidétique dans une intuition pure, que ce soit à titre de constituant réel ou de corrélat intentionnel »⁸⁴⁹. La phénoménologie au sens de « psychologie phénoménologique »⁸⁵⁰, de « psychologie phénoménologique pure »⁸⁵¹ ou encore de « phénoménologie transcendantale »⁸⁵², n'est pas comparable à la psychologie empiriste. Par conséquent, par phénoménologie de l'interface, il s'agit d'entendre une phénoménologie de la *conscience transcendantale* de l'interface qui, *a contrario* d'une psychologie de l'interface, s'efforce de mettre à jour derrière le fait vécu de l'interface l'essence inhérente à la conscience de celle-ci. Or, l'essence de la conscience n'est autre que « la conscience *de quelque chose* »⁸⁵³, en sorte que selon la phénoménologie, « *il n'est pas question ici d'une relation entre quelque événement psychologique, qu'on appellerait le vécu, et un autre existant réel de la nature du nom d'objet, - ou d'une liaison psychologique qui se produirait entre l'un et l'autre dans la réalité objective* »⁸⁵⁴. De même que le vécu, du point de vue de la phénoménologie, est le « *vécu intentionnel* »⁸⁵⁵, de même, la conscience est le « *vécu intentionnel* » ou « *tout vécu en tant qu'intentionnel* »⁸⁵⁶. L'*intentionnalité* est ainsi l'essence de la conscience, et « ne désigne pas un lien

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁴⁸ *Ibid.*, p. 238.

⁸⁴⁹ *Id.*

⁸⁵⁰ E. HUSSERL, « Psychologie phénoménologiques. Leçons du semestre d'été 1925 », P. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzú (trad.), dans E. Husserl, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, Paris, Vrin, 2001, p. 11-220.

⁸⁵¹ E. HUSSERL, « Conférences d'Amsterdam. Psychologie phénoménologique », P. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzú (trad.), dans E. Husserl, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, Paris, Vrin, 2001, p. 245-284.

⁸⁵² E. HUSSERL, « Article pour l'encyclopédie Britannica (1927) », P. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzú (trad.), dans E. Husserl, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, Paris, Vrin, 2001, p. 223-244.

⁸⁵³ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Tome Premier. Introduction générale à la phénoménologie pure, op. cit.*, p. 115.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 116.

⁸⁵⁵ *Id.*

⁸⁵⁶ *Ibid.*, n. 2, p. 116.

fortuit entre *cogitatio* et *cogitatum* »⁸⁵⁷. Si l'intentionnalité désigne « cette propriété qu'ont les vécus "d'être conscience de quelque chose" »⁸⁵⁸, alors tous les vécus participent d'une manière ou d'une autre de l'intentionnalité.

C'est grâce à cette condition que tous les vécus sont dotés d'une signification en tant qu'ils visent intentionnellement quelque chose. Bien qu'Husserl reconnaisse la distinction entre « sens » et « signification », ce n'est pas selon notre conception posée antérieurement, mais plutôt selon l'idée que tous les vécus intentionnels relèvent du « sens », laissant à la « signification » celui d'« expression »⁸⁵⁹. Autrement dit, selon la phénoménologie, toute visée intentionnelle est dotée de sens, c'est-à-dire d'une signification, qu'elle s'exprime ou non. Ainsi, pour la phénoménologie, « sens » et « signification » sont synonymes, dans la mesure où ils renvoient à une « conscience donatrice de sens », qui est « absolue et ne dépend pas à son tour d'une donation de sens »⁸⁶⁰. La signification de « sens », selon Husserl, se voit attribuée « une extension inusitée mais néanmoins admissible à sa manière »⁸⁶¹ en tant qu'il désigne toute visée intentionnelle de la conscience. A l'inverse, la signification du mot, c'est-à-dire l'expression, selon Husserl, renvoie à tous les degrés d'intentionnalité⁸⁶² : « l'« expression » est une forme remarquable qui s'adapte à chaque "sens" (...) et le fait accéder au règne du "Logos", du *conceptuel* et ainsi du "général" »⁸⁶³. Selon la phénoménologie, l'expression n'exprime qu'une partie du sens, c'est-à-dire la signification, en sorte que le sens déborde l'expression, puisqu'il est sa condition de signification. Par conséquent, une phénoménologie de l'interface consiste à décrire le sens ou la signification de l'expérience vécue d'une conscience de l'interface. Que celle-ci soit inscrite dans un « monde vécu » (*Lebenswelt*) à la

⁸⁵⁷ *Id.*

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 283.

⁸⁵⁹ « Nous n'avons même jamais cessé de parler, pour tous les vécus intentionnels, du "sens" – bien que ce mot soit employé en général comme équivalent du mot "signification". Pour plus de clarté nous réservons de préférence le mot *signification* pour l'ancienne notion, en particulier dans la tournure complexe de "*signification logique*" ou "*expressive*". Quant au mot "sens", nous continuons de l'employer dans son ampleur plus vaste » (*Ibid.*, p. 419).

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 183.

⁸⁶¹ *Ibid.*, n. a, p. 184.

⁸⁶² « La signification du mot est étendue à tous les degrés d'intentionnalité » (*Ibid.*, n. 1, p. 289).

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 420.

manière d'Husserl⁸⁶⁴, idée réappropriée par la quotidienneté Heidegger⁸⁶⁵ ou la vie sociale de Schütz⁸⁶⁶, ou incarnée selon un « corps vécu » (*Leib*), et pas seulement organique (*Körper*) depuis Husserl⁸⁶⁷ jusqu'à Merleau-Ponty⁸⁶⁸, cette conscience est toujours ce qui *visé* intentionnellement et partant donne une signification à cet *objet* qu'est l'interface. L'approche phénoménologique n'a alors pour objet que de décrire ses significations pour en appréhender l'essence. L'interface existe certes en soi, mais sa signification n'apparaît qu'au moyen d'une phénoménologie *de* l'interface qui s'intéressera alors à l'expérience vécue par une conscience *de* cette interface.

3.2.1.2. Conception phénoménologique de l'interface

Cette approche a notamment été illustrée par les travaux de Paul Dourish qui portera son attention sur l'interaction que nous avons avec l'interface, plus que sur l'interface elle-même. Cette interaction est alors pensée en termes d'« interaction incarnée » (*embodied interaction*), au sens où « l'interaction incarnée est l'interaction avec des systèmes informatiques qui occupent notre monde, un monde de réalité physique et sociale, et qui exploitent ce fait dans leur façon d'interagir avec nous »⁸⁶⁹. Ce faisant, ce déplacement de l'attention de l'interface en tant qu'objet technique vers l'interaction en tant que relation, de nature interactive, voire interactionnelle que nous avons avec celle-ci, est dans le même temps, un déplacement vis-à-vis du positionnement traditionnel de l'ingénieur en IHM ou HCI qui ne considère l'interface qu'en elle-même. Ce déplacement est justifié par Dourish par deux raisons. Tout d'abord, selon lui, il s'agit de considérer que l'interface n'existe pas en soi, mais s'insère désormais dans notre monde ambiant et s'intègre dans nos activités quotidiennes⁸⁷⁰. Ensuite, parce que la démarche phénoménologique se veut « fondamentale plus que technique » (*foundational than*

⁸⁶⁴ E. HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*

⁸⁶⁵ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, *op. cit.*

⁸⁶⁶ A. SCHÜTZ, *Eléments de sociologie phénoménologique*, T. B.-T. et introducteur (trad.), Paris, L'Harmattan, 2000 ; A. SCHÜTZ, *L'Étranger*, B. Bégout (trad.), Paris, Allia, 2010.

⁸⁶⁷ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, G. Peiffer et E. Lévinas (trad.), Paris, Vrin, 2001.

⁸⁶⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.

⁸⁶⁹ P. DOURISH, *Where the Action Is*, *op. cit.*, p. 3 ; notre traduction.

⁸⁷⁰ « Lorsque je dis que je m'intéresse davantage à l'interaction qu'aux interfaces, je veux dire que je traiterai de la manière dont les systèmes interactifs se manifestent dans notre environnement et sont intégrés (*incorporated*) dans son activités quotidiennes, plutôt que de la conception spécifique de telle ou telle interface utilisateur » (*Id.* ; notre traduction).

technical)⁸⁷¹, alors elle sera plus à même d'élaborer de nouveaux outils de conception design, non plus centrés sur l'interface, mais bien sur l'interaction, c'est-à-dire sur la relation intentionnellement à l'interface. En ce sens, selon lui, l'approche phénoménologique de l'interaction, notamment à la suite de Wegner⁸⁷², poursuit la prise de distance avec le modèle procédural, qui a été soutenu par les théories cognitivistes et les progrès techniques en algorithmie. Il ne s'agit pas de nier le caractère procédural de l'informatique, mais de comprendre que la conception des interfaces, et partant des interactions avec celles-ci ne saurait se réduire à celui-ci, puisqu'il implique de prendre en compte la complexité et l'équivocité du monde humain⁸⁷³. Reprenant⁸⁷⁴ à la fois les travaux en anthropologie des sciences et des techniques de Lucy Suchman⁸⁷⁵ qui critiquent la réduction l'action humaine au *plan*, alors qu'elle est nécessairement *située*, c'est-à-dire nécessairement soumis à une multiplicité de facteurs qui l'influence, ainsi⁸⁷⁶ que ceux de l'ethnométhodologie d'Harold Garfinkel⁸⁷⁷, pour qui le point de vue réflexif des acteurs est le seul pertinent pour rendre compte du caractère rationnel de l'action effectuée en vue d'un but, Dourish élabore non seulement le terme de « technométhodologie » (*technomethodology*) pour « décrire la profonde relation entre la conception technologique (*technological design*) et l'ethnométhodologie »⁸⁷⁸, mais en outre, il met en lumière la dimension de « familiarité » (*familiarity*)⁸⁷⁹ nécessairement constitutive à la conception de nouvelles interfaces, et donc de nouvelles interactions. Par « familiarité », il entend toutes les relations quotidiennes que nous avons avec notre environnement, qu'elles soient de natures physiques ou sociales, et qui constituent

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 3.

⁸⁷² P. WEGNER, « Why interaction is more powerful than algorithms », *Communications of the ACM*, vol. 40, n° 5, 1^{er} mai 1997, p. 80-91.

⁸⁷³ « Depuis le début, l'HCI est tombé dans le piège (*trapping*) du modèle traditionnel informatique et a présenté sa vision du monde en termes de plans, procédures, tâches et buts. En revanche, le modèle d'HCI que je présente ici place l'interaction au centre de cette représentation. Par ce point, je veux signifier que ce modèle considère l'interaction non seulement comme *ce qui est fait* (*what is being done*), mais aussi comment *elle est faite* (*how is being done*). L'interaction est le moyen par lequel le travail est accompli, de manière dynamique et en contexte » (P. DOURISH, *Where the Action Is*, *op. cit.*, p. 4 ; notre traduction).

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 70-73.

⁸⁷⁵ L. A. SUCHMAN, *Human-Machine Reconfigurations. Plans and Situated Actions*, *op. cit.*

⁸⁷⁶ P. DOURISH, *Where the Action Is*, *op. cit.*, p. 73-77.

⁸⁷⁷ H. GARFINKEL, *Recherches en ethnométhodologie*, M. Barthélemy et al. (trad.), Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2007.

⁸⁷⁸ P. DOURISH, *Where the Action Is*, *op. cit.*, p. 77.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 99.

notre monde comme « monde quotidien » (*everyday world*), et qui constituent désormais alors les interfaces⁸⁸⁰. Bien que l'idée de « familiarité » soit qualifiée selon lui de « superficielle » (*fairly shallow*)⁸⁸¹, elle exprime malgré tout le caractère profondément « incarné » (*embodiment*)⁸⁸² de notre

⁸⁸⁰ « [L'informatique tangible et l'informatique sociale (*tangible and social computing*)] exploitent toutes les deux notre familiarité et facilité avec le monde quotidien (*everyday world*) qu'il s'agisse d'un monde d'interaction sociale ou d'artefacts physiques. Ce rôle du monde quotidien est ici plus que la simple approche métaphorique utilisée dans la conception d'interfaces graphiques traditionnelles. (...) Au lieu de s'appuyer sur les artefacts du monde quotidien, elle s'appuie sur la manière dont le monde quotidien fonctionne ou, peut-être plus précisément, sur la manière dont nous vivons le monde quotidien » (*Ibid.*, p. 17 ; notre traduction). Egalement, *Ibid.*, p. 99.

⁸⁸¹ P. DOURISH, *Where the Action Is*, *op. cit.*, p. 100.

⁸⁸² Notre traduction d'« *embodiment* » par « incarné » est une reprise de l'usage désormais courant. Cependant, nous tenons à souligner que cette traduction est critiquable à plus d'un titre. Issue de la traduction anglaise des travaux d'Husserl et de Merleau-Ponty, « *embodiment* » est problématique pour plusieurs raisons. Premièrement, sur le plan lexical, le terme est composé du préfixe *em-*, comme variant de *en-* signifie notamment « dans » ou « au sein de » qui implique l'idée qu'il y aurait quelque chose à l'extérieur, du radical « *body* » qui désigne littéralement, la « partie principale d'une plante, d'un animal ou d'un homme, distincte de la tête et des membres », plus généralement la matérialité d'un humain, et de manière plus abstraite, la dimension matérielle ou concrète de quelque chose, du suffixe *-ment* qui indique un processus ou une action. De cette remarque lexicale, nous devrions préférer le terme d'« incorporation » qui serait alors plus fidèle, sachant que la langue anglaise possède également le terme « incorporation ». Cependant, d'une part, ce terme signifie d'abord le fait de mélanger divers corps, c'est-à-dire diverses substances, puis par la suite, le fait administratif de participer à la constitution d'un corps ; d'autre part, « incorporer » comme « incorporation » impliquent l'idée d'une entité extérieure qui serait à introduire à l'intérieur d'un corps. Dans les deux cas, ceci ne correspond pas à la thèse husserlienne et merleau-pontyenne. Deuxièmement, le terme « *embodiment* » est proposé par des penseurs originellement issus de la cognition, notamment Clark (A. CLARK, « An embodied cognitive science? », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 3, n° 9, 1^{er} septembre 1999, p. 345-351) ou, selon le courant de l'*enaction*, Varela qui conçoit la « cognition comme action incarnée (*embodied action*) » (F. VARELA, E. THOMPSON et E. ROSCH, *L'Inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, *op. cit.*, p. 23 ; le titre original est *The Embodied Mind : Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge, 1991). Ce faisant, il serait préférable alors de parler de cognition « corporalisée » ou « incorporée » qui insistent sur la « corporalité » ou la dimension « corporelle » de la cognition. Ainsi, l'*embodiment* ne peut faire l'économie du corps (*body*) dans sa dimension biologique, tout en reconnaissant que celle-ci demeure insuffisante. Ainsi, comme le soutient Don Ihde, nous pourrions dire que « l'incarnation (*embodiment*) est un phénomène complexe qui enveloppe à la fois ce que je nomme le corps un (*body one*), le corps actif, situé, percevant, que je suis, et le corps deux (*body two*), qui est le corps imprégné des significations culturelles qui sont également expérimentées » (D. IHDE, *Bodies in technology*, Minneapolis, Univeristy of Minnesota Press, 2002, p. xviii). Selon Varela, la référence à Merleau-Ponty est explicite et assumée : « Pour Merleau-Ponty, dès lors, comme pour nous, la corporalité possède un double sens : elle désigne le corps à la fois comme structure vécue et comme contexte ou lieu des mécanismes cognitifs » (F. VARELA, *Invitation aux sciences cognitives*, *op. cit.*, p. 18 ; le traducteur précise en note de cette citation que « les termes *embodiment* et *embodied* sont respectivement traduits par "corporalité" et "corporel" ou "incarné"). Toutefois, il est toujours question du corps (*body*), au sens du *Körper*, c'est-à-dire du corps organique dans sa dimension matérielle, et non du corps propre ou vécu c'est-à-dire du *Leib*. Si ce dernier renvoie au terme « incarnation » qui est structuré comme « *embodiment* » et qui existe également en anglais, il reste cependant chargé d'une dimension dualiste à la manière cartésienne, voire religieuse ou mystique (L.-C. PAQUIN, « Embodiment et incarnation : traduction, croisement et translation », dans I. Choinière, E. Pitozzi et A.

« être-au-monde » (*being-in-the-world*) qui doit alors être compris comme « la propriété de notre engagement avec le monde qui nous permet de lui donner un sens (*meaningful*) »⁸⁸³. En considérant phénoménologiquement notre être-au-monde de manière incarnée comme « toile de fond » (*the phenomenological backdrop*)⁸⁸⁴, il fait de l'incarnation le fondement de toute « interaction incarnée » (*embodied interaction*)⁸⁸⁵, qu'elle soit aussi bien physique que sociale, comprise alors comme « la création, la manipulation et le partage de la signification à travers notre interaction engagée avec des artefacts ». Par conséquent, l'interaction est dite incarnée si d'une part il y a une participation physique au monde, d'autre part, un engagement pratique et social avec celui-ci, et enfin, si elle est « la source de la signification » (*the source of meaning*)⁸⁸⁶. Une phénoménologie de l'interface met ainsi l'accent sur la relation incarnée à celle-ci, et partant sur l'interaction dite incarnée.

3.2.2. Philosophie et concept

La seconde approche philosophique consiste à considérer l'interface non pas du point de vue d'une *intentionnalité* incarnée dans un monde ambiant, mais du point de vue d'un *concept*. L'interface n'est plus ici ce qui est *visé*, mais ce qui est *conceptualisé*. La philosophie établit alors une relation *conceptuelle*, et non plus une relation *intentionnelle* avec l'interface.

Davidson (éd.), *Par le prisme des sens: médiation et nouvelles réalités du corps dans les arts performatifs. Technologies, cognition et méthodologies émergentes de recherche-crédation*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2019, p. 285-318). Sous ces conditions, il serait préférable de substituer au terme « *body* » celui de « *flesh* », notamment comme nous y encourage le philosophe Mauro Carbone, à partir d'une critique des interprétations de Didier Franck, Jacques Derrida et Jean-Luc Nancy concernant le rapport entre « corps » et « chair » (M. CARBONE, *La chair des images : Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris, Vrin, 2011, p. 19-45. A noter la traduction anglaise du même ouvrage : M. CARBONE, *The Flesh of Images : Merleau-Ponty between Painting and Cinema*, M. Nijhuis (trad.), Albany, State University of New York Press, 2015). Par conséquent, nous employons le terme « incarné » pour des raisons d'usage, mais non pour les raisons conceptuelles que nous venons succinctement de présenter.

⁸⁸³ P. DOURISH, *Where the Action Is*, *op. cit.*, p. 126 ; notre traduction. Egalement : « J'utilise ce terme [*embodiment*] en grande partie pour saisir (*to capture*) le sens de la "présence phénoménologique" (*phenomenological presence*), la manière dont une variété de phénomènes interactifs découlent d'une participation directe et engagée au monde » (*Ibid.*, p. 115 ; notre traduction).

⁸⁸⁴ P. DOURISH, *Where the Action Is*, *op. cit.*, p. 103. Il justifiera son propos en se référant aux travaux phénoménologiques d'Husserl, Heidegger, Schütz et Merleau-Ponty, mais également ceux de Wittgenstein.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 126.

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 125.

Depuis Gilles Deleuze et Félix Guattari⁸⁸⁷, il est commun de soutenir que « le philosophe est l'ami du concept, il est en puissance de concept »⁸⁸⁸. Plus encore, « la philosophie n'est pas un simple art de former, d'inventer ou de fabriquer des concepts, car les concepts ne sont pas nécessairement des formes, des trouvailles ou des produits. La philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à *créer* des concepts »⁸⁸⁹. Il y a philosophie à la condition qu'il y ait création de concepts : « que vaudrait un philosophe dont on pourrait dire : il n'a pas créé de concepts, il n'a pas créé ses concepts ? »⁸⁹⁰. Par cette formule, ils posent explicitement que la philosophie ne saurait être ce qu'elle est s'il n'était question ni de *création*, ni de *concept*.

Soutenir que la philosophie est affaire de *création*, c'est soutenir, d'une part, qu'« elle n'est pas contemplation, car les contemplations sont les choses elles-mêmes en tant que vues dans la création de leurs propres concepts »⁸⁹¹, et d'autre part, qu'« elle n'est pas réflexion, parce que personne n'a besoin de philosophie pour réfléchir sur quoi que ce soit »⁸⁹², enfin, qu'elle n'est pas « communication, qui ne travaille en puissance que des opinions, pour créer du "consensus" et non du concept »⁸⁹³. Autrement dit, ni contemplation, ni réflexion, ni communication, mais création, telle est le *fait*⁸⁹⁴ de la philosophie. La première caractéristique de la création est qu'elle est *singulière* : « toute création est

⁸⁸⁷ Il est à noter combien la théorie de Michel Serres du « concept » doit à celle de Deleuze et Guattari. Ainsi, pour celui-ci, inventer un concept, au sens de le concevoir, ne se réduit pas à former une prise qui contiendrait le flux passager en vue d'être rassuré (M. SERRES, *Genèse, op. cit.*, p. 144) et de le comprendre : concevoir c'est également laisser au concept le soin d'être informé par ce même flux, et par conséquent de se former. Certes, tout concept s'efforce de coder la multiplicité turbulente en la subsumant sous une unité : « coder n'est que montrer des unités au lieu de la noise multiplicitaire. Ainsi naissent les concepts » (*Id.*). Mais limiter le concept à cette seule opération de classification, et donc de conceptualisation, c'est dans le même temps manquer son processus d'invention (*Ibid.*, p. 155), dans la mesure où il accueille et contient un flux qui le dépasse, comme l'est toute conception.

⁸⁸⁸ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 10.

⁸⁸⁹ *Id.*. Michel Serres se reconnaît explicitement et également dans cette démarche lorsqu'il écrit : « Parce la philosophie crée, aussi bien que des concepts, des personnages, Deleuze, lui encore, l'a mieux dit, récemment, que je ne saurai le dire ; en voici donc quelques-uns : Hermès, le Parasite, l'Hermaphrodite, le Tiers-Instruit, l'Arlequin. » (M. SERRES, *Eclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour, op. cit.*, p. 112). Pour la définition du « personnage conceptuel » selon Gilles Deleuze et Félix Guattari, on se reportera à G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, chap. 3. "Les personnages conceptuels".

⁸⁹⁰ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 11.

⁸⁹¹ *Id.*

⁸⁹² *Id.*

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 11-12.

⁸⁹⁴ « Créer des concepts, au moins, c'est *faire* quelque chose » (*Ibid.*, p. 12 ; nous soulignons).

singulière, et le concept comme création proprement philosophique est toujours une singularité »⁸⁹⁵. La seconde réside dans le fait de *conceptualiser*, non pas de *concevoir* à la manière de toutes les « disciplines de la communication »⁸⁹⁶ qui en font une présentation, une représentation collective ou une conception du monde déjà existante. Or, « le concept n'est pas donné, il est créé, à créer »⁸⁹⁷, en sorte qu'il n'existe pas avant la création conceptuelle elle-même : concept et création conceptuelle s'impliquent mutuellement. C'est grâce à cette conceptualisation qu'« il se pose lui-même en lui-même, auto-position »⁸⁹⁸. C'est parce que cette conceptualisation procède « d'une libre activité créatrice »⁸⁹⁹ qu'elle est singulière, et c'est parce qu'elle est une création que le concept est doté « d'une auto-position de soi ou d'un caractère autopoïétique à quoi on le reconnaît »⁹⁰⁰.

Le concept est, selon Deleuze et Guattari, doté de plusieurs caractéristiques. Premièrement, « il n'y a pas de concept simple » dans la mesure où « tout concept a des composantes, et se définit par elles »⁹⁰¹. En ce sens, le concept est « une multiplicité, bien que toute multiplicité ne soit pas conceptuelle », puisqu'elle peut être « un pur et simple chaos »⁹⁰². En ce sens, « le concept est affaire

⁸⁹⁵ *Id.*

⁸⁹⁶ « Le fond de la honte fut atteint quand l'informatique, le marketing, le design, la publicité, toutes les disciplines de la communication, s'emparèrent du mot concept lui-même, et dirent : c'est notre affaire, c'est nous les créatifs, nous sommes les *concepteurs* ! C'est nous les amis du concept, nous le mettons dans nos ordinateurs. Information et créativité, concept et entreprise : une abondante bibliographie déjà... Le marketing a retenu l'idée d'un certain rapport entre le *concept* et l'*évènement* ; mais voilà que le concept est devenu l'ensemble des présentations d'un produit (historique, scientifique, artistique, sexuel, pragmatique...) et l'évènement, l'exposition qui met en scène des présentations diverses et l'"échange d'idées" auquel elle est censée donner lieu » (*Ibid.*, p. 15). Quelques années plus tôt, lors de sa conférence filmée prononcée à la FEMIS le 17 mars 1987, Deleuze écrivait déjà quant à la communication : « En un premier sens, la communication est la transmission et la propagation d'une information. Or une information, c'est quoi ? Ce n'est pas très compliqué, tout le monde le sait, une information est un ensemble de mots d'ordre. Quand on vous informe, on vous dit ce que vous êtes censé devoir croire. En d'autres termes, informer, c'est faire circuler un mot d'ordre. (...) On ne nous demande pas de croire mais de nous comporter comme si nous croyions. C'est cela l'information, la communication et, indépendamment de ces mots d'ordre et de leur transmission, il n'y a pas d'information, il n'y a pas de communication. Ce qui revient à dire que l'information est exactement le système de contrôle » (G. DELEUZE, « Qu'est-ce que l'acte de création ? (1987) », dans D. Lapoujade (éd.), *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 298-299).

⁸⁹⁷ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 16.

⁸⁹⁸ *Id.*

⁸⁹⁹ *Id.*

⁹⁰⁰ *Id.*

⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 21.

⁹⁰² *Id.*

d'articulation, de découpage et de recouplement »⁹⁰³. Ainsi, deuxièmement, « le propre du concept est de rendre les composantes inséparables en lui : distinctes, hétérogènes et pourtant non séparables, tel est le statut des composantes, ou ce qui définit la *consistance* du concept ou son endo-consistance »⁹⁰⁴. Mais il n'a pas seulement une consistance interne avec les composantes qui le constituent, puisqu'il a également une consistance externe avec d'autres concepts ou composantes extérieures. A l'« endo-consistance », il convient de lui adjoindre une « exo-consistance » lorsque la création du concept implique la construction de « pont », de « zones » ou de « joints »⁹⁰⁵ avec celui-ci. Troisièmement, chaque concept est considéré « comme le point de coïncidence, de condensation ou d'accumulation de ses propres composantes »⁹⁰⁶. Autrement dit, « les rapports dans le concept ne sont ni de compréhension ni d'extension, mais seulement d'ordination, et les composantes du concept ne sont ni des constantes ni des variables, mais de pures et simples *variations* ordonnées suivant leur voisinage »⁹⁰⁷.

Ces caractéristiques permettent à Deleuze et Guattari de distinguer l'objet de l'activité philosophique de celui de la science et de l'art. Selon eux et de manière synthétique, « la philosophie tire des *concepts* (qui ne confondent pas avec les idées générales ou abstraites), tandis que la science tire des *prospects* (propositions qui ne se confondent pas avec des jugements), et l'art tire des *percepts et affects* (qui ne se confondent pas davantage avec des perceptions ou sentiments) »⁹⁰⁸. Plus précisément et respectivement, « la science n'a pas pour objet des concepts, mais des fonctions qui se présentent comme des propositions dans des systèmes discursifs »⁹⁰⁹. Une notion scientifique est donc déterminée non par des concepts, mais par des fonctions, dont les éléments sont des « *fonctifs* »⁹¹⁰ ou des propositions logiques, dont les éléments ou les types sont les « prospects »⁹¹¹. Il est à cet égard erroné

⁹⁰³ *Id.*

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁰⁵ *Id.*

⁹⁰⁶ *Id.*

⁹⁰⁷ *Id.*

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 111.

⁹¹⁰ *Id.*

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 137. Un peu plus loin, ils préciseront et enrichiront leurs définitions : « en premier lieu, les fonctions sont fonctions d'états de choses, et constituent alors des propositions scientifiques comme premier type de prospects. (...) En second lieu, les fonctions sont des fonctions de choses, objets ou corps individués, qui

de confondre le concept avec la fonction, car il « n'est pas plus une fonction du vécu qu'une fonction scientifique ou logique » : alors que les références de ces derniers sont « les *états de choses*, les *objets* ou *corps*, les *états vécus* », à l'inverse, « les *événements* sont la consistance du concept »⁹¹². Quant à l'art, celui-ci n'a pas pour objet le concept, mais « un *bloc de sensations*, c'est-à-dire un composé de *percepts et d'affects* »⁹¹³. De même que « les percepts ne sont plus des perceptions » puisqu'« ils sont indépendants d'un état de ceux qui les éprouvent », de même, « les affects ne sont plus des sentiments ou affections » puisqu'« ils débordent la force de ceux qui passe par eux »⁹¹⁴. Sous ces conditions, les sensations, constituées de percepts et d'affects sont « des *êtres* qui valent par eux-mêmes et excèdent tout vécu » : « ils sont en l'absence de l'homme, peut-on dire »⁹¹⁵. Par conséquent, le concept philosophique se distingue autant de la fonction scientifique que de la sensation artistique⁹¹⁶.

Cette conception de la philosophie comme création de concepts trouve notamment son origine dans les travaux de Simondon. Pour ce dernier, une relation conceptuelle désigne un rapport entre deux termes extrêmes en vue de composer l'essence d'une réalité⁹¹⁷. Le *concept* pose l'existence de termes déjà individués, existant effectivement de manière séparée. Plus encore, « c'est parce que les termes sont conçus comme substances que la relation est rapport de termes, et l'être est séparé en termes parce que

constituent des propositions logiques. (...) En troisième lieu, les fonctions de vécu ont pour arguments des perceptions et des affections et constituent des opinions » (*Ibid.*, p. 146-147).

⁹¹² G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 143.

⁹¹³ *Ibid.*, p. 154.

⁹¹⁴ *Id.*

⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 154-155.

⁹¹⁶ Si dans le présent exposé, nous avons particulièrement insisté sur les divergences entre ces trois pensées, il convient de rappeler que pour Deleuze et Guattari, ces trois grandes formes de la pensée que sont l'art, la science et la philosophie ont comme point commun d'« affronter le chaos, un tracer un plan, tirer un plan sur le chaos » (*Ibid.*, p. 186). Cependant, elles divergent dans leur rapport à ce même chaos : « la philosophie veut sauver l'infini en lui donnant de la consistance : elle trace un plan d'immanence, qui porte à l'infini des événements ou concepts consistants, sous l'action de personnages conceptuels » ; « la science au contraire renonce à l'infini pour gagner la référence : elle trace un plan de coordonnées seulement indéfinies, qui définit chaque fois des états de choses, des fonctions ou propositions référentielles, sous l'action d'observateurs partiels » ; « l'art veut créer du fini qui redonne l'infini : il trace un plan de composition, qui porte à son tour des monuments ou sensations composées, sous l'action de figures esthétiques » (*Id.*) Chacune tire des plans sur le chaos qu'ils nommeront alors « *variations* » pour la philosophie, « *variables* » pour la science, et enfin « *variétés* » pour l'art (*Ibid.*, p. 190).

⁹¹⁷ S'opposant à cette approche, il la définit cependant de la manière suivante : « la méthode consiste à ne pas essayer de composer l'essence d'une réalité au moyen d'une relation *conceptuelle* entre deux termes extrêmes » (G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 32).

l'être est primitivement, antérieurement à tout examen de l'individuation, conçu comme substance »⁹¹⁸. Autrement dit, le concept présuppose que les êtres, dont il est le concept ou qu'il conceptualise, existent sur le mode substantiel, en tant qu'individu définitif, dans le double sens d'être défini essentiellement et définitivement réalisé. Soutenir que la philosophie conceptualise l'interface ne signifie donc rien d'autre qu'elle présuppose qu'il existe déjà des êtres terminés, dont le concept en saisira par abstraction l'essence commune. C'est parce qu'il y a des individus interfaces que le concept d'interface se trouve pertinent pour les penser. Il n'a alors d'autre fonction que de rendre compte de l'essence des interfaces en tant qu'individus, c'est-à-dire en tant que substances.

Plus encore, Simondon précise que le *concept* n'est pas l'*idée*. Alors que le premier est issu de la pensée technique, le second provient de la pensée religieuse. Plus précisément, là où « la pensée technique fournit le modèle de l'intelligibilité des éléments pris un par un et de leur combinaison, de leurs relations constitutives de l'ensemble », en considérant que le réel « n'est pas une masse donnée d'emblée en sa totalité »⁹¹⁹, au contraire, « la pensée religieuse part d'une fonction d'ensemble reconnue d'emblée comme ayant une valeur inconditionnelle, et ne pouvant qu'être explicitée, mais non construite et produite par le sujet qui pense »⁹²⁰. Pour la pensée religieuse, il suffit de contempler l'être qui se donne totalement, sans que cette contemplation soit véritablement une connaissance, parce que, selon ce modèle, d'une part, « la connaissance est conçue comme un redoublement imparfait de l'être », et d'autre part, « le sujet de la connaissance n'est qu'un sujet en second par référence au premier [l'être] et participation à lui »⁹²¹. Ainsi, l'idée au sens d'*eidōs* est « une vue de l'être, une structure de l'être qui existe pour elle-même avant d'être pensée ; elle n'est pas essentiellement et d'emblée un instrument de connaissance ; (...) ce n'est que de manière seconde et par participation qu'elle devient dans l'âme une représentation grâce à une relation de parenté entre l'âme et les idées »⁹²². Sous cette condition, « la connaissance n'est ni formée ni construite par le sujet » : « il n'y a pas genèse de la connaissance, mais seulement découverte du réel par l'esprit »⁹²³. Par conséquent, la contemplation est une « imitation de l'être », où « l'être est essentiellement sujet en

⁹¹⁸ *Id.*

⁹¹⁹ G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 233.

⁹²⁰ *Ibid.*, p. 234.

⁹²¹ *Id.*

⁹²² *Id.*

⁹²³ *Id.*

lui-même, avant toute prise de conscience par ce sujet secondaire et imparfait qu'est l'homme »⁹²⁴. A l'inverse de l'idée contemplée, le concept est travaillé pour unifier de manière opératoire un réel qui se donne de manière fragmentaire. Alors que la contemplation pose l'être comme déjà donné et à imiter, « la connaissance opératoire se donne la possibilité de construire son objet ; elle le domine et fait apparaître, gouverne, la genèse de sa représentation à partir d'éléments manipulables, comme l'artisan construit l'objet qu'il pose devant lui et assemblant les pièces de manière cohérente »⁹²⁵. Ce faisant, le concept est l'« instrument de cette connaissance opératoire », dans la mesure où il est lui-même « le résultat d'une opération de rassemblement, impliquant des processus d'abstraction et de généralisation, à partir de l'expérience donnée dans la particularité du *hic et nunc* »⁹²⁶. A la déduction de l'idée par la connaissance contemplative, on opposera l'induction du concept par la connaissance opératoire⁹²⁷. Plus encore, si « pour la connaissance contemplative, le réel est sujet absolu », au contraire, « pour la connaissance opératoire, il est toujours objet, au sens premier de “ce qui est posé devant”, comme une pièce de bois est posée sur un établi, attendant son incorporation à l'ensemble en voie de construction »⁹²⁸. Même si dans l'ordre de l'expérience courante, le réel semble précéder le concept qu'il aurait alors à unifier, dans l'ordre conceptuel, « il la suit selon la connaissance réelle, puisque cette connaissance ne saisit le réel que lorsqu'elle l'a reconstruit par la manipulation des éléments »⁹²⁹. En ce sens, le concept est élaboré à la fois pour rendre intelligible un réel qui se présente de manière fragmentaire et pour concevoir objectivement un nouveau réel de manière cohérente. Par conséquent, en considérant l'interface comme concept, cela permet d'une part, d'unifier et de rendre cohérent la multiplicité et la diversité des interfaces données séparément les unes des autres sous quelque forme que ce soit, et d'autre part, d'en concevoir de nouvelles, et ainsi d'étendre la réalité des interfaces.

⁹²⁴ *Id.*

⁹²⁵ *Ibid.*, p. 235.

⁹²⁶ *Id.*

⁹²⁷ « L'opération technique fournit le paradigme d'une pensée essentiellement inductive, tandis que la contemplation religieuse fournit le modèle d'une pensée théorique déductive » (*Ibid.*, p. 233).

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 235 ; de même, « le réel à connaître est au bout de l'effort de connaissance, il n'est pas une masse donnée d'emblée en sa totalité ; faite d'éléments puisqu'elle est connaissable comme combinaison d'éléments, cette réalité est essentiellement objet » (*Ibid.*, p. 233).

⁹²⁹ G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 235.

Ainsi, soutenir que la philosophie a pour objet le concept d'interface conduit d'une part à l'idée selon laquelle ce concept est construit de manière inductive, et d'autre part qu'il a une double fonction : rendre intelligible le réel déjà existant et concevoir un réel possiblement existant. Cette approche conceptuelle de l'interface n'est pas cependant pas sans complexité, puisque, comme nous avons déjà eu l'occasion de le signaler, d'autres disciplines ont également recours au concept d'interface. Ce faisant, il s'agira dans un premier temps de clarifier et de distinguer le positionnement de l'entreprise philosophique vis-à-vis de ces autres disciplines, c'est-à-dire de préciser la spécificité de la démarche conceptuelle philosophique. Selon nous, la philosophie ne sera pas une énième discipline parmi d'autres qui proposera une énième définition du concept d'interface, puisqu'elle se situera *entre* celles-ci, à leur limite. Par la suite, nous exposerons deux approches philosophiques qui conceptualisent l'interface, selon le mode de l'enquête ou celui de la généalogie.

3.2.2.1. Philosophie à la limite

Selon Michel Foucault, commentant l'évènement l'*Aufklärung* du XVIII^e siècle, explique que l'*éthos*⁹³⁰ philosophique de la modernité se caractérise comme « une *attitude limite* »⁹³¹. Celle-ci ne désigne pas un « comportement de rejet », mais consiste plutôt à « échapper à l'alternative du dehors et du dedans »⁹³². Autrement dit, la philosophie n'a à se positionner ni à l'extérieur, c'est-à-dire sans relation avec les disciplines, ni à l'intérieur, c'est-à-dire dans le strict espace délimité par chacune de ces mêmes disciplines. *Entre* dedans et dehors, Foucault propose une troisième alternative, à savoir être « aux frontières »⁹³³. La philosophie doit se situer aux limites de ces disciplines, c'est-à-dire être ni en dehors, ni au-dedans de celles-ci, mais à leurs limites⁹³⁴. Si cette réflexion rappelle explicitement la critique kantienne en tant qu'elle porte sur les limites notamment de la connaissance, Foucault entend cependant se distinguer de celle-ci en la retournant de manière positive. Il ne s'agit plus « de

⁹³⁰ « En me référant au texte de Kant, je me demande si on ne peut pas envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période de l'histoire. Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *éthos* » (M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? "What is Enlightenment ? (Qu'est-ce que les Lumières ?)", in Rabinow (P.), éd. The Foucault Reader, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50 », *op. cit.*, p. 1387).

⁹³¹ *Ibid.*, p. 1393.

⁹³² *Id.*

⁹³³ *Id.*

⁹³⁴ « La critique, c'est bien l'analyse des limites et la réflexion sur elles » (*Id.*).

savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir » à la manière de Kant, mais plutôt de se demander, « dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires »⁹³⁵. En d'autres termes, à la limite qui inclut dedans ou qui exclut dehors, Foucault propose de placer la philosophie à la limite, dans cet *entre* qui n'est ni dedans, ni dehors, mais qui assure le passage ou le « franchissement » du dedans au dehors et inversement⁹³⁶. A la critique kantienne limitative et négative, Foucault substitue ainsi une conception critique « pratique » et « positive » de la philosophie dans la mesure où la limite est désormais franchissable. La philosophie n'est donc plus ni circonscrite par des limites dans lesquelles elle serait enfermée, ni extérieure à toute limite, mais *à la limite*, c'est-à-dire selon son étymologie latine (*limes*) sur le chemin ou le sentier qui tout à la fois sépare deux domaines et les relie en assurant leur communication. Sous ces conditions, l'*éthos* philosophique se caractérise non pas « comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s'accumule », mais comme « une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois, analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible »⁹³⁷. Par conséquent, penser une philosophie de l'interface implique donc de situer la philosophie *à la limite* des disciplines, sans être ni à l'extérieur ou à l'intérieur de celles-ci, mais *entre* celles-ci.

Or, ce positionnement limite de la philosophie a pour conséquence que celle-ci n'est plus pour objet « la recherche de structures formelles qui ont valeur universelle », mais une « enquête historique à travers les événements qui nous ont amenés à nous constituer à nous reconnaître comme sujets de ce que nous faisons, pensons et disons »⁹³⁸. En ce sens, la philosophie se veut « enquête »⁹³⁹, et en tant qu'enquête, elle est alors, à la manière d'une enquête policière, une recherche méthodique qui repose sur le questionnement et le recueillement de témoignages et de faits présents, et qui vise à connaître ce que nous sommes actuellement. Mais, plus encore, cette enquête est dite « historique » dans la mesure

⁹³⁵ *Id.*

⁹³⁶ « Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible » (*Id.*).

⁹³⁷ *Ibid.*, p. 1396.

⁹³⁸ *Ibid.*, p. 1393.

⁹³⁹ Selon le *Dictionnaire historique de la langue française*, « enquête » est issu du latin *inquaesita*, participe passé substantivé au féminin de *inquærere*, lui-même issu du latin classique *inquiere* « rechercher, interroger », verbe composé de in- et de *quaerere* « chercher » (*Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, p. 1239, entrée « enquérir » et « enquête »).

où il ne s'agit pas seulement de se limiter au présent, mais également de l'étendre au passé. Cette enquête historique permet ainsi de rendre compte de ce qui fait que la philosophie est ce qu'elle est actuellement. Or, selon Foucault, cette enquête se distingue de la critique kantienne, car elle « n'est pas transcendantale, et n'a pas pour fin de rendre possible une métaphysique »⁹⁴⁰. Autrement dit, en plaçant la philosophie aux limites, celle-ci se fait enquête sans qu'elle ait pour finalité d'élaborer une métaphysique, abstraite toute condition factuelle historique. Il suit de là qu'une philosophie de l'interface ne se limite pas au savoir disciplinaire présent, mais remonte à l'ensemble des événements qui ont conduit à cette conception présente de l'interface. Le concept d'interface n'est qu'un événement dont il s'agit d'en rendre compte, et non en aucune manière d'en élaborer une métaphysique. Que le terme « métaphysique » soit compris en son sens ancien comme connaissance *a priori* des choses en soi, c'est-à-dire des essences, ou qu'il soit compris en son sens kantien comme système des conditions *a priori* de toute expérience, c'est-à-dire comme philosophie transcendantale, dans les deux cas, la philosophie ne se préoccupe ni de ce qui a rendu possible historiquement l'élaboration de cette notion, mais en outre, en se faisant métaphysique, elle occupe une position absolument extérieure (*méta-*) aux disciplines, et non plus à leurs limites. Ainsi, l'enquête philosophique sur la notion d'interface sera dite « historico-critique »⁹⁴¹ à la fois par la prise de conscience du caractère historique de cette notion, et critique par l'outrepassement de ces mêmes limites temporelles et disciplinaires. En ce sens, selon Foucault, ce positionnement de la philosophie « historico-critique doit être aussi une attitude expérimentale », au sens où cela doit « d'un côté ouvrir un domaine d'enquêtes historiques et de l'autre se mettre à l'épreuve de la réalité et de l'actualité »⁹⁴². Loin de tout projet global ou total⁹⁴³, cette enquête ne pourra en aucune manière « nous donner accès à la connaissance complète et définitive de ce qui peut constituer nos limites historiques »⁹⁴⁴. Sous ces conditions, l'expérience théorique et pratique des limites et de leur franchissement est « toujours elle-même limitée, déterminée et donc à recommencer »⁹⁴⁵. Concevoir une philosophie de l'interface comme enquête permet certes d'être aux limites des disciplines, mais est toujours limitée, impossible à

⁹⁴⁰ M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? "What is Enlightenment ? (Qu'est-ce que les Lumières ?)", in Rabinow (P.), éd. *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50 », *op. cit.*, p. 1393.

⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 1396.

⁹⁴² *Ibid.*, p. 1393.

⁹⁴³ « C'est dire que cette ontologie historique de nous-mêmes doit se détourner de tous ces projets qui prétendent être globaux et radicaux » (*Ibid.*, p. 1393-1394).

⁹⁴⁴ *Ibid.*, p. 1394.

⁹⁴⁵ *Id.*

achever. Plus encore, si l'enquête philosophique sur l'interface n'a pas pour finalité d'élaborer une métaphysique de l'interface, alors selon Michel Foucault, celle-ci est « généalogique dans sa finalité » et « archéologique dans sa méthode »⁹⁴⁶. L'enquête est dite « archéologique – et non pas transcendante – en ce sens qu'elle ne cherchera pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible ; mais à traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'évènements historiques »⁹⁴⁷. Elle est dite « généalogique en ce sens qu'elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes ce qu'il nous est impossible de faire ou de connaître ; mais elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons »⁹⁴⁸. Par conséquent, à la suite de Foucault, en concevant la philosophie du concept d'interface *à la limite*, c'est-à-dire ni à l'extérieur ni à l'intérieur des disciplines, il se dessine deux types d'approche philosophique : soit une *enquête* au sens large sur le concept d'interface, soit une *généalogie*⁹⁴⁹ qui plonge dans l'histoire du concept d'interface. Nous exposerons alors dans un premier temps le projet d'une enquête philosophique du concept d'interface, puis, dans un second temps, celui d'une généalogie de ce même concept.

3.2.2.2. Enquête philosophique sur l'interface

Le projet d'une *enquête* sur l'interface a déjà été réalisé par Gérard Chazal. Partant du postulat que « toute interrogation philosophique finit par conduire est probablement celle du sens »⁹⁵⁰, alors le sens est la « quête » de la philosophie⁹⁵¹. Considérant que « le sens s'oppose au chaos, comme l'ordre au

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 1393.

⁹⁴⁷ *Id.*

⁹⁴⁸ *Id.*

⁹⁴⁹ Nous privilégions le terme de « généalogie » à celui d'« archéologie », notamment comme nous y encourage Foucault quant à son projet d'une « ontologie historique » : « il y a trois domaines de généalogies possibles. D'abord, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité qui nous permet de nous constituer en sujets de connaissance ; ensuite, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapport à un champ du pouvoir où nous nous constitutions en sujets en train d'agir sur les autres ; enfin, une ontologie historique de nos rapports à la morale qui nous permet de nous constituer en agents éthiques. Donc, trois axes sont possibles pour une généalogie » (M. FOUCAULT, « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » dans *Dits et écrits Tome 2. 1976-1988* », s. d., p. 1212).

⁹⁵⁰ G. CHAZAL, *Interfaces, op. cit.*, p. 9.

⁹⁵¹ « Immédiatement le sens n'est pas l'objet d'une quête ; il est donné primitivement comme une évidence immédiate. C'est, en un second temps, cette évidence que le philosophe s'emploie à questionner comme si elle

désordre », alors il est la forme⁹⁵². Qu'il soit « la forme physique [des choses] à travers laquelle nous les saisissons » ou celle « que nous leur donnons par notre activité informante »⁹⁵³, la philosophie doit alors être « une enquête sur les différentes manifestations de la forme à travers les sciences et les techniques »⁹⁵⁴. Or, ce qui assure la transition du sens et donc des formes n'est autre que l'interface, en sorte qu'elle désigne « tout ce qui assure la communication informante, la migration des formes »⁹⁵⁵. Même si Chazal reconnaît explicitement que le terme « interface » provient initialement de la technique en désignant « tout dispositif, logiciel ou matériel, qui assure le transfert de l'information d'une partie d'un système à une autre partie ou d'un système à un autre »⁹⁵⁶, il décide de le « généraliser »⁹⁵⁷ pour mettre à jour « le seul *point commun* à ces intermédiaires », à savoir qu'« ils assurent des liaisons qui permettent aux formes de transiter et à des touts de se constituer »⁹⁵⁸. Or, comme il le précise immédiatement, « leur généralité comme leur omniprésence font qu'ils méritent que l'on s'arrête sur eux et que l'on débuse peut-être sous leur diversité *quelque commune nature* »⁹⁵⁹. Autrement dit, il s'agit bien pour Chazal de dessiner le contour définitionnel du concept d'interface, « point commun » ou « commune nature » à tous ces intermédiaires. Ainsi,

voilait, dès lors qu'on s'est posé une fois la question, un irritant mystère. C'est alors seulement que la quête commence » (*Id.*).

⁹⁵² Comme il l'écrit dans sa conclusion, « nous ne voudrions pas oublier ce qui fut le point de départ de ce travail et que nous rappelions dans l'introduction, à savoir participer à l'élaboration d'une philosophie de la forme » (*Ibid.*, p. 268).

⁹⁵³ *Ibid.*, p. 9. Chazal reconnaît explicitement sa filiation avec la pensée hylémorphique d'Aristote qu'il ne fait que complexifier avec l'apport des nouvelles connaissances relatives aux sciences et techniques : « Ne nous en cachons pas, il y a bien dans notre démarche un écho des thèses d'Aristote, on pourrait avoir plus mauvais maître. Cependant il ne s'agit pas de revenir purement et simplement à Aristote. Entre les intuitions aristotéliennes bâtissant le concept de cause formelle et l'utilisation qui peut être faite aujourd'hui de la notion de forme, il y a toute la sédimentation des connaissances des choses et de leur maîtrise, la laborieuse histoire des sciences et des techniques, faites de maints renversements et révolutions, toute la vie des théories. (...) Ainsi, la lecture d'Aristote pratiquée sur ce mode, en intégrant des acquis de la science, conduit à privilégier l'hylémorphisme, c'est-à-dire l'immanence des formes à une matérialité qui les contraint autant qu'elles la travaillent » (*Ibid.*, p. 10-11).

⁹⁵⁴ G. CHAZAL, *Interfaces, op. cit.*, p. 11.

⁹⁵⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁹⁵⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁹⁵⁷ « Nous avons conscience par cette généralisation d'ouvrir un champ d'investigation immense » (*Ibid.*, p. 13).

⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 14 ; nous soulignons.

⁹⁵⁹ *Id.* ; nous soulignons.

l'« enquête »⁹⁶⁰ consistera à « regrouper sous le terme *d'interface* des faits multiples et divers allant de notre propre corps instrumentalisé et représenté jusqu'aux machines de toutes sortes en passant par les signes, les symboles et les outils »⁹⁶¹. Il ne s'agit en aucun cas de proposer une quelconque essence éternelle et immuable, puisqu'au contraire l'enquête philosophique vise précisément à remettre en cause tout projet de cet ordre. De manière cohérente, il ne s'agit pas d'attendre de cette enquête une vérité absolument évidente, puisque « la philosophie supporte mal, comme tout savoir d'ailleurs, que l'on s'arrête et s'installe en quelques définitives certitudes »⁹⁶².

Ainsi, cette enquête commencera par la première et naturelle interface qu'est la peau⁹⁶³ de notre « corps interface »⁹⁶⁴ pour aller jusqu'à la culture, c'est-à-dire la « médiation culturelle »⁹⁶⁵ en passant progressivement par le langage, la technique ou encore l'économie. Au terme de cette enquête, nous ne pouvons que souscrire à l'idée que la notion d'interface est omniprésente. Non seulement parce que l'homme ne saurait avoir un rapport immédiat et direct avec le monde environnant⁹⁶⁶, en sorte qu'il a nécessairement besoin d'intermédiaires ou de médiations⁹⁶⁷, c'est-à-dire d'interfaces⁹⁶⁸, mais en outre,

⁹⁶⁰ « C'est donc une enquête sur ces intermédiaires que nous entreprenons » (*Id.*).

⁹⁶¹ *Id.*

⁹⁶² *Ibid.*, p. 10.

⁹⁶³ « La première interface dont nous usons, la plus immédiate, c'est biologiquement et culturellement nos sens ouverts sur l'extérieur, notre peau » (*Ibid.*, p. 13 ; également p. 16). Par la suite, il nuancera et complétera cette première formulation : « La peau nue ne peut suffire comme interface entre l'interne et l'externe, elle est encore trop "naturelle" ; il faudra en faire un objet "culturel". Par ses marques propres elle ne peut donner plus que de l'identification. Elle sera donc peinte, tatouée, scarifiée. On y portera couleurs et dessins » (*Ibid.*, p. 21).

⁹⁶⁴ G. CHAZAL, *Interfaces*, *op. cit.*, p. 15. Chazal se revendique explicitement de l'œuvre de François Dagognet (*Ibid.*, p. 57-61), notamment F. DAGOGNET, *Faces, surfaces, interfaces*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1982 ; F. DAGOGNET, *La peau découverte*, *op. cit.*

⁹⁶⁵ G. CHAZAL, *Interfaces*, *op. cit.*, p. 216.

⁹⁶⁶ « Parce qu'en même temps nous appartenons et n'appartenons pas au monde naturel, l'interface est une nécessité. Elle est nécessaire à la survie de notre espèce qui, contrairement aux espèces animales, ne peut jamais coïncider pleinement ni avec son milieu ni avec soi. Notre présence aux choses et aux autres n'est jamais immédiate et directe, nous avons sans cesse besoin d'intermédiaires. Nous ne vivons pas plongés dans notre milieu mais nous devons nous en rendre maîtres, à la fois le distinguer comme quelque chose d'autre et le faire nôtre, le plier à notre usage » (*Ibid.*, p. 13-14).

⁹⁶⁷ Il convient de signaler que Chazal voit en son travail une thèse communément partagée avec la médiologie française de Régis Debray en insistant comme lui sur la médiation constitutive de l'existence humaine. Toutefois, parce que son entreprise est philosophique, notamment en participant à l'élaboration d'une « philosophie de la forme », elle ne saurait être confondue avec l'analyse historique des médiations de la médiologie : « Nous avons parfaitement conscience de défendre ainsi une thèse proche de celle que défend la médiologie fondée par Régis Debray, toutefois nous savons que notre travail demeure aux marges de cette discipline et nous n'avons pas la

dès lors qu'il est question de sens, et donc de forme, alors la notion d'interface est nécessairement requise. L'enquête n'a alors d'autre fonction que de vérifier, de manière quasiment encyclopédique, par une accumulation d'analyse *des interfaces* que la notion *d'interface* est adéquate et pertinente pour penser toute la réalité du monde humain et non-humain. Cependant, cette enquête n'a pas pour fonction de nier les possibles « déviations » de l'interface, « soit qu'elle absorbe l'un des termes qu'elle met en relation ou les deux, soit qu'elle s'épuise dans une impossible communication »⁹⁶⁹. Autrement dit, cette enquête ne doit pas cacher les échecs de l'interface, et qu'en ce sens, comme le souligne Chazal, « il reste à faire une tératologie de l'interface »⁹⁷⁰. Il reste qu'en libérant la notion d'interface de l'objet technique, l'enquête proposée notamment par Chazal permet de donner à l'interface un degré suffisant d'abstraction pour lui assurer une dimension conceptuelle fondamentale, voire d'esquisser une morale⁹⁷¹.

Cependant, cette enquête sur les interfaces, aussi riche soit-elle, contient des manques que Chazal reconnaît volontiers et explicitement. Comme il l'écrira ultérieurement et rétrospectivement sur cette entreprise, « nous avons exploré un large territoire, de l'art à l'industrie, de la monnaie à la littérature. Peut-être trop large et on ne manquera pas de nous rappeler qu'à trop vouloir étreindre on embrasse mal »⁹⁷². Autrement dit, si la démarche d'enquête a le mérite de s'efforcer d'appréhender toutes les formes d'interface, sans se limiter à un seul type, elle souffre cependant d'un triple défaut. D'une part, l'enquête philosophique gagne en généralité ce qu'elle perd en particularité, voire singularité. Alors que la théorie des *media* se limite à l'étude historique des interfaces dans le détail, postulant un arrière-plan conceptuel, l'enquête philosophique justifie cet arrière-plan conceptuel par une accumulation d'analyses qui n'ont d'autres finalités que de confirmer l'extension, la pertinence et l'éloge de la

prétention de faire de la médiologie » (*Ibid.*, n. 1, p. 268).

⁹⁶⁸ « Nous ne croyons guère à la possibilité d'une présence immédiate d'une conscience individuelle au monde ou aux autres puisque chaque fois que nous avons évoqué ou invoqué une telle présence, nous l'avons trouvée accompagnée par un dispositif interfaciel, une médiation » (*Ibid.*, p. 269).

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 268.

⁹⁷⁰ *Id.*

⁹⁷¹ « Par ailleurs à faire l'éloge des intermédiaires nous sommes inévitablement conduits à agir de telle sorte que se trouve favorisé tout ce qui assure et développe les communications, à travailler pour renforcer les liens et affaiblir les obstacles et les entraves. Déterminer concrètement comment et par quelles interfaces une tâche peut être menée dépasse aussi le cadre de ce travail mais nous invite à orienter notre réflexion vers les questions morales, c'est-à-dire évidemment les questions les plus importantes et les plus sérieuses de la philosophie » (*Ibid.*, p. 270).

⁹⁷² G. CHAZAL, *Les médiations théoriques*, Seyssel, Champ Vallon Editions, 2004, p. 6.

notion d'interface. D'autre part, comme toute démarche généraliste, elle souffre d'exceptions, au premier chef, les interfaces dites théoriques⁹⁷³. Ainsi, Chazal reconnaît avoir laissé de côté « le plus critique des intermédiaires, celui qui occupe les philosophes depuis les premiers pas helléniques de la philosophie, et particulièrement ceux des philosophes qui s'emploient à comprendre les valeurs, la finalité et la logique des sciences ou plus largement du complexe des sciences et des techniques »⁹⁷⁴. Ainsi penser les interfaces théoriques signifie d'enquêter sur les intermédiaires « regroupant à la fois des théories scientifiques, des hypothèses, des processus expérimentaux, des organisations conceptuelles »⁹⁷⁵ en vue d'en dégager leur fonctionnement. Ainsi, considérer les théories scientifiques comme des interfaces permet de s'écarter de tout modèle dualiste⁹⁷⁶ où le savant serait tel un sujet face à un objet qui en serait le monde, et dont la connaissance ne serait possible que grâce à la théorie se glissant entre les deux. Or, selon Chazal, « les théories scientifiques ne sont pas un simple lien entre le monde et un sujet humain, individuel ou collectif, mais un chemin parmi des milliers d'autres qui tissent l'univers dans lequel nous vivons »⁹⁷⁷. En ce sens, la thèse de Chazal s'écarte d'un énoncé scientifique pour avoir une prétention philosophique⁹⁷⁸. Mais parce que la démarche relève d'une enquête alors, d'une part, cette hypothèse philosophique, voire métaphysique ne procède que par

⁹⁷³ « Il reste à explorer une interface particulièrement importante, un intermédiaire capital, celui-là même qui se trouve en œuvre dans notre travail : l'interface théorique. (...) Prendre en compte cet intermédiaire suppose l'étude épistémologique de la nature et du rôle des mathématiques, de la formation des théories physiques et biologiques, de l'histoire de la philosophie et ainsi de suite. Le chantier est si vaste qu'il ne pouvait pas être ouvert dans le cadre de ce travail et en appelle un autre » (G. CHAZAL, *Interfaces, op. cit.*, p. 270).

⁹⁷⁴ G. CHAZAL, *Les médiations théoriques, op. cit.*, p. 6.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁹⁷⁶ « Cette notion d'intermédiaire théorique ou d'interface pourrait être interprétée de manière dualiste. Il y aurait d'un côté le monde plus ou moins connu et inconnu et de l'autre l'esprit du savant qui cherche à en construire une image adéquate ou fidèle ; la théorie se glissant entre les deux. Ce n'est évidemment pas notre thèse et nous devons, dès cette introduction, lever l'ambiguïté que ce terme d'interface pourrait comporter » (*Ibid.*, p. 9).

⁹⁷⁷ *Id.*

⁹⁷⁸ « En disant cela nous sortons probablement et même certainement d'une approche strictement scientifique et nous émettons une hypothèse que l'on pourra qualifier de philosophique, voire de métaphysique » (*Id.*). Le projet philosophique de Chazal est d'autant plus souligné lorsqu'il décide de rapprocher sa conception de l'interface de celle de la nature de Spinoza : « S'il fallait, pour expliquer l'existence même des connaissances, absolument poser un dédoublement ou une dualité, disons que celle qui nous conviendrait le mieux ou tout du moins qui concorderait le mieux avec la notion d'interface théorique que nous allons tenter d'illustrer, serait la distinction spinoziste entre *natura naturans* et *natura naturata*. Pour dire les choses autrement, on peut concevoir les théories et techniques humaines comme un des moyens par lesquels se poursuit la *natura naturans*. Les interfaces théoriques sont alors comme des intermédiaires internes et dynamiques de cette *natura naturans* » (*Ibid.*, p. 10).

induction que les différentes analyses ne serviront qu'à illustrer et non à démontrer⁹⁷⁹, et d'autre part, elle ne concerne uniquement qu'un type particulier d'interfaces, celles théoriques. Enfin, l'enquête sur les interfaces laisse en suspens le sens même de la philosophie, c'est-à-dire ce qui se joue de philosophique dans cette enquête. Puisque son enquête sur les interfaces théoriques s'appuie sur l'usage de ces mêmes interfaces au sein de ces disciplines, alors le philosophe-enquêteur se trouve devant un dilemme : soit il se perd dans le « morcellement » indéfini des disciplines et sous-disciplines, manquant alors d'élaborer une « perspective plus globale qui (...) donnerait un sens »⁹⁸⁰ ; soit il passe « par le biais de grandes questions transversales » comme celles de la causalité, de la finalité, du déterminisme, etc., qui pourraient être l'objet de recherches « pluridisciplinaires »⁹⁸¹ pour redonner un sens global face au morcellement disciplinaire, mais son enquête souffrirait à la fois d'une transversalité toute relative et d'analyses trop superficielles ou trop abstraites, selon le point de vue scientifique ou philosophique adopté. La solution méthodologique d'organiser son enquête selon quatre grands axes traditionnels (la géométrie, la physique, le calcul et les sciences de la vie et de la terre) relève autant de l'arbitraire que de la tradition⁹⁸². Si les théories scientifiques sont, selon sa thèse, des interfaces alors « elles permettent de clore les disciplines sur elles-mêmes tout en assurant les plus larges communications transdisciplinaires »⁹⁸³. Certes ces « enclosures » ne sont « ni définitives ni figées », en raison de leur caractère « dynamique »⁹⁸⁴, mais ces interfaces ne concernent que les disciplines scientifiques et non la philosophie elle-même. Autrement dit, si la philosophie a pour objet privilégié le sens, et si le sens passe par des interfaces, l'enquête de Chazal, parce qu'elle est une enquête, manque le sens même de la philosophie.

Concernant ce dernier aspect, nous pouvons cependant évoquer la position de Michel Bitbol qui conçoit « la philosophie des sciences comme interface »⁹⁸⁵ entre la science et la société. Selon lui, d'un côté « il traduit en règles et en idéaux thématiques la demande sociale diffuse qui atteint les

⁹⁷⁹ « C'est ce que nous voudrions non pas démontrer scientifiquement dans ce qui suit mais modestement illustrer » (G. CHAZAL, *Les médiations théoriques*, op. cit., p. 9 ; nous soulignons).

⁹⁸⁰ *Ibid.*, p. 11.

⁹⁸¹ *Id.*

⁹⁸² « Nous sentons bien qu'il y a dans ce choix quelque chose qui tient de l'arbitraire et de la tradition » (*Id.*).

⁹⁸³ *Ibid.*, p. 249.

⁹⁸⁴ *Id.*

⁹⁸⁵ M. BITBOL, « La philosophie des sciences comme interface », *Rue Descartes*, n° 41, 1^{er} septembre 2003, p. 19-29.

communautés scientifiques », de l'autre côté, « il transmet à la société, après filtrage par sa grille d'analyses, ce qu'il pense être la leçon des sciences au sujet de la dérive des concepts de la nature, de la place de l'homme dans cette nature, et de la capacité que manifeste l'homme à rétroagir sur sa propre nature »⁹⁸⁶. La philosophie des sciences fait office d'interface dans la mesure où, d'une part, elle résiste aux « pressions contradictoires » de la science et de la société, et d'autre part, elle est « interprète », « passeur », « opérateur de traduction », « *relais dynamique* apte à enrichir de ses initiatives le processus d'échange entre sciences et société »⁹⁸⁷. Selon Bitbol, cette position d'interface de la philosophie trouve sa principale origine au XVI^e-XVII^e siècle, où le philosophe, et plus encore le philosophe des sciences, élabore un « discours-tampon »⁹⁸⁸ entre les discours issus de la science et ceux issus de la révélation religieuse. La philosophie des sciences occupe une position d'interface dans la mesure où elle est « à la frontière agissante entre les nécessités d'un horizon de cohésion sociale et la dialectique de spéculation et d'exploration expérimentale que mobilisent les sciences »⁹⁸⁹. Cependant, si cette thèse a le mérite d'énoncer le sens de la philosophie des sciences, et peut-être par extension celui de la philosophie en général, en lui conférant le statut d'interface, il manque cependant de proposer une définition conceptuelle du terme « interface ». Parce que ce dernier n'est pas l'objet d'une conceptualisation explicite et rigoureuse, il devient un terme à l'usage vague et indéfini. Par conséquent, *a contrario* de Chazal qui manque de s'interroger sur le sens de la philosophie, Bitbol formule certes une réponse, bien que partielle, quant à celui-ci. Reste que dans les deux cas, le concept d'interface pour des raisons différentes fait défaut, fragilisant en retour les propositions de deux philosophes.

Au terme de cette analyse de l'approche sur le mode de l'enquête, nous sommes en mesure de soutenir plusieurs points. Tout d'abord, si l'enquête permet d'ouvrir les « enclosures » disciplinaires, et partant de proposer une définition abstraite de l'interface, il reste que cette abstraction ne procède que par induction, et est ce faisant toujours soumise au risque d'une exception particulière, conditionnée qu'elle est par l'origine de ses analyses. Ensuite, bien que l'enquête comme méthode de la philosophie acte d'une actualité, elle manque cependant d'interroger le sens même de la philosophie, en sorte que

⁹⁸⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁹⁸⁷ *Id.*

⁹⁸⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁸⁹ *Id.* Sous forme de conclusion, Bitbol écrira de manière synthétique : « *la philosophie des sciences est la discipline du rapport réciproque qu'entretiennent les connaissances scientifiques avec les idéaux collectifs de l'homme* » (*Id.*).

l'interface n'est qu'un objet parmi d'autres de la philosophie. L'*enquête* ne saurait donc être pleinement satisfaisante pour constituer une philosophie de l'interface, et il est alors nécessaire d'étudier désormais l'approche *généalogique*.

3.2.2.3. La généalogie épistémologique du terme « interface »

Plus encore, un détour par l'histoire du terme permet tout à la fois de comprendre les usages actuels de celui-ci, ainsi qu'à rendre compte de l'impossibilité à arrêter philosophiquement une définition unique de ce terme. Or, historiquement et sémantiquement, non seulement le terme « interface » n'a pas toujours existé, mais en outre il a évolué du point de vue de sa signification. Ainsi, nous commencerons par montrer que « interface » était d'abord employé en tant qu'adjectif pour désigner l'angle interfacial (*interfacial angle*), à partir des travaux issus de la cristallographie du XVIII^e siècle. Par la suite, le terme est devenu un substantif (*an interface/une interface*) qui trouve son origine dans la langue anglaise et les travaux en dynamique des fluides du XIX^e siècle. Enfin, avec le développement des technologies de la communication, essentiellement à partir du XX^e siècle, celui-ci est devenu un verbe (*to interface/interfacer*) qui permet ainsi de s'appliquer à une multitude de cas.

Ainsi, la première occurrence du mot « interface » apparaît dans le champ de la cristallographie, non pas en tant que substantif mais en tant qu'adjectif anglicisé, *interfacial*, pour qualifier la nature de l'angle *entre les deux faces* d'un cristal. Cet adjectif a été forgé au XVIII^e siècle dans le champ de la minéralogie, et plus précisément de la cristallographie, qui avait le projet de distinguer les cristaux entre eux par une classification⁹⁹⁰. Si certains procédaient par couleurs, le premier qui proposa une classification plus rationnelle fut le géologue, anatomiste et évêque danois Nicolas Stenon⁹⁹¹, qui en 1669 publia *De solido intra solidum naturaliter contento* où il s'aperçut, à partir du cas particulier du quartz, que certains angles demeuraient constants, malgré des faces inégales, donnant ainsi naissance à ce qui allait devenir un siècle plus tard, la *Loi de Stenon*. Quelques années plus tard, le mathématicien et chimiste italien Domenico Guglielmini⁹⁹² étendit l'observation de son prédécesseur dans son ouvrage *Riflessioni filosofiche dedotte dalle figure de Sali* de 1688. Bien qu'il fût plus avancé que

⁹⁹⁰ G. FERREY, « Une (brève) histoire de la cristallographie », *L'Actualité chimique*, n° 387-388-389, octobre 2014, p. 29-40, B. MAITTE, *Histoire des cristaux*, Paris, Hermann, 2014.

⁹⁹¹ Nom latinisé de Niels Stensen.

⁹⁹² R. HOOYKAAS, « Domenico Guglielmini et le développement de la cristallographie », dans *Selected Studies in History of Science*, Acta Universitatis Conimbrigensis, Coimbre, UC Biblioteca Geral 1, 1983, p. 335-364.

Nicolas Stenon en raison de son usage du microscope, son observation de la loi reste limitée aux seules faces dites fondamentales des cristaux et aux substances relativement pures. Cette remarque est étendue et fondée au siècle suivant, en 1783 par Jean-Baptiste Romé de l'Isle dans son ouvrage *Cristallographie*, au moyen du goniomètre⁹⁹³, instrument inventé la même époque par son assistant Arnould Carangeot, utilisé pour la mesure de plus de 5000 cristaux. Il formule ce qu'on a désormais coutume d'appeler, *La loi de la constance des angles interfaciaux* qui s'énonce de la manière suivante : « les faces d'un cristal peuvent varier dans leurs dimensions relatives, mais l'inclinaison respective de ces mêmes faces est invariable et constante dans chaque espèce »⁹⁹⁴. Autrement dit, quelles que soient les dimensions relatives de deux faces déterminées d'un même cristal, elles présentent toujours entre elles le même angle dièdre⁹⁹⁵, à savoir un angle constant à 120°. Par conséquent, avant le substantif « interface », il y a d'abord l'adjectif « interfacial », dont l'usage est strictement limité au champ de la cristallographie.

Ce n'est qu'un siècle plus tard, que le substantif « *interface* » sera forgé au XIX^e siècle dans le champ disciplinaire de la dynamique des fluides⁹⁹⁶. Selon Branden Hookway⁹⁹⁷ le terme est né sous la plume du physicien James Thomson dans une note intitulée *Notes and queries – On Gases, Liquids, Fluids* du 10 mai 1869⁹⁹⁸. C'est dans le contexte d'une conversation avec le Docteur Andrews et d'une

⁹⁹³ Le goniomètre est un instrument destiné à la mesure des angles.

⁹⁹⁴ J. B. L. DE ROME DE L'ISLE, *Cristallographie ou description des formes propres à tous les corps du règne minéral*, Paris, de l'Imprimerie de Monsieur, 1783, vol. Tome Premier, p. 93. Pour de plus amples précisions, nous renvoyons à R. HOOYKAAS, « Domenico Guglielmini et le développement de la cristallographie », *op. cit.*

⁹⁹⁵ L'angle dièdre est l'angle entre deux plans.

⁹⁹⁶ « La mécanique est la plus ancienne des sciences physiques qui traite du mouvement des corps à l'état stationnaire ou non, soumis à des forces extérieures. Le domaine de la mécanique qui s'intéresse au corps au repos est appelé la statique alors que celui qui traite des corps en mouvement est appelé la dynamique. La sous-catégorie mécanique des fluides est définie comme la science qui s'intéresse au comportement des fluides au repos (*la statique des fluides*) ou en mouvement (*la dynamique des fluides*), ainsi qu'aux interactions des fluides aux interfaces avec des solides ou d'autres fluides » (Y. A. CENGEL et J. M. CIBBALA, *Mécanique des fluides*, A. Chagnes *et al.* (trad.), 2e éd., Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, 2017, p. 2).

⁹⁹⁷ B. HOOKWAY, *Interface*, *op. cit.*, p. 59. Nous suivons en cela Branden Hookway, même si Peter Schaefer signale qu'il revient à son frère William Thomson, connu aussi comme Lord Kelvin, d'avoir rendu public ce terme dans un article intitulé « Kinetic Theory of the Dissipation of Energy » publié dans la revue *Nature* en 1874. Sur ce point, P. SCHAEFER, « Interface. History of a Concept, 1868-1888 », *op. cit.*, p. 165.

⁹⁹⁸ J. THOMSON, *Collected papers in physics and engineering*, S. J. Larmor et J. Thomson (éd.), Cambridge University Press, Cambridge, Joseph Larmor and James Thomson, 1912. Le terme sera par la suite employé en 1876 dans un article intitulé *Improved investigations on the flows of water through orifices with objections to the modes of treatment commonly adopted* (J. THOMSON, « Improved Investigations on the Flow of Water through Orifices with

réflexion sur les fluides⁹⁹⁹ que le terme « interface » émerge. Il désigne alors une zone qui définit et sépare un fluide de ce avec quoi il entre contact. Il n'y a pas d'interface en soi, mais seulement à la condition qu'une rencontre entre un fluide et autre chose que lui-même ait lieu. L'interface n'existe pas avant cette rencontre et n'émerge que de cette rencontre, en sorte qu'elle peut tout aussi bien cesser d'être ou être déformée en fonction de ceux-ci. Dotée d'une existence contingente et dynamique, car en équilibre instable, l'interface est autant formée par la rencontre d'un fluide qu'elle est ce qui forme ce même fluide. Ainsi, l'émergence de l'interface se reconnaît par les effets qu'elle produit sur le même fluide. Alors qu'un solide a une forme déterminée, puisqu'au niveau moléculaire, ses molécules sont ordonnées et compactes en raison des forces de cohésion importantes, dans le cas d'un fluide, qu'il soit liquide ou gazeux, celui-ci est sans forme propre, en raison de la faiblesse des forces de cohésion qui s'applique sur les molécules, lui permettant de s'écouler en tous sens. Ainsi, le fluide est particulièrement déformable sous l'action d'une force extérieure qui lui oppose une résistance particulière, qui peut être jouée soit par un solide soit par un autre fluide, et qui lui confère alors une forme particulière. Sous ces conditions, la zone de rencontre d'un fluide avec autre chose que lui-même que constitue l'interface produit autant qu'elle définit la viscosité de celui-ci autant que sa fluidité : un fluide est dit visqueux lorsque sa déformation est difficile, notamment à la surface de celui-ci, au contact d'une résistance ; un fluide est dit fluide lorsque sa viscosité est négligeable, sans être nulle. En fonction de l'éloignement plus ou moins important de la zone de contact et donc de résistance, le fluide se verra alors doté soit d'une couche limite de viscosité, c'est-à-dire d'une couche d'écoulement visqueux, soit, par éloignement de cette même zone, une couche de fluidité, c'est-à-dire

Objections to the Modes of Treatment commonly adopted », dans *Collected Papers in Physics and Engineering*, Cambridge University Press, Cambridge, Joseph Larmor and James Thomson, 1912), enfin en 1877 dans *On the jointed prismatic structure in basaltic rocks* (J. THOMSON, « On the Jointed Prismatic Structure in Basaltic Rocks », dans *Collected Papers in Physics and Engineering*, Cambridge University Press, Cambridge, Joseph Larmor and James Thomson, 1912).

⁹⁹⁹ Rappelons que le terme « fluide » désigne un état de la substance. Cette dernière existe à l'état de trois phases ou trois états primaires : solide, liquide ou gazeux. Le terme de fluide ne correspond qu'à la substance en phase liquide ou gazeuse. La différence entre un solide et un fluide « est basée sur la capacité de la dite substance à résister à une contrainte de cisaillement (ou tangentielle) qui tend à modifier sa forme » (Y. A. CENGEL et J. M. CIMBALA, *Mécanique des fluides*, op. cit., p. 2). Ainsi, « un solide peut résister à l'application d'une contrainte de cisaillement en se déformant alors qu'un fluide se déforme de façon continue sous l'influence de cette contrainte, même faible » (*Id.*). La différence entre un solide et un fluide est donc relative aux effets produits par la contrainte, cette dernière étant comprise comme la force par unité de surface et est déterminée par le rapport de la force par l'aire sur laquelle elle agit. Ainsi, lorsqu'une contrainte est de cisaillement comprise comme « composante tangentielle de cette force appliquée sur une surface par unité d'aire » (*Ibid.*, p. 3), alors le solide peut éventuellement cesser de se déformer selon l'angle de déformation de cette contrainte, alors que « le fluide ne s'arrêtera jamais de se déformer, et approchera une certaine vitesse de déformation » (*Ibid.*, p. 2).

une couche d'écoulement fluide. Tel est le premier aspect de l'interface décrit par Thomson : « comme si le fluide possède partout une tendance expansive, de sorte que la pression doit partout être reçue par le fluide d'un côté d'une surface de division (*dividing surface*) (ou comme je l'appelle *interface*) du fluide, ou solide, et de l'autre côté, d'empêcher le fluide indéfiniment, ou pour équilibrer sa force expansive »¹⁰⁰⁰. Comme le résume Branden Hookway, « l'*interface* et le *fluide* se rencontrent dans une auto-définition mutuelle (*mutual self-definition*) »¹⁰⁰¹. De même que l'interface définit en délimitant les fluides qui se rencontrent, de même, elle est à son tour définie et délimitée par ces mêmes fluides. La forme de l'une et l'autre n'est pas alors statique, mais bien dynamique, en sorte que, « prises ensemble, l'interface et le fluide ont été essentiels au XIX^e siècle pour les conceptions de la forme dynamique (*dynamic form*) »¹⁰⁰². Par « forme dynamique », il s'agit moins d'entendre une forme qu'une formation (*forming*), c'est-à-dire un processus actif et dynamique qui est loin d'être stable selon la conception traditionnelle de la forme, et qui implique par conséquent l'idée d'un travail (*work*).

Par la suite, le terme « interface » fut employé dans le cadre des travaux quant à la seconde loi de la thermodynamique¹⁰⁰³. En 1852, William Thomson¹⁰⁰⁴ propose un article qui, à partir de cette seconde loi, déduit d'une part la tendance universelle à la dissipation (*dissipation*) de l'énergie mécanique, d'autre part, que toute restauration (*restoration*) est impossible que cela soit à partir de la matière inanimée ou vivante, enfin et par conséquent, la terre deviendra à terme inhabitable puisque la dissipation de l'énergie est nécessaire et que tout moyen de restauration de l'état initial est impossible. James Clerk Maxwell¹⁰⁰⁵ poursuit la réflexion et s'interroge sur la limite possible de la seconde loi de

¹⁰⁰⁰ J. THOMSON, « Notes and Queries -On Gases, Liquids, Fluids », dans *Collected Papers in Physics and Engineering*, Cambridge University Press, Cambridge, Joseph Larmor and James Thomson, 1912, p. 327 ; notre traduction.

¹⁰⁰¹ B. HOOKWAY, *Interface, op. cit.*, p. 59 ; notre traduction.

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 63 ; notre traduction.

¹⁰⁰³ Dite aussi Second Principe ou Principe de Carnot, du nom de son inventeur Sadi Carnot en 1824 suite à ses réflexions sur le fonctionnement des machines thermique, et qui établit l'irréversibilité des phénomènes physiques, ouvrant la voie à la théorie de l'entropie, énoncée en 1865 par Rudolf Clausius, et qui caractérise le degré de désordre ou de désorganisation d'un système.

¹⁰⁰⁴ W. THOMSON, « On a universal tendency in nature to the dissipation of mechanical energy », *The London, Edinburgh, and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science*, vol. 4, n^o 25, 1^{er} octobre 1852, p. 304-306

¹⁰⁰⁵ Il convient en outre de signaler que Maxwell poursuit le travail de ces prédécesseurs en définissant le fluide relativement à la notion d'interface : « DEFINITION D'UN FLUIDE. - Un fluide est un corps dont les parties contiguës agissent les unes sur les autres avec une pression qui est perpendiculaire à l'interface qui sépare ces

la thermodynamique. Il suggère que celle-ci puisse être limitée *si* nous sommes en mesure d'observer le phénomène à un niveau moléculaire. Pour cela, il pose une expérience de pensée, désormais connue sous le nom du « Démon de Maxwell ». Selon lui, « si nous concevons un être (*being*) dont les facultés sont si aiguës qu'il peut suivre chaque molécule dans son parcours, un tel être, dont les attributs sont encore aussi essentiellement finis que les nôtres, serait capable de faire ce qui nous est actuellement impossible »¹⁰⁰⁶. Plus précisément, si nous imaginons un récipient divisé en deux parties A et B, qui communiquent par un petit trou (*small hole*), avec un être (*being*) qui peut voir les molécules individuellement (*who can see the individual molecules*), et qui ouvre ou ferme ce trou de manière à ne laisser passer que les molécules les plus rapides de A à B, et les plus lentes de B à A, alors cet être, « sans dépense d'énergie » (*without expenditure of work*) va élever la température de B et baisser celle de A, en contradiction avec la seconde loi¹⁰⁰⁷. Ainsi, selon ce scénario hypothétique, le principe d'entropie est remis en cause, même s'il n'est pas observable dans les conditions naturelles. C'est William Thomson qui donnera à cet « être » (*being*), qui sélectionne individuellement les molécules chaudes et froides qui doivent ou non passer dans la partie correspondante, le nom de « démon » (*demon*)¹⁰⁰⁸. Plus encore, c'est dans ce même article que Thomson établit un lien entre le démon et l'interface. En effet, selon lui ce démon est « à la surface, ou l'interface, comme on peut l'appeler avec le professeur James Thomson, séparant la partie chaude de la partie froide de la barre »¹⁰⁰⁹. Par conséquent, le démon fait office d'interface comme l'interface est illustrée par le démon qui sélectionne les molécules qui doivent ou non passer d'une zone à une autre.

Cependant, bien que William Thomson et James Clerk Maxwell aient utilisé en commun le substantif « interface » dans leurs travaux sur la seconde loi de thermodynamique, par la suite, leurs approches ont progressivement divergé, déplaçant alors le champ de l'interface de la thermodynamique vers celui de la télégraphie, et par extension celui de la communication. Alors que l'hypothèse du Démon de Maxwell manque de preuves expérimentales notamment pour justifier l'existence d'*ondes* (*waves*)

parties » (J. C. MAXWELL, *Theory of heat, op. cit.*, p. 95 ; notre traduction).

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 338.

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*, p. 338-339.

¹⁰⁰⁸ « La définition d'un "démon", selon l'utilisation de ce mot par Maxwell, est un être intelligent doté du libre arbitre et d'une organisation tactile et perceptive suffisamment fine pour lui donner la faculté d'observer et d'influencer les molécules individuelles de la matière » (T. WILLIAM (LORD KELVIN), « Kinetic Theory of the Dissipation of Energy », n° 9, 1874, n. *, p.442 ; notre traduction).

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 442 ; notre traduction.

électromagnétiques, William Thomson continue de soutenir que la lumière est comme un fluide, notamment en raison de ses travaux empiriques sur la télégraphie transatlantique¹⁰¹⁰, thèse soutenue en 1884 à l'Université John Hopkins, dans de ce que nous nommons désormais les « Conférences de Baltimore » (*Baltimore lectures*)¹⁰¹¹. Se situant à l'intérieur du paradigme newtonien¹⁰¹² comme de nombreux savants du XIX^e siècle, William Thomson soutient que la lumière requiert une substance qu'il nommera « éther lumineux » (*luminiferous aether* ou *ether*) pour se propager. L'éther¹⁰¹³ est alors une substance physique qui assure la propagation de la lumière. Plus encore, Thomson considère que l'éther fait office d'interface dans la mesure où il se demande : « ne serait-il pas possible, m'a-t-il semblé, que l'éther lumineux des deux côtés de l'interface où se produisent la réfraction et la réflexion, diffère en rigidité et en densité ? »¹⁰¹⁴. En tant qu'interface l'éther a alors de chaque côté des niveaux différents de rigidité et de densité. C'est en raison de ces niveaux, et partant de son statut d'interface, que la propagation de la lumière à travers l'éther s'en trouve modifiée et expliquée. La traversée de l'éther est ainsi spécifiquement et distinctement caractérisée d'autres medium comme l'eau ou l'air. C'est sur fond de ces considérations qu'il applique le concept d'« interface » pour rendre compte de la dégradation du signal dans la télégraphie : la vitesse du signal est conditionnée par

¹⁰¹⁰ Selon Peter Schaefer, lorsqu'il travaillait directement sur la télégraphie transatlantique, il n'avait pas à sa disposition le terme « interface ». Ce n'est qu'à partir des années 1870, une fois le terme inventé par son frère James Thomson, et selon les apports de la théorie du Démon de Maxwell, qu'il l'utilisa pour rendre compte de la propagation de l'énergie ainsi que de sa dégradation (P. SCHAEFER, « Interface. History of a Concept, 1868-1888 », *op. cit.*, p. 171).

¹⁰¹¹ W. T. KELVIN, *Baltimore lectures on molecular dynamics and the wave theory of light*, London, Cambridge University Press, 1904.

¹⁰¹² Il faudra attendre les expériences d'optique d'Albert Abraham Michelson et d'Edward Morley, notamment celle de 1887 dite l'expérience de Michelson-Morley pour mesurer la vitesse de la lumière émise à partir de la Terre dans différentes directions, pour réfuter expérimentalement l'existence de l'éther en soutenant que la vitesse de lumière est constante. Ce n'est qu'avec la théorie de la relativité restreinte développée en 1905 par Einstein qui postule l'équivalence de toutes les lois physiques, y compris celles électromagnétiques, quel que soit le référentiel. Cela conduit à soutenir que la vitesse de la lumière est constante, et que sous cette condition, il n'est plus nécessaire d'avoir recours au concept d'éther.

¹⁰¹³ Il n'est à cet égard pas anodin de rappeler que si l'origine de l'éther date de l'antiquité (P. BOYANCE, « Note sur l'éther chez les Pythagoriciens, Platon et Aristote », *Revue des Études Grecques*, vol. 80, n° 379, 1967, p. 202-209), d'abord en tant que divinité, puis en tant que 5^e élément, le plus noble car n'existant que dans la sphère céleste, par la suite il sera repris à différentes époques, jusqu'à celle contemporaine où, comme le rappelle Catherine Jones, il désignera le réseau informatique qui conduit les informations et qui prendra le nom d'« Ethernet », élaboré par Xerox Parc et baptisé par Bob Metcalf en 1973 (C. A. JONES, « Ether », dans C. A. Jones (éd.), *Sensorium: embodied experience, technology and contemporary art*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, MIT Press, 2006, p. 137-141).

¹⁰¹⁴ W. T. KELVIN, *Baltimore lectures on molecular dynamics and the wave theory of light*, *op. cit.*, p. 15 ; notre traduction.

différents types de matière que celui-ci traverse. Comme l'écrit Schaefer, « on pourrait dire que Thomson voulait rationaliser (*streamline*) les interfaces télégraphiques »¹⁰¹⁵. Ainsi les différentes plaques de cuivre qui servent à la conductivité du signal électrique dans les câbles téléphoniques et télégraphiques sont conçues comme des interfaces. Ainsi dans *The Telegraphic Journal and Electrical Review* daté du 6 mai 1882, Barney rapporte les propos suivants de Thomson : « il est difficile d'obtenir des résultats numériques précis, mais je ne doute pas, d'après ce que j'ai vu, que l'effet dépende entièrement de la surface (*area*) de l'interface (*interface*) entre les [plaques de cuivre] ; l'effet serait plus important que celui du carbone en raison de son pouvoir semi-conducteur (*semi-conductive power*) »¹⁰¹⁶. De même, dans *The Electrical Engineer* daté du 5 octobre 1888, Thomson utilise le terme « interface » pour décrire la transmission d'énergie à travers différents matériaux : « une conclusion pratique intéressante et importante est que lorsque des courants sont induits de quelque manière que ce soit dans un solide composé de parties ayant une conductivité électrique différente (des pièces de cuivre et de plomb, par exemple, fixées ensemble par un contact métallique), il doit y avoir en général une électrification changeante sur toute interface (*over any interface*) entre ces parties »¹⁰¹⁷. Désormais, le terme « interface » désigne le matériau qui assure autant la propagation de la lumière que la conductivité de l'électricité.

Par conséquent, comme le commente Peter Schaefer, « en 1888, le lien est établi entre le concept d'interface utilisé pour la description des phénomènes naturels et le concept d'interface utilisé pour les moyens de communication (*conduits for communication*) »¹⁰¹⁸. Qu'elle se situe *entre* deux fluides, *entre* les deux chambres du Démon de Maxwell, *entre* les différentes densités d'éther, *entre* deux plaques de cuivre du télégraphe, et enfin plus récemment avec le développement de l'interaction homme-machine à partir des années 1960, *entre* un ordinateur et un usager, l'interface est « un site de séparation et de continuité (*a site of separation and continuity*) »¹⁰¹⁹. L'interface en tant que substantif désigne donc ce qui assure tout à la fois la séparation et la continuité entre des entités de part et d'autre. C'est à cette condition que le terme va progressivement participer à l'histoire de l'idée de

¹⁰¹⁵ P. SCHAEFER, « Interface. History of a Concept, 1868-1888 », *op. cit.*, p. 172 ; notre traduction.

¹⁰¹⁶ Cité par *Id.* ; notre traduction.

¹⁰¹⁷ Cité par *Id.* ; notre traduction.

¹⁰¹⁸ *Ibid.*, p. 173.

¹⁰¹⁹ *Id.*

communication qui, de manière contradictoire, relie et sépare les entités concernées¹⁰²⁰. Sous cette condition, il est abusif de réduire le concept d'interface uniquement à ce qui concerne la communication, et plus précisément, l'interaction entre l'homme et l'ordinateur.

Mais dans le même temps, c'est seulement à partir des années 1960 qu'un glissement du substantif « interface » vers le verbe « interfacer » (*to interface*) s'opère. Si ce dernier renvoie d'abord aux interactions avec un ordinateur, qu'elles soient le fait d'un objet technique ou d'un usager, par la suite, selon un processus d'extension sémantique, il va faire signe vers d'autres interactions. Interfacer ne se borne plus alors aux seules interactions informatiques, mais s'étend à toute relation technique, en sorte que la technique devient affaire d'interface, dans la mesure où elle interface notre rapport au monde. Certes, comme le remarque Gérard Chazal, « ce n'est bien que chez l'homme que ces interfaces [techniques] prennent toute leur ampleur puisque avec lui apparaît une fracture entre nature et culture, entre le donné et le construit, entre ce qui est génétiquement hérité et ce qui est culturellement recueilli »¹⁰²¹. Alors que « chez l'animal la patte, la griffe ou la mâchoire ne sont pas des interfaces puisqu'elles se résorbent dans le corps, relèvent d'une intime appartenance au biologique », avec l'homme, il y a « cette séparation préalable, cette rupture, cette faille qui, pour notre espèce, s'instaurent entre l'individu et le monde »¹⁰²². Mais parce qu'il ne saurait être question seulement de séparation, l'homme est aussi celui qui met en place des interfaces techniques, c'est-à-dire des médiations qui donnent une forme à ce qui risque de se disperser dans un désordre chaotique¹⁰²³. Ainsi, pour Chazal, toutes les médiations techniques sont des interfaces dans la mesure où elles interfacent notre rapport au monde.

Cependant, l'extension sémantique du verbe « interfacer » ne saurait se limiter au seul champ technique puisqu'elle déborde et s'étend également au champ social. A la suite des travaux du sociologue américain Erwin Goffman, nous avons désormais coutume de qualifier un face-à-face, c'est-à-dire une interaction située de face-à-face, de « relation interfaciale » où c'est la relation qui fait

¹⁰²⁰ « A cet égard, l'interface peut être vue non pas juste comme un produit de la révolution technologique du milieu du XXe siècle, mais plutôt comme un exemple de l'idée de l'histoire de la communication (*as an exemplar of the idea of communication in history*) » (*Id.* ; notre traduction).

¹⁰²¹ G. CHAZAL, *Interfaces, op. cit.*, p. 113.

¹⁰²² *Ibid.*, p. 114.

¹⁰²³ « Cet être biologique [l'homme] est celui qui instaure en lui-même des décollements, des fêlures et qui ne peut échapper à la dispersion que par la mise en place de médiations, de liens permettant les réorganisations informantes » (*Ibid.*, p. 115).

la *face*. Par « face », Goffman entend « la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers la ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier. La face est une image du moi délimitée selon certains attributs sociaux approuvés, et néanmoins partageables »¹⁰²⁴. Il suit de là que « la face n'est pas logée à l'intérieur ou à la surface de son possesseur, mais qu'elle est diffuse dans le flux des événements de la rencontre, et ne se manifeste que lorsque les participants cherchent à déchiffrer dans ces événements les appréciations qui s'y expriment »¹⁰²⁵. Un individu peut ainsi *garder*¹⁰²⁶, *perdre*, *sauver* ou *donner*¹⁰²⁷ en fonction de la relation interfaciale, c'est-à-dire de l'interaction¹⁰²⁸. Ce débordement va alors se poursuivre pour s'étendre de manière plus ou moins ordonnée ou structurée au reste de la réalité et des différents champs disciplinaires. Ainsi, tout peut *en droit* interfacer, même si *en fait*, chaque usage détermine la pertinence de ce qui peut ou non interfacer.

Par conséquent, l'approche généalogique du concept d'interface révèle le double glissement du terme. Depuis l'adjectif « *interfacial* » qualifiant les angles dans le champ de la cristallographie, en passant par le substantif « *interface* » désignant ce qui permet de relier tout en séparant des entités distinctes, jusqu'au verbe « *interfacer* » qui insiste sur la performativité de cette relation concernant où non les êtres humains, le concept « interface » n'a rien d'une évidence donnée et figée. Plus encore, cette généalogie met en lumière l'histoire des usages sémantiques du terme, dans les va-et-vient entre langue française et langue anglaise, constitutifs à sa conceptualisation. L'évidence du concept d'« interface » procède bien d'une *conceptualisation* que l'approche généalogique a pour fonction de

¹⁰²⁴ E. GOFFMAN, *Les Rites d'interaction*, A. Kihm (trad.), Paris, Les Editions de Minuit, 1974, p. 9.

¹⁰²⁵ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰²⁶ « Un individu *garde la face* lorsque la ligne d'action qu'il suit manifeste une image de lui-même consistante, c'est-à-dire appuyée par les jugements et les indications venus des autres participants, et confirmée par ce que révèlent les éléments impersonnels de la situation » (*Id.*).

¹⁰²⁷ « Dans notre société, comme dans quelques autres, l'expression "perdre la face" signifie, semble-t-il, faire mauvaise figure, faire piètre figure ou baisser la tête. L'expression "sauver la face" paraît se rapporter au processus par lequel une personne réussit à donner aux autres l'impression qu'elle n'a pas perdu la face. Suivant l'usage chinois, on peut dire que "donner la face", c'est faire en sorte que quelqu'un suive une ligne d'action meilleure qu'il aurait pu l'espérer » (*Ibid.*, p. 12).

¹⁰²⁸ « Par interaction (c'est-à-dire l'interaction face à face), on entend à peu près l'influence réciproque que les partenaires exercent sur leurs actions respectives lorsqu'ils sont en présence physique immédiate les uns des autres ; par *une* interaction, on entend l'ensemble de l'interaction qui se produit en une occasion quelconque quand les membres d'un ensemble donné se trouvent en présence continue les uns des autres ; le terme "une rencontre" pouvant aussi convenir » (E. GOFFMAN, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, A. Accardo (trad.), Paris, Les Editions de Minuit, 1973, p. 23).

rendre compte. Ainsi, le principal mérite de cette généalogie est de remettre en cause le statut quasiment substantiel ou hypostasié du terme « interface ». Il n'y a pas de concept à proprement parler d'interface qui ne procède pas d'abord d'une conceptualisation que la démarche généalogique a pour objet de retracer dans ses complexités autant sémantiques qu'historiques. Mais dans le même temps, comme le souligne Peter Schaefer, non seulement elle manque d'interroger l'*entre* constitutif de l'interface, mais plus encore, elle révèle « l'espoir transcendantal implicite dans le concept d'interface », à savoir qu'« il n'y ait pas d'"entre" (*inter-*) »¹⁰²⁹. Autrement dit, si la généalogie permet de justifier que le concept d'interface procède d'une conceptualisation, elle oublie d'interroger et de conceptualiser l'*entre* inhérent à l'interface. Il en va de même pour le terme « face ». En effet, si l'interface a deux faces qui se font face, qu'elle relie tout en les séparant, assurant ainsi leur communication, cela signifie également qu'il y a toujours la possibilité d'une « incommunication » (*miscommunication*)¹⁰³⁰, au sens d'un échec d'une communication entre les faces interfacées. Autrement dit, il est nécessaire qu'une interface soit pour que les faces communiquent, mais cette même interface est dans le même temps la source d'une possible incommunication entre elles. Par conséquent, le concept d'interface contient un déni, celui de rendre impossible la communication elle-même, ce qui s'avère contradictoire avec sa définition même. Comme l'écrit Peter Schaefer, l'histoire conceptuelle de l'interface reflète l'idée, voire l'idéologie d'une communication comprise comme « un effort pour trouver un conduit sans coutures (*seamless conduit*) pour la connexion »¹⁰³¹. Or, poursuit-il, « l'interaction humaine n'est jamais sans coutures, ce qui revient à dire que la communication n'est jamais sans interface »¹⁰³². En d'autres termes, si la généalogie révèle l'idée selon laquelle le concept d'interface participe de la communication, elle manque de problématiser cet *entre* qui tout à la fois rend possible et impossible cette même communication. La généalogie acte de fait, mais ne problématisé pas le sens même de cette possible impossibilité.

3.3. D'une philosophie *de* l'interface vers une philosophie-interfaces

Ces approches philosophiques de l'interface ont ceci de commun qu'elles présupposent que l'interface soit posée comme un objet face à un sujet, incarné ici par la philosophie elle-même. L'interface est

¹⁰²⁹ P. SCHAEFER, « Interface. History of a Concept, 1868-1888 », *op. cit.*, p. 173.

¹⁰³⁰ *Id.*

¹⁰³¹ *Id.*

¹⁰³² *Id.*

l'objet de la philosophie qui, parce qu'elle fait office de sujet, peut avoir plusieurs manières de l'aborder. Que celles-ci soient phénoménologiques en insistant sur la relation intentionnelle qui lie une conscience incarnée à cet objet, ou conceptuelles en mettant l'accent sur l'élaboration d'un concept capable d'unifier de manière cohérente une réalité éparse des interfaces, il reste que celles-ci posent toujours l'interface comme objet de la philosophie. Autrement dit, elles maintiennent dans une certaine mesure et selon des modalités propres à chacune, une position dualiste de face-à-face, perpétuant le modèle binaire d'un sujet face à un objet. Ce faisant, il s'avère nécessaire de s'écarter de celles-ci pour faire valoir ce que nous nommerons une « philosophie-interfaces ». Ainsi, nous énoncerons dans un premier temps des critiques quant à l'approche phénoménologique de l'interface. Par la suite, nous étendrons ces critiques à l'approche conceptuelle. Enfin, une fois celles-ci énoncées, nous serons en mesure d'esquisser les conditions de possibilité d'une « philosophie-interfaces ».

3.3.1. Critiques l'approche phénoménologique

Une philosophie *de* l'interface au sens d'une phénoménologie *de* l'interface souffre selon nous de deux insuffisances, notamment quant à notre conception de la philosophie énoncée ci-dessus comme philosophie du sens.

D'une part, l'approche phénoménologique pose qu'il y a une interface, objet visé par une conscience. Elle maintient le fait qu'il y a une interface, irréductiblement extérieure à la conscience, qui fait alors office d'objet pour celle-ci. L'interface est posée comme un type d'être qui, parce qu'il est face à la conscience, fait office d'objet impliquant une subjectivité, foyer de la conscience, sans laquelle la visée intentionnelle et partant la signification ne saurait avoir lieu. Par conséquent, l'approche phénoménologique pose l'interface comme un *être*, et plus encore comme un *objet*, qu'il convient alors de viser intentionnellement. Elle maintient dans une certaine mesure un dualisme sujet/objet qui n'est certes pas le propos de la phénoménologie, mais qui fait office de présupposition implicite. Une phénoménologie de l'interface pose implicitement l'interface comme être sans lequel la démarche phénoménologique perdrait son fondement.

D'autre part, parce qu'elle s'intéresse plus spécifiquement à la signification en tant que contenu intentionnel d'une conscience, alors elle privilégie dans une certaine mesure la *signification* au *sens* lui-même. Alors que selon nous le « propre » de la philosophie est de s'intéresser au sens, alors la démarche phénoménologique en tant qu'elle porte sur la signification, manque en partie le sens lui-même. Il ne s'agit pas de soutenir que la phénoménologie manque le sens, puisqu'il est à la manière du

« monde vécu » (*Lebenswelt*) d'Husserl ou de la chair de Merleau-Ponty, le fond à partir duquel la visée intentionnelle d'une conscience au monde ne saurait avoir lieu, mais celui-ci n'est pas le cœur de la « pratique concrète »¹⁰³³ de la phénoménologie centrée sur l'expérience de la conscience elle-même. Par conséquent, là où l'approche phénoménologique privilégie la *signification*, nous entendons au contraire privilégier le *sens*.

3.3.2. Critiques de l'approche conceptuelle

Une philosophie *de* l'interface, si elle a le mérite de ne pas être une simple étude qui rend intelligible un *fait* donné qu'est l'interface, fait de celle-ci un *concept*. Non pas que les études antérieures soient dépourvues de conceptualisation, mais le propre de la philosophie est traditionnellement de se penser uniquement comme activité conceptuelle ou de conceptualisation. Si cette approche de la philosophie a le mérite de lui faire gagner en abstraction, voire en intelligibilité, à la différence des différentes études qui doivent nécessairement avoir recours aux ressources factuelles, cependant elle souffre selon nous de trois insuffisances.

Premièrement, en concevant la pensée philosophique comme une activité ayant pour objet de conceptualiser, ici, le concept d'interface, nous la réduisons à la pensée technique. Comme nous avons eu l'occasion de le signaler précédemment à la suite des analyses de Simondon, le concept est un « instrument de la connaissance opératoire », c'est-à-dire de la pensée technique. Parce que le fondement du concept est technique, alors faire du concept le propre de la philosophie implique de fonder cette dernière sur la technique, voire de confondre pensée technique et pensée philosophique. Si la philosophie est « à la limite » selon la formule de Foucault, alors cela signifie qu'elle n'est ni totalement du côté de la technique, ni absolument indépendante de celle-ci. Qu'il faille reconnaître selon Stiegler qu'« à son origine même et jusqu'à maintenant, la philosophie a *refoulé* la technique comme objet de pensée », au risque de soutenir que « la technique est l'*impensé* »¹⁰³⁴, c'est une chose, mais qu'il faille soutenir qu'il n'y a de philosophie que sur un fond technique en est une autre. Il est

¹⁰³³ N. DEPRAZ, *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, 2e éd., Paris, Armand Colin, 2012.

¹⁰³⁴ B. STIEGLER, *La technique et le temps*, *op. cit.*, p. 17. Selon lui, « la philosophie, à l'aube de son histoire, isole *tekhnè* et *épistémè* que les temps homériques ne distinguaient pas encore. Ce geste est déterminé par un contexte politique où le philosophe accuse le sophiste d'instrumentaliser le *logos*, comme rhétorique et logographie, moyen de pouvoir et non-lieu du savoir. C'est sur l'héritage de ce *conflit* où l'*épistémè* philosophique lutte contre la *tekhnè* sophistique, dévalorisant par là tout savoir technique, qu'est énoncée l'essence des étants techniques en général » (*Ibid.*, p. 21).

certainement difficile de penser philosophiquement sans prendre en compte la technique elle-même, et par extension également toute autre discipline, mais il est problématique de réduire la philosophie à une affaire strictement technique. Plus encore, à suivre Simondon, la pensée philosophique est la seule apte à « connaître le devenir des différentes formes de pensée, et établir une relation entre des étapes successives de la genèse »¹⁰³⁵ : elle est « le point neutre du devenir de la pensée »¹⁰³⁶. Là où la pensée conceptuelle de la technique n'est qu'une étape dans le devenir général de la pensée, la pensée philosophique a pour « tâche unique à accomplir, celle de la recherche de l'unité entre les modes techniques et les modes non-techniques de la pensée »¹⁰³⁷. Il ne s'agit donc pas de prendre la partie pour le tout, ou l'étape pour le devenir. Grâce à « la réflexivité de la pensée », la philosophie prend ainsi conscience du caractère génétique de la technique, et partant est à même de « poser d'une nouvelle manière le problème des rapports entre concept, intuition et idée »¹⁰³⁸, comme nous le verrons plus bas. Par conséquent, en faisant du concept le propre de la philosophie, l'approche conceptuelle indexe voire conceptualise la pensée philosophique sur celle technique.

Deuxièmement, si l'objet de la philosophie est le « concept » alors elle perpétue ou renoue avec le dualisme sujet/objet. Comme le rappelle Mauro Carbone, « la notion moderne de “concept” est modelée sur le terme allemand qui signifie justement “concept”, à savoir le terme *Begriff*, dont la racine marque bien une intention de “saisie” : *Begriff* dérive du verbe *greifen* qui veut précisément dire “saisir” »¹⁰³⁹. Si l'activité philosophique consiste à créer un concept, c'est-à-dire à conceptualiser, alors elle implique un sujet qui crée et un objet qui est créé : le philosophe-sujet crée un concept-objet. Or, n'est-ce pas contradictoire avec ce que disent Deleuze et Guattari quant à l'activité de penser pour qui « le sujet et l'objet donnent une mauvaise approximation de la pensée », car « penser n'est ni un fil

¹⁰³⁵ G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 216.

¹⁰³⁶ *Id.*

¹⁰³⁷ *Id.*

¹⁰³⁸ *Ibid.*, p. 233.

¹⁰³⁹ M. CARBONE, « Mais quelle “créations de concepts” ? », dans M. Carbone, P. Broggi et L. Turarbek (éd.), *La géophilosophie de Gilles Deleuze entre esthétiques et politiques*, Paris, Mimesis France, 2012, p. 24-25. Également, M. CARBONE, *Philosophie-écrans*, op. cit., p. 69. Le psychanalyste Jean-Baptiste Pontalis fait également la même remarque : « Concept, en allemand *Begriff*. La griffe du concept. C'est un prédateur, un tyran ». La raison qu'il évoque, à partir de Nietzsche, est la suivante : « la condition nécessaire de la formation d'un concept, c'est donc l'oubli : l'oubli du propre, du singulier, du différent. Je dis une table et j'oublie *cette* table » (J.-B. PONTALIS, *Fenêtres*, Paris, Gallimard, 2000, p. 18

tendu entre un sujet et un objet, ni une révolution de l'un autour de l'autre »¹⁰⁴⁰. Plus encore, Carbone poursuit en rappelant que « le terme de “concept”, dans son étymologie latine, est relié à une toute autre aire sémantique »¹⁰⁴¹, puisque *conceptus* « action de contenir »¹⁰⁴² est le nom d'action qui correspond au verbe *concupere* « contenir entièrement », d'où « former en soi (un enfant) », « former (une idée) », « assembler (des mots) en formule », lui-même composé de *cum* « avec » et de *capere* « attraper, contenir »¹⁰⁴³. Selon cette étymologie, il s'agit davantage de *concevoir*. D'une part, concevoir fait davantage signe vers l'idée de passivité, puisqu'il s'agit de contenir ou d'accueillir ce qui est reçu, à l'inverse de conceptualiser qui relève plus du registre de l'activité. D'autre part, comme le signale Carbone, suivant en cela *Le nouveau Petit Robert de la langue française*, « concevoir ne voudrait pas dire alors s'approprier quelque chose, mais bien seconder de l'intérieur sa manifestation, d'où la signification latine de “conception” en tant que “formation d'un nouvel être dans l'utérus maternel”, mais aussi celle de “formation d'un concept dans l'esprit” »¹⁰⁴⁴. Selon cette signification, la conception de concept ne renvoie pas tant à l'activité de conceptualisation, mais à une forme de passivité qui participe de l'intérieur à la formation du concept. Sous cette condition, la dualité sujet/objet semble être minorée, entrant alors en contradiction avec l'idée de conceptualiser précédemment définie. Par conséquent, la philosophie en tant que « création de concepts » oscille de manière ambiguë, voire contradictoire entre conceptualiser et concevoir, éprouvant les plus grandes difficultés pour s'affranchir des couples sujet/objet ou activité/passivité¹⁰⁴⁵. Sous ces conditions, une philosophie du concept d'interface poursuit cette même ambiguïté.

Troisièmement, si la philosophie de l'interface ne peut avoir recours au concept, et plus encore à l'idée, alors, selon Simondon, il est nécessaire qu'elle fasse appel « à un mode médiat et supérieur de connaissance, réunissant en son unité concepts et idée »¹⁰⁴⁶. Il s'agit de l'intuition¹⁰⁴⁷ qui est « une

¹⁰⁴⁰ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 82.

¹⁰⁴¹ M. CARBONE, « Mais quelle “créations de concepts” ? », op. cit., p. 25.

¹⁰⁴² *Dictionnaire historique de la langue française*, op. cit., entrée « Concept », p. 830.

¹⁰⁴³ *Id.*, entrée « Concevoir », p. 831.

¹⁰⁴⁴ M. CARBONE, « Mais quelle “créations de concepts” ? », op. cit., p. 25.

¹⁰⁴⁵ Mauro Carbone s'avance à esquisser alors une alternative à partir de l'analyse de l'étymologie latine de *conceptus* et en suivant Jacques Taminiaux : « dans ce sens “créer”, comme Jacques Taminiaux l'a écrit se référant significativement à la notion kantienne d'idée esthétique, “n'est pas faire au sens d'as-sujettir, c'est consentir” : un mot qui sait rester en deçà de la distinction entre l'activité et la passivité » (*Id.*).

¹⁰⁴⁶ G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 235.

saisie de l'être qui n'est ni *a priori* ni *a posteriori*, mais contemporaine de l'existence de l'être qu'elle saisit, et au même que cet être »¹⁰⁴⁸. En ce sens, elle se distingue à la fois de l'idée religieuse, puisqu'elle « n'est pas déjà contenue dans la structure de l'être déjà connu », et du concept technique, car « elle possède une unité interne qui lui donne son autonomie et sa singularité, empêchant une genèse par accumulation »¹⁰⁴⁹. Le propre de la connaissance par intuition est d'être « réellement médiate en ce sens qu'elle ne saisit pas l'être en sa totalité absolue, comme l'idée, ni à partir de ses éléments et par combinaison, comme le concept, mais au niveau des domaines constituant un ensemble structurée »¹⁰⁵⁰. Ce faisant, « l'intuition n'est pas seulement, comme le concept, une saisie des réalités figurales, ni, comme l'idée, une référence à la totalité de fond du réel pris en son unité » car « elle s'adresse au réel en tant qu'il forme des systèmes en lesquels s'accomplit une genèse »¹⁰⁵¹.

¹⁰⁴⁷ Le recours à l'intuition est explicitement un emprunt à la philosophie bergsonienne, bien que Simondon étende sa portée et partant sa signification : « Bergson a fait de l'intuition le mode propre de connaissance du devenir ; mais on peut généraliser la méthode de Bergson, sans interdire à l'intuition un domaine comme celui de la matière, parce qu'il semble ne pas présenter les caractères dynamiques nécessaires à une appréhension intuitive » (*Ibid.*, p. 236). Sur la notion d'intuition dans l'œuvre de Bergson, nous pouvons renvoyer le lecteur vers les textes suivants : H. BERGSON, « Introduction (deuxième partie). De la position des problèmes », dans *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 25-98 ; H. BERGSON, « L'intuition philosophique. Conférence faite au Congrès de Philosophie de Bologne le 10 avril 1911 », dans *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 117-142 ; H. BERGSON, *L'évolution créatrice (1941)*, 9e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2001. Pour une mise en perspective de l'intuition bergsonienne avec la pensée de Kant, F. WORMS, « L'intelligence gagnée par l'intuition ? La relation entre Bergson et Kant », *Les Études philosophiques*, vol. 59, n° 4, 2001, p. 453-464. De même, quelques années plus tard, Deleuze et Guattari auront également recours à l'intuition pour s'efforcer d'élaborer à leur manière une « compréhension non-conceptuelle » du plan d'immanence considéré comme « pré-philosophique », non pas au sens de ce qui préexiste, mais « quelque chose qui n'existe pas hors de la philosophie, bien que celle-ci le suppose » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 43) : « Que toute philosophie dépende d'une intuition que ses concepts ne cessent de développer aux différences d'intensité près, cette grandiose perspective leibnizienne ou bergsonienne est fondée si l'on considère l'intuition comme l'enveloppement des mouvements infinis de pensée qui parcourent sans cesse un plan d'immanence » (*Ibid.*, p. 42).

¹⁰⁴⁸ G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 236.

¹⁰⁴⁹ *Id.* Également : « le concept garde de sa nature technique la capacité de saisir essentiellement les réalités figurales ; l'idée au contraire est particulièrement apte à la connaissance des réalités de fond. L'intuition intervient comme médiatrice, considérant les ensembles en lesquels il y a genèse de structure, c'est-à-dire genèse d'une corrélation entre figure et fond » (*Id.*). Ou encore : « l'intuition connaît et accomplit cette unité de l'être, réunion des éléments et de la totalité ; l'intuition est relation de figure et de fond en elle-même : elle n'est pas, comme l'idée, connaturale à l'être qu'elle saisit, car cette connaturalité ne peut saisir que le fond, qui n'est pas l'ensemble de l'être, et elle n'est pas abstraite comme le concept, qui abandonne le concret de l'être pour n'en conserver que la figure définie » (*Ibid.*, p. 238).

¹⁰⁵⁰ G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 236.

¹⁰⁵¹ *Id.*

L'intuition est « la connaissance des processus génétiques »¹⁰⁵², là où le concept et l'idée ne portent que sur l'être, soit en tant que fond, soit en tant que figure élémentaire ou individuée. Ainsi, « l'intuition peut s'appliquer à tout domaine en lequel s'opère une genèse, parce qu'elle suit la genèse des êtres, prenant chaque être à son niveau d'unité, sans le décomposer en éléments comme la connaissance conceptuelle, mais aussi sans détruire son identité en le relativisant par rapport à un fond de totalité plus vaste »¹⁰⁵³. En suivant la genèse des êtres, l'intuition se situe ainsi en-deçà de la distinction traditionnelle entre sujet et objet, c'est-à-dire en-deçà de la connaissance religieuse et de la connaissance technique. Par la connaissance intuitive philosophique, « l'être connu, le monde, n'est ni objet ni sujet à l'origine »¹⁰⁵⁴. Grâce à l'intuition, la pensée philosophique¹⁰⁵⁵ dépasse autant celle religieuse que technique, c'est-à-dire les limites propres autant à l'idée qu'au concept¹⁰⁵⁶. Située « dans l'intervalle »¹⁰⁵⁷ entre idée et concept, entre pensée religieuse et pensée technique, grâce à l'intuition, la pensée philosophie connaît et agit sur le réel dans la mesure où « elle le saisit au moment où il devient »¹⁰⁵⁸ : « la philosophie intervient comme pouvoir de structuration, comme capacité d'inventer des structures qui résolvent les problèmes du devenir, au niveau de cette nature

¹⁰⁵² *Id.*

¹⁰⁵³ *Id.*

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*, p. 237. Il poursuit : « [l'être connu] est supposé objet quand il est soumis à la pensée opératoire, comme dans la connaissance scientifique mécaniste ; il est supposé sujet quand il inspire la connaissance contemplative, comme le Cosmos des stoïciens ; mais la notion d'objet reste d'origine technique, comme celle de sujet reste d'origine religieuse » (*Id.*).

¹⁰⁵⁵ Il convient cependant de préciser que nous nous concentrons seulement ici sur l'intuition dite philosophique pour la distinguer des autres modes de connaissance, selon Simondon, « il existe trois types d'intuition, selon le devenir de la pensée : l'intuition magique, l'intuition esthétique et l'intuition philosophique » (G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 238). L'intuition magique « retrouve dans l'être l'existence complète dont la pensée magique était le pressentiment, avant l'apparition des techniques et de la religion » ; « l'intuition esthétique est contemporaine du dédoublement de la pensée magique en techniques et religion, et elle n'effectue pas une synthèse véritable des deux phases opposées de la pensée » ; « la pensée philosophique au contraire doit accomplir réellement la synthèse, et elle doit construire la culture, coextensive à l'aboutissement de toute la pensée technique et de toute la pensée religieuse » (*Id.*).

¹⁰⁵⁶ « La pensée philosophique ne peut ainsi se constituer qu'après avoir épuisé les possibilités de connaissance conceptuelle et de connaissance par l'idée, c'est-à-dire après une prise de conscience technique et une prise de conscience religieuse du réel » (G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 237).

¹⁰⁵⁷ *Id.*

¹⁰⁵⁸ *Id.*

intermédiaire entre la pluralité et la totalité qui est la diversité réticulaire des domaines d'existence »¹⁰⁵⁹.

Par conséquent, une philosophie *de* l'interface n'est rendue possible qu'au moyen de l'intuition qui saisit, par delà ou en deçà, de l'idée et du concept l'interface elle-même. Pour l'intuition, l'interface n'est ni sujet (de la pensée religieuse) ni objet (de la pensée technique). L'interface n'est ni saisie de manière totale à la manière de l'idée, ni de manière partielle à la manière du concept, mais de manière génétique, dans son devenir. Sous cette condition, une philosophie *de* l'interface doit s'entendre non pas au sens d'une philosophie ayant pour objet particulier l'interface, mais qui « saisit dans l'intervalle » intuitif la genèse de l'interface. L'interface est un être dont la philosophie a alors à rendre compte au moyen de l'intuition, et non de l'idée ou du concept. La spécificité de cette approche intuitive est qu'elle suit le devenir de l'interface, c'est-à-dire son interfacialisation pourrions-nous dire de manière maladroite. Grâce à l'intuition, non seulement la philosophie est en mesure de se distinguer de la pensée technique autant que de la technique, mais en outre, elle redéfinit son « objet », à savoir l'interface dans son devenir et non dans son être achevé.

Si cette solution a le mérite d'assurer une certaine autonomie de la pensée philosophique par rapport aux autres pensées, d'une part, elle présuppose que l'interface soit un être, dont elle aurait à suivre sa genèse, et d'autre part, elle cesse d'avoir pour objet spécifique le *sens*, c'est-à-dire ce qui est *entre*. Autrement dit, bien qu'elle ait recours à l'intuition, cette philosophie demeure une philosophie *de* l'interface manquant le sens et posant ontologiquement, certes de manière ontogénétique, l'interface. Or, ne devrions-nous pas nous écarter de cette approche en reconnaissant que ces deux insuffisances ne sont que les deux faces relatives à une même conception sous-jacente ? Ne conviendrait-il pas de reconnaître qu'au lieu de chercher à élaborer une philosophie de l'interface, il serait préférable d'esquisser une philosophie-interfaces, où le tiret fait signe autant vers cet *entre* qui relie philosophie et interface selon un autre mode que celui de l'objet et du sujet, que vers le préfixe *inter-* constitutif de l'interface ? Par conséquent, dans quelle mesure une philosophie-interfaces a-t-elle un sens ?

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*, p. 238.

3.3.3. Une philosophie-interfaces

3.3.3.1. De la « philosophie-cinéma »

La formule de « philosophie-interfaces » se situe généalogiquement dans une démarche initiée d'abord par Gille Deleuze qui parlait déjà d'une « philosophie-cinéma » notamment quant à son rapport avec Félix Guattari¹⁰⁶⁰ : « à deux, nous voudrions être l'Humpty Dumpty ou les Laurel et Hardy de la philosophie. Une philosophie-cinéma »¹⁰⁶¹. Or, comment comprendre cette formule ? On sait que pour Deleuze et Guattari, « la philosophie (...) est la discipline qui consiste à *créer* des concepts »¹⁰⁶², à la différence du *prospect* de la science ainsi que des *percepts* et affect de l'art, et qu'en l'occurrence, Platon, « maître du concept »¹⁰⁶³ avant de contempler les Idées, avait bien « créé le concept d'Idée »¹⁰⁶⁴. Comme il a déjà été dit précédemment, la philosophie a pour objet principal le concept qu'elle crée. A l'inverse, en 1983, dans *Cinéma 1*, Deleuze écrit que « les grands auteurs de cinéma nous ont semblé confrontables, non seulement à des peintres, des architectes, des musiciens, mais aussi à des penseurs »¹⁰⁶⁵. Les cinéastes pensent, mais à la différence du philosophe, « ils pensent avec des images-mouvement, et des images-temps, au lieu de concepts »¹⁰⁶⁶. Par conséquent, à chaque discipline son objet propre : à la philosophie, le concept, et au cinéma, les images-mouvement et images-temps. Sous ces conditions, la formule « philosophie-cinéma » semble incohérente puisqu'elle unit par un trait d'union deux disciplines aux objets radicalement distincts.

Cependant, deux années plus tard, en 1985, dans *Cinéma 2*, Deleuze semble à première vue remettre en cause cette distinction en critiquant la position de Godard pour qui, « quand les futurs auteurs de la nouvelle vague écrivaient, ils n'écrivaient pas sur le cinéma, ils n'en faisaient pas une théorie, c'était

¹⁰⁶⁰ « Il m'est désormais presque impossible de parler en mon nom, parce que ce qui s'est passé pour moi, après *Logique du sens*, dépend de ma rencontre avec Félix Guattari, de mon travail avec lui, de ce que nous faisons ensemble. Je crois que nous avons cherché d'autres directions parce que nous en avions le désir » (G. DELEUZE, « Note pour l'édition italienne de *Logique du sens* (1976) », *op. cit.*, p. 60).

¹⁰⁶¹ *Id.*

¹⁰⁶² G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 10.

¹⁰⁶³ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*, p. 11.

¹⁰⁶⁵ G. DELEUZE, *Cinéma 1 - L'image-mouvement*, Paris, Les Editions de Minuit, 1983, p. 7.

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*, p. 7-8.

déjà leur manière de faire des films »¹⁰⁶⁷. Or, selon Deleuze, Godard se méprend quant à l'idée de théorie puisque « c'est quelque chose qui se fait, non moins que son objet »¹⁰⁶⁸. En d'autres termes, alors que pour Godard, les cinéastes font des films et c'est parce qu'ils *font* des films qu'ils ne théorisent pas sur le cinéma, c'est-à-dire qu'ils ne conceptualisent pas le cinéma, pour Deleuze au contraire, théoriser, c'est-à-dire conceptualiser, consiste à se faire philosophie autant qu'à faire son objet, à savoir un concept : « la théorie philosophique est elle-même une pratique, autant que son objet »¹⁰⁶⁹. Ce faisant, « une théorie du cinéma n'est pas "sur" le cinéma, mais sur les concepts que le cinéma suscite, et qui sont eux-mêmes en rapport avec d'autres concepts correspondant à d'autres pratiques, la pratique des concepts en général n'ayant aucun privilège sur les autres, pas plus qu'un objet n'en a sur les autres »¹⁰⁷⁰. Par conséquent, alors que le cinéaste fait des films, « la théorie du cinéma ne porte pas sur le cinéma, mais sur les concepts du cinéma, qui ne sont pas moins pratiques, effectifs ou existants que le cinéma lui-même »¹⁰⁷¹. Alors que Deleuze semblait soutenir à première vue que le cinéaste théorise, c'est-à-dire fait des concepts, après précisions, il continue de maintenir la distinction entre cinéaste et théoricien du cinéma, entre cinéma et philosophie, entre film et concept : « le cinéma lui-même est une nouvelle pratique des images et des signes, dont la philosophie doit faire la théorie comme pratique conceptuelle »¹⁰⁷². Il ajoute : « aucune détermination technique, ni appliquée (psychanalyse, linguistique), ni réflexive, ne suffit à constituer les concepts du cinéma même »¹⁰⁷³. Au lieu de mener à bout une « philosophie-cinéma » qui interrogerait la conception même de la philosophie, Deleuze continue de soutenir que celle-ci conserve le monopole de l'activité conceptuelle. Bien qu'il soit l'auteur de cette formule, celle-ci reste non développée et précisée quant à son contenu. Ce qui fait dire à Mauro Carbone, commentant cette insuffisance que « Deleuze montre plutôt la tendance à revenir au modèle de la philosophie en tant que *sujet qui doit penser ses objets* »¹⁰⁷⁴. Sous ces conditions, il n'y a pas lieu de parler rigoureusement de « philosophie-cinéma »,

¹⁰⁶⁷ G. DELEUZE, *Cinéma 2 - L'image-temps*, Paris, Editions de Minuit, 1985, p. 365.

¹⁰⁶⁸ *Id.*

¹⁰⁶⁹ *Id.*

¹⁰⁷⁰ *Id.*

¹⁰⁷¹ *Ibid.*, p. 365-366

¹⁰⁷² *Ibid.*, p. 366.

¹⁰⁷³ *Id.*

¹⁰⁷⁴ M. CARBONE, *Philosophie-écrans*, *op. cit.*, p. 70.

mais plutôt de philosophie sur les concepts du cinéma, objets philosophiques par définition¹⁰⁷⁵. Au contraire, selon Carbone, « la “philosophie-cinéma” non seulement est appelée à penser le nouveau rapport avec nous-mêmes, les autres, les choses, le monde, dont la naissance du cinéma est (...) un symptôme »¹⁰⁷⁶. Puisque le concept de cinéma n’est plus l’objet de la philosophie, alors cette dernière doit se repenser selon le cinéma lui-même. Ainsi, « plutôt qu’à *penser le cinéma* en se proposant encore comme un “forme de réflexion qui s’applique à un objet préalablement donné”, cette philosophie-cinéma se précise comme appelée à *penser l’Etre et soi-même selon le cinéma* »¹⁰⁷⁷. Par conséquent, par « philosophie-cinéma », il s’agit de penser la philosophie elle-même, mais également plus généralement l’Etre, selon le cinéma. La philosophie n’est plus le sujet et le cinéma l’objet de celle-ci, puisque la première est modalisée par la seconde, qui en retour est pensée par la première. Ni sujet ni objet, mais relation signifiée par le tiret de « philosophie-cinéma ».

3.3.3.2. A la « philosophie-écrans »

A la suite et contre cette conception « philosophie-cinéma »¹⁰⁷⁸, Mauro Carbone propose d’élaborer une « philosophie-écrans »¹⁰⁷⁹. Par cette formule, il entend non pas une philosophie *des* écrans ou *sur*

¹⁰⁷⁵ Mauro Carbone écrit ainsi : « si on quitte l’enjeu théorique exprimé par ce trait d’union – faire “une philosophie-cinéma” –, ne risquera-t-on pas d’écrire, encore une fois, des livres de philosophie “comme on en fait depuis si longtemps”, pour le dire avec Deleuze lui-même, prenant tout simplement non pas le cinéma mais “les concepts du cinéma” pour leur *objet* ? » (*Ibid.*, p. 68). Mauro Carbone fait ici implicitement référence aux propos tenus par Deleuze dans l’« Avant-propos » de *Différence et répétition* : « Le temps approche où il ne sera guère possible d’écrire un livre de philosophie comme on en fait depuis si longtemps : “Ah ! le vieux style...” La recherche de nouveaux moyens d’expression philosophiques fut inaugurée par Nietzsche, et doit être aujourd’hui poursuivie en rapport avec le renouvellement de certains autres arts, par exemple le théâtre ou le cinéma » (G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, 1ère, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 4).

¹⁰⁷⁶ M. CARBONE, *Philosophie-écrans*, *op. cit.*, p. 21.

¹⁰⁷⁷ P. MARRATI, *Gilles Deleuze. Cinéma et Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2003, p. 125.

¹⁰⁷⁸ « Gilles Deleuze avait soulevé une question semblable se référant à la nouveauté incontournable du cinéma, qui par conséquent demandait à son avis l’élaboration de ce qu’une fois il a appelé une “philosophie-cinéma”. Le choix de faire écho à cette formule frappante et inexplorée – tout d’abord par lui-même – dans celle qui donne le titre au présent livre vise à relancer la radicalité de l’exigence qu’elle exprime, s’efforçant de la préciser, détailler, mettre à jour, au jour de nos écrans » (M. CARBONE, *Philosophie-écrans*, *op. cit.*, p. 8).

¹⁰⁷⁹ M. CARBONE, *Philosophie-écrans*, *op. cit.* Il va de soi que cette « philosophie-écrans » est sans commune mesure avec la *Philosophie de l’écran* que propose la philosophe Valérie Cherolles qui d’une part manque de conceptualiser la notion d’« écran » en se limitant au seul constat factuel que « notre monde est peuplé d’écrans » (V. CHAROLLES, *Philosophie de l’écran. Dans le monde de la caverne*, Paris, Fayard, 2013, p. 13), et qui d’autre part, reprend superficiellement l’allégorie de la caverne dans *La République* de Platon en soutenant qu’« il peut exister un monde idéal, ou au moins différent, et ce n’est pas parce que nous ne le voyons pas qu’il n’existe pas » et que « la tâche du philosophe, ou du sage, est de dévoiler ce monde aux autres, quitte à le payer

les écrans, dont elle aurait pour fonction d'en énoncer le concept à la manière de Deleuze. Au contraire, il s'agit, selon lui, de s'écarter de l'idée selon laquelle la philosophie aurait pour objet le concept, ici, celui d'écran. Il est alors nécessaire de « développer radicalement la problématisation des idées “philosophie” et de “concept” que Deleuze avait entrepris au cours des années soixante du siècle dernier »¹⁰⁸⁰. En effet, ce dernier donnait à la philosophie pour tâche, à la suite de Nietzsche, certes, mais aussi de Hegel, voire de Kant, de « renverser le platonisme » au sens pas seulement d'abolir le monde des essences et celui des apparences¹⁰⁸¹, mais essentiellement de révéler la motivation du platonisme¹⁰⁸². Selon Deleuze, « le motif de la théorie des Idées doit être cherché du côté de la volonté de sélectionner, de trier », c'est-à-dire de « distinguer la “chose” même et ses images, l'original et la copie, le modèle et le simulacre »¹⁰⁸³. Pour cela, le moyen que met en place le platonisme est « la méthode de la division »¹⁰⁸⁴, qui consiste à « distinguer le pur de l'impur, l'authentique et l'inauthentique », « le vrai prétendant des faux »¹⁰⁸⁵. Or, contre Deleuze, Mauro Carbone préfère souligner qu'il est plus rigoureux de soutenir que « Platon inaugure le processus de création de *l'idée de concept*, car celui-ci est le produit moderne d'un processus d'*abstraction* de la notion d'Idée commencé par Platon lui-même et consistant dans la séparation toujours plus nette de l'Idée, en tant qu'essence, de l'existence, en tant qu'intelligible, du sensible, en tant qu'universel, du particulier »¹⁰⁸⁶. Mais à ce processus d'*abstraction* de la notion d'Idée, il convient d'adjoindre celui de *réification*, à savoir « sa transformation en une entité positive, en une sorte de “chose”, d'objet : bien sûr, un “objet idéal”, mais, en tant que tel, idéalement saisissable, comme l'étymologie allemande du terme

de sa vie » (*Ibid.*, p. 14). Il en va de même avec l'ouvrage *L'écran global* de Gilles Lipovetsky et Jean Serroy qui ne proposent pas de concept d'« écran », et qui se limitent au constat historique que « l'ère des écrans a connu trois phases successives » (le cinéma, la télévision, Internet) (G. LIPOVETSKY et J. SERROY, *L'écran global. Du cinéma au smartphone (2007)*, Paris, Seuil, 2011, p. XVI), qui restructure l'intégralité de notre existence au point de faire de l'homme un « *homo computerus* » (*Ibid.*, p. XVII).

¹⁰⁸⁰ M. CARBONE, *Philosophie-écrans*, *op. cit.*, p. 68-69.

¹⁰⁸¹ « Il semble que la formule veuille dire : l'abolition du monde des essences *et* du monde des apparences » (G. DELEUZE, « Platon et le simulacre », dans *Logique du sens*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, p. 292).

¹⁰⁸² « Renverser le platonisme doit signifier au contraire mettre au jour cette motivation [du platonisme], “traquer” cette motivation – comme Platon traque le sophiste » (*Id.*).

¹⁰⁸³ *Id.*

¹⁰⁸⁴ *Id.*

¹⁰⁸⁵ *Ibid.*, p. 293.

¹⁰⁸⁶ M. CARBONE, « Mais quelle “créations de concepts” ? », *op. cit.*, p. 24.

“concept” le suggère »¹⁰⁸⁷. Par conséquent, l'idée de concept résulte d'un double processus d'abstraction et de réification qui lui permet alors d'être l'objet de la philosophie. Ainsi, le concept d'Idée est à la fois une abstraction intelligible idéale, condition d'intelligibilité de l'existence sensible, et une réalité idéale, saisissable uniquement par notre âme. Ce n'est alors qu'à cette condition, que la philosophie peut prendre pour objet le concept d'« écran » en tant que philosophie *de* l'écran ou celui de « cinéma », en tant que philosophie *du* cinéma, mais dans le même temps manquer de se constituer comme « philosophie-écran » ou « philosophie-cinéma ».

Contre cette approche conceptuelle qui pose le concept comme objet d'êtres ou d'individus déjà constitués, Mauro Carbone fait valoir une autre approche qui soit plus à même de penser les écrans. En se fondant sur Simondon pour qui « la méthode consiste à ne pas essayer de composer l'essence d'une réalité au moyen d'une relation *conceptuelle* entre deux termes extrêmes », mais « à considérer toute véritable relation comme ayant rang d'être »¹⁰⁸⁸, Carbone soutient que « les concepts sont censés *définir* des entités forcément considérées comme stables et unitaires – bref, substantialisées – non pas montrer des relations »¹⁰⁸⁹. Par conséquent, une « philosophie-écrans » n'a pas pour objet *le concept d'écran*, mais *les relations écraniques*, non subsumables sous l'essence définie de l'écran. Pour une « philosophie-écrans », l'écran n'est pas un *objet* conceptuel *de, devant ou face* à la philosophie qui en serait le sujet. Considérer *l'écran* au singulier, c'est le conceptualiser, c'est-à-dire le constituer comme objet abstrait qui procède de la double logique d'abstraction et de réification. A l'inverse, en considérant *les écrans* au pluriel, il ne s'agit pas de décrire empiriquement et d'ordonner analytiquement les différents types d'objets faisant office d'écran, mais d'insister sur les *relations* elles-mêmes, constitutives des écrans. De *l'écran* (au singulier) aux *écrans* (au pluriel), il y a donc passage du concept singulier d'écran aux relations plurielles écraniques. Ce n'est qu'à cette condition qu'une « philosophie-écrans » peut avoir légitimement lieu.

En outre, si cette philosophie-écrans prend pour « objet » les relations écraniques plus que les écrans, celles-ci sont principalement pensées en termes d'*expérience*. Autrement dit, s'il ne s'agit pas de « définir une sorte d'*essence* des écrans », mais plutôt « d'indiquer et de décrire quelques constantes

¹⁰⁸⁷ *Id.* ; M. CARBONE, *Philosophie-écrans, op. cit.*, p. 69.

¹⁰⁸⁸ G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information, op. cit.*, p. 32.

¹⁰⁸⁹ M. CARBONE, *Philosophie-écrans, op. cit.*, p. 168.

de l'expérience de vivre par(mi) les écrans aujourd'hui »¹⁰⁹⁰. Ainsi, selon Carbone, c'est en interrogeant « nos expériences actuelles des écrans » qu'on pourra « composer un carrefour incontournable pour la philosophie qu'il nous faut élaborer. Soit, pour faire une philosophie-cinéma à l'échelle d'aujourd'hui. Une philosophie-écrans »¹⁰⁹¹. Autrement dit, la relation écranique est principalement abordée selon le point de vue *expérientiel*. Il s'agit d'opérer un glissement de l'objet écran vers celui de l'« expérience écranique ». Par cette expression, il s'agit dans un premier temps d'entendre l'idée d'« expérience des écrans », que ladite révolution numérique a enrichie de manière incommensurable¹⁰⁹². C'est donc d'abord à partir de « nos expériences actuelles des écrans » que pourra se composer une philosophie-écrans¹⁰⁹³. Dans un second temps, cette expression désigne non pas l'expérience *des* écrans, c'est-à-dire l'expérience ayant pour *objet* des écrans, mais l'idée que l'écran est constitutif de l'expérience elle-même. Forcée explicitement¹⁰⁹⁴ à la suite de la notion d'« expérience filmique » élaborée par Vivian Sobchack¹⁰⁹⁵, elle-même se fondant sur l'« expérience esthétique » comprise comme « quasi-sujet » de Mikel Dufrenne¹⁰⁹⁶, l'expérience écranique adopte le point de vue de l'écran où celui-ci « vient à se configurer précisément comme un “quasi-sujet”, en tant que tel doué de *son propre point de vue perceptif ainsi qu'affectif* »¹⁰⁹⁷. Ainsi définie, l'expérience

¹⁰⁹⁰ M. CARBONE, A. C. DALMASSO et J. BODINI, « Introduction. Vivre par(mi) les écrans aujourd'hui », dans M. Carbone, A. C. Dalmasso et J. Bodini (éd.), *Vivre par(mi) les écrans*, Dijon, Les presses du réel, 2016, p. 12. De même, deux plus tard : « ce temps qu'est le nôtre, celui qui nous fait vivre par(mi) les écrans, en mettant ceux-ci, de manière obsessionnelle, au centre de notre expérience, nous fait indirectement comprendre que les rapports des êtres humains aux écrans ne sont pas qu'une affaire de notre » (M. CARBONE, A. C. DALMASSO et J. BODINI, « Introduction. De quoi on parle quand on parle des pouvoirs des écrans », dans M. Carbone, A. C. Dalmasso et J. Bodini (éd.), *Des pouvoirs des écrans*, Paris, Mimesis, 2018, p. 9).

¹⁰⁹¹ M. CARBONE, *Philosophie-écrans, op. cit.*, p. 127.

¹⁰⁹² « Plus récemment, la révolution numérique a produit une évolution et une prolifération des écrans qui semblent être inépuisables. Notre expérience des écrans est dès lors définitivement devenue plurielle, mais elle a été en même temps enrichie par d'autres nouveautés telles que la mobilité, la tactilité, l'interactivité, la connectivité, le “caractère immersif” tout particulier. A la lumière de celles-ci, les écrans s'imposent désormais comme l'*élément propulsif fondamental* non seulement *des transformations qui sont continuellement à l'œuvre dans notre rapport aux images, mais, plus généralement, de la révolution perceptive, affective et cognitive qui nous porte* sans qu'il nous soit possible de mesurer autre chose que ses conséquences les plus immédiates » (*Id.*).

¹⁰⁹³ *Id.*

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, chap. "L'archi-écran comme un “quasi-sujet”", p. 129-137.

¹⁰⁹⁵ V. SOBCHACK, *The Address of the Eye. A Phenomenology of Film Experience*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

¹⁰⁹⁶ M. DUFRENNE, *Phénoménologie de l'expérience esthétique (1953). Volume 1. L'objet esthétique. Volume 2. La perception esthétique*, 2e édition, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2011.

¹⁰⁹⁷ M. CARBONE, *Philosophie-écrans, op. cit.*, p. 134.

écranique ne saurait certes se passer des écrans, mais plus encore, elle reconnaît que ceux-ci deviennent de « *quasi-agents* »¹⁰⁹⁸ qui constituent l'expérience elle-même en sorte qu'ils « produisent un “quasi-agir” – une *agency* impersonnelle – par lequel ils échappent à la traditionnelle opposition assignant aux sujets les caractères de l'activité et aux objets ceux de la passivité ». Par conséquent, une « philosophie-écrans » n'a de sens qu'en considérant les écrans non plus comme des objets, mais comme des relations dont il s'agit d'en rendre compte grâce aux expériences écraniques.

Enfin, contre les approches foucaaldiennes généalogiques et archéologiques des *media studies* qui étudient les écrans uniquement sur le plan historique, et donc sur le plan du *commencement*, Carbone propose de les penser sur le plan de l'*origine*, selon le sens élaboré précédemment. A la suite de Derrida et son « archi-écriture »¹⁰⁹⁹ notamment, mais aussi de Stiegler et son « cinéma de la conscience »¹¹⁰⁰ ou « archi-cinéma »¹¹⁰¹, il entend « définir une telle surface en tant que “archi-écran”,

¹⁰⁹⁸ Carbone emprunte et souligne explicitement cette expression (*Ibid.*, p. 135) à W. J. T. MITCHELL, « Que veulent réellement les images? (1996) », M. Boidy et S. Roth (trad.), dans E. Alloa (éd.), *Penser l'image*, Dijon, Les presses du réel, 2010, p. 237.

¹⁰⁹⁹ Contre Husserl et sa conception du présent vivant, Derrida fait valoir l'idée selon laquelle « le soi du présent vivant est originairement une trace. La trace n'est pas un attribut dont on pourrait dire que le soi du présent vivant l'"est originairement". Il faut penser l'être-originaire depuis la trace et non l'inverse. Cette archi-écriture est à l'œuvre à l'origine du sens. (...) Comme la trace est le rapport de l'intimité du présent vivant à son dehors, l'ouverture à l'extériorité en général, au non-propre, etc., *la temporalisation du sens est d'entrée de jeu "espacement"* » (J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie d'Husserl*, op. cit., p. 95-96). Plus tardivement, contre l'idée d'une antériorité de la parole sur l'écriture, Derrida soutiendra de nouveau la nécessité de penser une « archi-écriture » : « nous voudrions plutôt suggérer que la prétendue dérivation de l'écriture, si réelle et si massive qu'elle soit, n'a été possible qu'à une condition : que le langage "originel", "naturel", etc., n'ait jamais existé, qu'il n'ait jamais été intact, touché par l'écriture, qu'il ait toujours été lui-même une écriture. Archi-écriture dont nous voulons ici indiquer la nécessité et dessiner le nouveau concept. (...) Cette archi-écriture, bien que le concept en soit appelé par les thèmes de l'"arbitraire du signe" et de la différence, ne peut pas, ne pourra jamais être reconnue comme *objet* d'une *science*. Elle est cela même qui ne peut se laisser réduire à la forme de la *présence* » (J. DERRIDA, *De la grammatologie*, op. cit., p. 82-83).

¹¹⁰⁰ Stiegler développe l'idée d'un « cinéma de la conscience » dans l'optique d'une « nouvelle critique » de la *Critique de la raison pure* de Kant. Par cette formule, il entend « un *cinéma constitutif de toute activité consciente dont les trois synthèses seraient précisément des opérations*. Les trois synthèses d'appréhension, de reproduction et de reconnaissance que Kant distingue dans la première version de la "Déduction transcendantale" sont en effet étroitement solidaires des rétentions primaires, secondaires et tertiaires, et il n'est *possible* pour les industries culturelles de "tout schématiser pour [leurs clients]" que *dans la mesure où les rétentions tertiaires jouent ici (dans la constitution de la conscience) un rôle primordial* – qui n'est évidemment pas reconnu par Kant » (B. STIEGLER, *La technique et le temps*, op. cit., p. 638).

¹¹⁰¹ « Je propose aujourd'hui qu'en principe, le rêve soit la *forme primordiale de cet archi-cinéma (arche-cinema)* - et c'est pourquoi *une organisation des rêves* est possible. L'archicinéma de la conscience - dont les rêves seraient la matrice en tant qu'archi-cinéma *de l'inconscient* - est la projection résultant du jeu entre ce

compris comme l'ensemble des conditions de possibilité de la monstration qui dans notre culture auraient été ouvertes par le corps humain lui-même (...) ainsi que par la paroi rupestre, par le mur lui-même, par la tente, par le miroir, par le voile (...), par le rideau, par le *templum* et par la fenêtre albertienne, passant plus tard à travers les écrans pré-cinématographiques ainsi que cinématographiques, et de nos jours allant jusqu'aux écrans numériques, sans que cette liste prétende être exhaustive »¹¹⁰². En tant que « thème », l'archi-écran se constitue « simultanément à ses variations tout en ne cessant pas de les excéder, car il est irréductible à celles-ci, mais inséparable d'elles et il ne peut devenir qu'avec et à travers leur propre devenir »¹¹⁰³. En d'autres termes, l'archi-écran « excède » tous les dispositifs parce qu'il n'est pas un dispositif historiquement déterminé comme l'écran, mais « thème » originaire dont tous les dispositifs n'en sont que les « variations »¹¹⁰⁴. A partir de l'allégorie de la Caverne de Platon, il présente les deux possibilités fondamentales de l'archi-écran qui sont d'être à la fois une « surface qui cache » et une « surface qui montre »¹¹⁰⁵. Ce faisant, il peut être considéré « comme partie constituante du *pli* permettant la vision elle-même », au sens où il rend possible à la fois le visible, ainsi que son arrière-plan invisible, et le voyant. Ainsi, « il faut souligner que l'inséparabilité de la vision et de l'archi-écran se module différemment dans les différentes variations préhistoriques et historiques fondant le thème de l'archi-écran dans la culture humaine »¹¹⁰⁶. Cette philosophie-écrans permet ainsi d'« éviter de céder une nouvelle fois à la

qu'Edmund Husserl appelait, d'une part, les *réentions primaires et secondaires*, et ce que j'appelle, d'autre part, les *réentions tertiaires* : les traces hypomnésiques (c'est-à-dire les traces mnémotechniques) de la vie consciente et inconsciente. Il y a archi-cinéma dans la mesure où pour tout acte noétique (*noetic act*) - par exemple, dans un acte de perception - la conscience projette son objet. Cette projection est un *montage*, dont les réentions tertiaires (hypomnésiques) forment la trame, et constituent à la fois les supports et la salle de montage. Cela indique que l'archi-cinéma a une histoire - une histoire conditionnée par l'histoire des réentions tertiaires. Cela signifie également qu'il existe une *organologie* des rêves (*organology of dream*) » (B. STIEGLER, « The Organology of Dreams and Arche-Cinema », D. Ross (trad.), sur *Screening the Past* (38), 2013 (en ligne : https://www.screeningthepast.com/issue-36-special-feature/the-organology-of-dreams-and-arche-cinema/#_edn1) ; notre traduction).

¹¹⁰² M. CARBONE, *Philosophie-écrans*, op. cit., p. 107-108.

¹¹⁰³ *Ibid.*, p. 108.

¹¹⁰⁴ « Il faut comprendre l'« archi-écran » comme un thème musical – ou bien, d'après la signification du mot grec *arkhè*, un « principe » – qui toutefois, loin de se donner *de principe*, à savoir d'emblée, ne cesse de se former et transformer avec et par ses variations préhistoriques et historiques, à chaque fois se rétrojetant en tant que « principe » et en même temps en articulant différemment son caractère de surface qui cache et qui montre à la fois. Il faut le comprendre comme un *principe transhistorique de la monstration et de l'occultation à la fois* » (M. CARBONE, « Des pouvoirs de l'archi-écran et de l'idéologie de la « transparence 2.0 » », op. cit., p. 21-22).

¹¹⁰⁵ M. CARBONE, *Philosophie-écrans*, op. cit., p. 111.

¹¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 115. Critiquant explicitement la démarche généalogique de Foucault, Carbone écrit que l'expérience

tentation de concevoir les écrans comme un simple phénomène moderne »¹¹⁰⁷. Au contraire, « la culture humaine constamment été hantée par la recherche de variations d'un "archi-écran" afin de pouvoir *voir les images* »¹¹⁰⁸. Par conséquent, sans archi-écran, ni voyant, ni visible. Il ne saurait donc être question de faire la *généalogie* ou l'*archéologie* de l'écran dès lors que celui-ci est compris comme archi-écran. Cette « philosophie-écrans » n'est que l'autre nom d'une philosophie de l'archi-écran, ou mieux encore, une philosophie-archi-écranique¹¹⁰⁹.

3.3.3.3. Vers la « philosophie-interfaces »

Notre « philosophie-interfaces » se situe dans le prolongement de la démarche initiée par Mauro Carbone d'une « philosophie-écrans ». Si pour ce dernier les écrans, qu'ils soient modernes ou non, ne sont que des variations de l'« archi-écran », ils permettent en retour d'interroger l'ontologie elle-même. Plus précisément, « les nouveautés technologiques interagissent avec une certaine condition ontologique : elles en sont rendues possibles, la mettent en évidence et la réélaborent à la fois »¹¹¹⁰. La technologie en son sens courant n'est donc pas ici considérée comme un objet de l'ontologie, mais comme ce qui conditionne cette dernière. L'ontologie ne se pense donc pas indépendamment des

« des écrans *génériquement* entendus est une expérience *transhistorique*, à savoir qui traverse la préhistoire et l'histoire de l'humanité, en assumant des configurations qui changent au fur et à mesure » (M. CARBONE, « Des pouvoirs de l'archi-écran et de l'idéologie de la « transparence 2.0 » », *op. cit.*, p. 20-21).

¹¹⁰⁷ M. CARBONE, *Philosophie-écrans*, *op. cit.*, p. 116.

¹¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 116-117.

¹¹⁰⁹ Il est en ce sens cohérent que cette « philosophie-écrans » se poursuive en une « anthropologie des écrans » : « C'est pourquoi j'estime que les efforts pour en dépister les lignes généalogiques ne peuvent être séparés de celui visant à élaborer ce que j'appellerais une *anthropologie des écrans*. (...) En effet, si elle n'est pas pensée dans une telle perspective anthropologique, l'"archéologie" risque de rester de l'érudition stérile, éventuellement *assaisonnée* d'une pincée de goût pour la collection : il n'est pas difficile d'en trouver des exemples dans le domaine de la soi-disant *screenology*, mais la "généalogie" aussi risque de se condamner à des horizons étroits, comme il arrive par exemple à celle des écrans proposée par Lev Manovich, qui ne pousse pas plus en arrière que la fenêtre albertienne. En revanche, à l'élaboration d'une anthropologie des écrans pourrait contribuer la valeur heuristique à mon avis offerte par ce que dans *Philosophie-écrans* j'ai proposé de qualifier d'"archi-écran", et qui me semble se dessiner précisément *dans la différenciation mutuelle* entre les configurations historico-culturelles particulières que l'expérience humaine des écrans a pris au fur et à mesure » (M. CARBONE, « Des pouvoirs de l'archi-écran et de l'idéologie de la « transparence 2.0 » », *op. cit.*, p. 21).

¹¹¹⁰ M. CARBONE, *Philosophie-écrans*, *op. cit.*, p. 167. Carbone suit ici la suggestion de Merleau-Ponty qui, analysant l'objet technique qu'est le miroir, permet de faire émerger la « structure métaphysique de notre chair » : « Comme tous les autres objets techniques, comme les outils, comme les signes, le miroir a surgi sur le circuit ouvert du corps voyant au corps visible. Toute technique est "technique du corps". Elle figure et amplifie la structure métaphysique de notre chair. Le miroir apparaît parce que je suis voyant-visible, parce qu'il y a une réflexivité du sensible, il la traduit et la redouble » (M. MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 32-33).

réalités historiques de la technologie¹¹¹¹. Il y a en ce sens une « *performativité ontologique de la technologie* »¹¹¹² qui a pour effet d’agir sur l’ontologie, et partant de la redéfinir, voire de la remettre en cause dans son acception historiquement reconnue. Ainsi, « si la fenêtre albertienne a été l’emblème de l’être en tant qu’universel face à face de sujet et d’objet, aujourd’hui les fenêtres découpées dans les écrans électroniques et numériques – en engendrant des interactions plurielles et virtuellement simultanées à l’intérieur d’un réseau – “sont devenues une puissante métaphore pour penser le moi (*self*) comme un système multiple et disséminé”¹¹¹³ »¹¹¹⁴. En repensant l’être à travers les écrans, et plus précisément les expériences écraniques, alors cela semble « prolonger, manifester et réélaborer l’être en tant que *devenir, multiplicité et relation*, d’après le lien ontologique et le primat logique que ces caractères ont en commun »¹¹¹⁵. De même, l’interface, réduite aux interfaces technologiques, nous engage à non seulement repenser l’ontologie comme science de l’être, mais plus fondamentalement à réinterroger la pertinence de la catégorie ancienne d’« être » dans un mouvement de rétroaction ou « rétrojection » selon le terme de Deleuze¹¹¹⁶. Dès lors, si traditionnellement il n’y a

¹¹¹¹ Mauro Carbone semble poursuivre les indications de Merleau-Ponty quand celui-ci propose une refonte de l’ontologie cartésienne à partir d’une « ontologie du cinéma » (M. MERLEAU-PONTY, *Notes des cours au Collège de France: 1958-1959 et 1960-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 391). Sur ce point, M. CARBONE, *La chair des images : Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, op. cit., p. 101-116.

¹¹¹² « Le fait même de rendre plus évidentes certaines modalités de rapport à l’Être qui étaient déjà à l’œuvre veut dire en même temps les accroître et donc les modifier, en révélant ainsi ce qu’on aurait envie d’appeler la *performativité ontologique de la technologie*, qui transforme de telles modalités par sa manière même d’en profiter et de les mettre ainsi en évidence » (M. CARBONE, A. C. DALMASSO et J. BODINI, « Introduction. Vivre par(mi) les écrans aujourd’hui », op. cit., p. 9).

¹¹¹³ S. TURKLE, *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, op. cit., p. 14.

¹¹¹⁴ M. CARBONE, *Philosophie-écrans*, op. cit., p. 168.

¹¹¹⁵ *Id.* Déjà dans sa réflexion sur le cinéma à partir des réflexions de Merleau-Ponty, Carbone soutenait une « réhabilitation ontologique de la surface » : « Évidemment cela ne peut que suggérer aussi la nécessité d’une *réhabilitation ontologique de la surface sur laquelle l’apparaître se montre*, surface qu’il ne faut plus penser comme un *voile* qui cacherait le vrai et qui serait donc à lever ou même à percer, mais comme un *écran* qui s’avère être – tout comme dans le rapport entre le fond et la figure ou dans la perception du mouvement stroboscopique – la condition décisive pour *faire voir* les images où la vérité se manifeste. On pourrait dès lors caractériser cette réhabilitation comme l’affirmation progressive d’une manière différente de concevoir la donation du vrai, qui passe d’une configuration *théâtrale* – à savoir, par antonomase, *représentative* : qui s’ouvre par l’ouverture du rideau – à une configuration *cinématographique* » (M. CARBONE, *La chair des images : Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, op. cit., p. 130).

¹¹¹⁶ Nous remercions Mauro Carbone pour cette référence ainsi que pour l’interprétation étendue qu’il en propose. Quant à Deleuze, celui-ci écrit concernant le rapport entre l’« éternel retour » et le « simulacre » que « le simulacre fonctionne de telle façon qu’une ressemblance est retrojetée nécessairement sur ses séries de base, et une identité nécessairement *projetée* sur le mouvement forcé » (G. DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Editions de Minuit, 1969, p. 305-306 ; nous soulignons). Nous retrouvons un emploi de ce terme dans son

de philosophie que de l'être, au sens où l'être est l'objet *propre* à la philosophie, ne devons-nous pas la penser en dehors de la catégorie de l'être lui-même ? Ne faut-il pas glisser d'une philosophie de l'être à une philosophie de l'*entre*, ce même *entre* qui est constitutif de l'*interface* elle-même ? Plus rigoureusement et radicalement, ne sommes-nous pas encourager à soutenir une « philosophie-*entre* », au sens où l'*entre* ne serait pas un énième objet de la philosophie, mais constitutif de celle-ci, à même d'élaborer une « philosophie-interfaces » ? S'il s'avère nécessaire de soutenir une telle position dans un souci de cohérence avec son « objet », nous serons alors tenus d'exposer les conditions de possibilités d'une telle philosophie au sein de ce que nous nommerons une « philosophie prépositionnelle ». Ce faisant, de manière cohérente, nous serons conduits, comme la « philosophie-écrans » à ne pas penser l'interface sur le mode conceptuel, mais plutôt sur le mode relationnel. Une « philosophie-interfaces » n'a de sens qu'à la condition de penser les interfaces de manière relationnelle et non comme des êtres à conceptualiser abstraitement.

Cependant, nous tenons à préciser que la « philosophie-interfaces » se distingue de la « philosophie-écrans » pour plusieurs raisons. Tout d'abord, si toutes les deux ont en commun de soutenir une approche relationnelle, et non positionnel, elles divergent par les modalités de cette même relation. Ainsi, bien que la « philosophie-écrans » défende l'idée, d'une part, que l'archi-écran « *s'avère une surface instituant des relations* »¹¹¹⁷, et que d'autre part, les écrans sont des « *interfaces instituant des relations* »¹¹¹⁸, elle reste centrée sur les écrans plutôt que sur les interfaces elles-mêmes, qui ne sont alors qu'une nouvelle modalité de ces premiers¹¹¹⁹. Nonobstant que la philosophie-interfaces et la

interprétation du possible vis-à-vis du réel dans l'œuvre de Bergson : « Pourquoi Bergson récuse-t-il la notion de possible au profit de celle de virtuel ? C'est que précisément, en vertu des caractères précédents, le possible est une fausse notion, source de faux problèmes. Le réel est supposé lui ressembler. C'est dire qu'on se donne un réel tout fait, préformé, préexistant à lui-même, et qui passera à l'existence suivant un ordre de limitations successives. On s'est déjà *tout donné*, tout le réel en image, dans la pseudo-actualité du possible. Alors le tour de passe-passe devient évident : si l'on dit que le réel ressemble au possible, n'est-ce pas en fait parce qu'on a attendu que le réel se fasse avec ses propres moyens, pour en « *rétrojeter* » une image fictive, et prétendre qu'il était possible de tout temps, avant de se faire ? » (G. DELEUZE, *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p. 100-101).

¹¹¹⁷ M. CARBONE, *Philosophie-écrans*, *op. cit.*, p. 114.

¹¹¹⁸ *Ibid.*, p. 147.

¹¹¹⁹ Les « médiations dont les écrans électroniques, ensuite digitaux, sont devenus les interfaces par excellence, qui donc fondent la possibilité même de l'empathie aujourd'hui » (M. CARBONE, A. C. DALMASSO et J. BODINI, « Introduction. Vivre par(mi) les écrans aujourd'hui », *op. cit.*, p. 7). De même, Vivian Sobchack dans le même ouvrage pense l'interface par rapport à l'écran, malgré la référence à Jeong (S. JEONG, *Cinematic Interfaces*, 2013, *op. cit.*, p. 3-9) cité plus haut : « Mais la signification de l'écran n'émerge pas seulement avec le *display*, mais aussi d'un lien [boundedness] qui à la fois sépare et cache partiellement ce qu'il nous révèle du monde

philosophie-écrans aient en commun la dimension relationnelle, elles divergent par les modalités de cette relation. En d'autres termes, il s'avérera nécessaire de préciser les modes de relation spécifiques à l'interface qui pourront en partie recouper ceux de l'écran. Ensuite, alors que la « philosophie-écrans » pense les écrans en termes d'expérience, et plus précisément, en termes d'expérience écranique, il conviendra également de spécifier la notion d'« expérience » quant aux interfaces. Non pas que celle-ci soit absente de nos relations aux interfaces, mais il serait cependant abusif de réduire celles-ci uniquement aux expériences que nous en avons. Elaborer une « philosophie-interfaces » ne peut se limiter pas l'unique étude des expériences selon les interfaces. Non seulement, si l'expérience est habituellement abordée selon des approches notamment phénoménologiques et pragmatiques dans le champ de l'IHM, il reste que, en tant que « philosophie-interfaces » nous serons conduits à déborder ces approches pour voir les effets de la notion d'interface à la fois quant à la question de l'expérience, mais aussi quant à la question du sens plus généralement.

Ainsi, nous exposerons dans un premier temps les caractéristiques de cet *entre*, commun au sens et à l'interface, au sein d'une philosophie dite prépositionnelle. Par la suite, nous spécifierons les modalités opérationnelles de l'interface en nous focalisant sur la notion de « face » de celle-ci. Enfin, nous déduirons des opérations de l'interface les effets sur le sens, et plus précisément, sur les trois assises du sens, à savoir le sens technique, le sens esthétique et enfin le sens politique.

phénoménal d'où nous le regardons et auquel nous répondons. L'écran est, comme le formule Acland, "un entre-deux", ou ce que nous appelons plus communément une "interface", un terme qui élargit la signification de l'écran au-delà d'une simple surface médiatrice qui permet des interactions avec lui et à travers lui » (V. SOBCHACK, « Comprendre les écrans : une médiation in medias res », dans M. Carbone, A. C. Dalmasso et J. Bodini (éd.), *Vivre par(mi) les écrans*, Dijon, Les presses du réel, 2016, p. 35). Également, la contribution de Laurent Jullier : « l'écran joue comme une interface, c'est-à-dire au sens chimique, une "surface de contact entre deux milieux". Ces deux "milieux, si l'on peut les appeler ainsi, sont les images et les publics » (L. JULLIER, « L'écran comme interface. Cinq rencontres possibles entre un regard et une image », dans M. Carbone, A. C. Dalmasso et J. Bodini (éd.), *Vivre par(mi) les écrans*, Dijon, Les presses du réel, 2016, p. 151. Dans tous les cas, l'écran demeure le sujet auquel on attribuera ou non certaines fonctions, dont celle d'interface. Ainsi, « *les écrans ne sont pas – et n'ont jamais été – de simples surfaces montrant des images*. Parce qu'ils ont toujours opéré une certaine distribution du visible et de l'invisible déterminée historiquement, culturellement et technologiquement, ils ont *toujours établi des relations* et donc *ouvert des expériences*. En bref, les écrans n'ont jamais été de simples surfaces, mais des *surfaces opérant en tant qu'interfaces*, si c'est ce que créer des relations sous-entend » (J. BODINI *et al.*, « Avant-propos », dans J. Bodini *et al.* (éd.), *L'avenir des écrans*, Paris, Mimesis, 2020, p. 10). De même, Laurent Jullier soutient que « plus techniquement, l'écran joue comme une interface, c'est-à-dire au sens chimique "une surface de contact entre deux milieux". Ces deux "milieux", si l'on peut les appeler ainsi, sont les images et les publics » (L. JULLIER, « L'écran comme interface. Cinq rencontres possibles entre un regard et une image », *op. cit.*, p. 151).

II PHILOSOPHIE-*ENTRE*

1. De l'aporie aux problèmes d'une philosophie de l'*entre*

« Entre » est un *problème*¹¹²⁰ avant d'être un terme problématique. Selon Philippe Danino, « le problème revêt essentiellement cette signification d'obstacle qui stoppe, d'*impedimenta* qui ralentissent ou contraignent de différer un processus ordonné à une certaine *finalité* »¹¹²¹. Pour qu'il y ait problème, il faut qu'il y ait une finalité qui soit contrariée par cet obstacle. Ainsi, nous faisons autant l'expérience du problème lorsque nous perdons les clés pour rentrer chez soi, que le poisson qui est pris dans les rets du filet. Mais la difficulté à elle seule ne fait pas problème. Danino précise que pour qu'il y ait problème, « il faut une *relation*, en forme de conjonction » : « quel soit matériel, moral ou intellectuel, un problème relève toujours d'une *rencontre* entre, d'un côté, une action, un désir ou un projet et, d'un autre côté, une forme d'entrave qui manifeste une résistance plus ou moins puissante »¹¹²². Ainsi, par exemple, « il y a problème parce qu'il y a, simultanément, perte des clés et projet de rentrer chez soi »¹¹²³. Mais dans le même temps, il est « ce qui introduit une rupture – temporaire ou non – au sein de cette relation »¹¹²⁴. Plus précisément, le problème implique une relation « parce qu'il en est toujours une forme de rupture »¹¹²⁵. Par conséquent, « le problème, dans la vie courante comme dans la pensée, introduit du discontinu »¹¹²⁶ : il lie continuité et discontinuité, relation et séparation.

Selon le *Dictionnaire historique de la langue française* « problème » est emprunté au latin *problema* « question à résoudre », lui-même emprunt au grec *problêma* qui désigne ce que l'on a devant soi, et spécialement un obstacle, une tâche, un sujet de controverse, une question à résoudre. Le mot est dérivé de *proballein*, composé de *pro* « devant » et de *ballein* « jeter », signifiant ainsi « jeter devant », et par abstraction, « mettre en avant comme argument, proposer (une question, une tâche,

¹¹²⁰ Pour une approche philosophie du « problème », et plus encore d'une spécificité du « problème philosophique », P. DANINO, *Philosophie du problème*, op. cit..

¹¹²¹ *Ibid.*, p. 25.

¹¹²² *Id.*

¹¹²³ *Ibid.*, p. 25-26.

¹¹²⁴ *Ibid.*, p. 26.

¹¹²⁵ *Id.*

¹¹²⁶ *Id.*

etc.) »¹¹²⁷. Autrement dit, *entre* est un problème en tant qu'il est « jeté devant ». Cependant, comme le souligne Jacques Derrida, ce *problema* peut s'entendre en deux sens : « *problema* peut signifier en somme *projection* ou *protection*, ce qu'on pose ou jette au-devant de soi, ou bien comme la projection d'un projet, d'une tâche à accomplir, ou bien comme la protection d'un substitut, d'une prothèse que nous mettons en avant pour nous représenter, nous remplacer, nous abriter, nous dissimuler ou cacher quelque chose d'inavouable, tel un bouclier (...) derrière lequel se garder *au secret* ou à *l'abri* en cas de danger »¹¹²⁸. Cela signifie tout d'abord qu'*entre* est ce qui est jeté devant la philosophie, tel un *objet* de la philosophie, terme dérivé d'*objectum*, composé de *ob* « devant », et de *jectum*, participe passé de *jacere* « jeter ». Une philosophie de l'*entre* signifie donc dans un premier temps que l'*entre* est un objet jeté devant la philosophie qui fait alors office de sujet, c'est-à-dire selon son étymologie latine *subjectum*, composé du préfixe *sub* « sous », et qui signifie aussi bien « placer dessous » que « soumettre, subordonner ». Ainsi conçue, la philosophie en tant que sujet fait de l'*entre* un objet. Mais cet objet est ensuite *problématique* car il est autant un obstacle qui *protège* qu'un obstacle qui *interrompt* l'action de passer d'avoir lieu. *Entre* est une protection en tant qu'il protège la philosophie de penser ce qu'elle ne peut penser et qui risque de la remettre en cause. *Entre* est un obstacle à la philosophie qui, comme nous le verrons plus bas, traditionnellement a pour objet principal l'être, en sorte qu'il n'y a de philosophique qu'à la condition qu'il y ait de l'être à laquelle elle est soumise et assujettie. Or, parce que l'*entre* ne peut être pensé comme être, alors il est un objet qui la protège,

¹¹²⁷ Dictionnaire historique de la langue française, *op. cit.*, entrée « Problème », p. 2939. Phippe Danino écrit quant à l'étymologie de problème : « Le terme a une origine commune avec ceux d'"arbalète", de "balistique", de "symbole", de "parabole" ou de "bolide" : la racine grecque "bal-", "blê" ou "bol-" qui porte l'idée de *lancer* (*ballein*). La forme "blê" de la racine, en particulier, s'est perpétuée comme telle dans quelques composés comme *emblêma* (objet jeté, enfoncé dans) et *problêma* qui signifie donc *ce qui est jeté devant*, au sens de *ce qui constitue une résistance* à l'égard d'une avancée. Nous disons en effet avec un problème, ou mieux, nous trouver face à un problème, lorsque quelque chose nous résiste. Pour autant, l'idée de résistance, c'est-à-dire d'une force qui s'oppose, ne semble pas suffisante pour définir l'idée de problème, car nous ne nommerons pas "problème" ce qui nous résiste seulement quelques secondes ou quelques minutes. Ce qui résiste doit donc constituer un "obstacle" : telle est, plus proprement, la signification de *problêma* » (P. DANINO, *Philosophie du problème, op. cit.*, p. 26).

¹¹²⁸ J. DERRIDA, « Apories. Mourir - s'attendre aux "limites de la vérité" », dans *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1994, p. 313. De même, selon Danino : « parce que ce qui est jeté devant soi et qui est saillant peut aussi bien arrêter que constituer un rempart, parce qu'il y a ce qui est jeté devant et ce que je place ou dresse devant moi, *problêma* en vint à désigner également une protection, un moyen de défense, comme la barrière, le vêtement ou l'armure dont on se couvre. Ce que je place devant moi est aussi ce qui protège – et qui peut dès lors constituer un problème pour l'autre. (...) Voilà qui rapproche le *problêma* de l'ob-jet, et proballein des verbes latins *objectare* ("jeter devant", telle l'objection que nous faisons ou qui nous est faite) et *opponere* (qui, formé de *ob*, "devant" et de *ponere* "placer", prend le sens de "faire obstacle, faire objection") » (P. DANINO, *Philosophie du problème, op. cit.*, p. 27).

voire l'immunise de ce qui pourrait la remettre en cause et partant de la libérer de l'être. Ensuite, *entre* est dit problématique car il empêche l'action d'avoir lieu en l'interrompant. Gilbert Simondon signale ainsi qu'« est problématique la situation qui dualise l'action, la tronçonne en la séparant en segments, soit parce qu'il manque un moyen terme, soit parce que la réalisation d'une partie de l'action détruit une autre partie également nécessaire »¹¹²⁹. Autrement dit, *entre* fait obstacle à l'action de philosopher, dès lors que celle-ci porte sa principale attention sur l'être. Ce faisant, non seulement une philosophie de l'être ne saurait être *compatible* avec une philosophie de l'*entre*, mais en outre, *entre* opère un véritable *hiatus* avec cette philosophie de l'être¹¹³⁰. Par conséquent, *entre* est problématique à la fois par rapport à la philosophie comprise comme philosophie de l'être, et par rapport au sens en tant qu'obstacle à son accès. Sous ces conditions, il s'avère alors nécessaire dans un premier temps de développer les raisons du caractère problématique de l'*entre* par rapport à la philosophie.

Cependant, comme prend soin de le préciser Derrida, le *problème* n'est pas l'*aporie*. Selon lui, « le “j'entre”, en passant le seuil, le “je passe” (*peráô*) nous met ainsi, si je puis dire, sur la voie de l'*aporos* ou de l'*aporia* »¹¹³¹. L'*aporie* désigne alors « le passage impossible, refusé, dénié ou interdit, voire, ce qui peut être encore autre, le non-passage, un évènement de venue ou d'avenir qui n'a plus la forme du mouvement consistant à passer, traverser, transiter, le “se passer” d'un évènement qui n'aurait plus la forme ou l'allure du pas : en somme une venue sans pas »¹¹³². En ce sens, alors que dans le cas du cas du problème il en va d'un obstacle qui empêche l'action, dans le cas de l'*aporie*, il en va « du “ne pas savoir où aller”, du non passage, ou plutôt de l'expérience du non-passage, de l'épreuve de ce qui se passe et passionne en ce non-passage, nous paralysant en cette séparation de façon non nécessairement négative »¹¹³³. Autrement dit, soutenir que l'*entre* est un problème, c'est dans le même temps soutenir qu'il n'est pas une *aporie*, c'est-à-dire une *aporia*, de *a-* privatif et de *poros* « chemin, passage »¹¹³⁴, dérivé de *peirein* « traverser de part en part, transpercer » c'est-à-dire

¹¹²⁹ G. SIMONDON, *Imagination et invention*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2014, p. 139.

¹¹³⁰ Simondon précise ainsi que « hiatus et incompatibilité sont les deux modes problématiques fondamentaux » (*Id.*).

¹¹³¹ J. DERRIDA, « Apories. Mourir - s'attendre aux “limites de la vérité” », *op. cit.*, p. 312.

¹¹³² *Id.*

¹¹³³ *Ibid.*, p. 313.

¹¹³⁴ Marcel Détiénne et Jean-Pierre Vernant font la remarque suivante quant au terme *póros* : « chemin tracé sur une mer infranchissable, *póros* signifie également le passage du fleuve, le gué ou le pont sans lequel un fleuve ne peut être traversé et se trouve alors qualifié d'*apératos*, d'infranchissable » (J.-P. VERNANT et M. DETIENNE, *Les*

ce qui ne se traverse pas. Concevoir l'*entre* comme *aporia*, c'est-à-dire comme un obstacle infranchissable a certes la vertu de circonscrire clairement et distinctement le champ de la philosophie à celui de l'être, mais dans le même temps, le vice de soumettre celle-ci à son objet qui est l'être. *Entre* n'est conçu comme *aporie* que pour une philosophie de l'être qui n'est pas alors en mesure de considérer qu'il puisse exister un hors de la philosophie, et qui ne soit qu'un problème à résoudre. Seule une philosophie *centrée* sur l'être peut le concevoir ainsi, « quand le projet même ou la tâche problématique devient impossible et quand nous sommes absolument exposés sans protection, sans problème et sans prothèse, sans substitution possible, singulièrement exposés dans notre unicité absolue et absolument nue, c'est-à-dire désarmés, livré à l'autre, incapables même de nous abriter derrière ce qui pourrait encore protéger l'intériorité d'un secret »¹¹³⁵. Par conséquent, considérer l'*entre* de manière aporétique conduit la philosophie à être dans l'incapacité de penser le sens, et partant le sens de l'interface. A l'inverse, *entre* est un *problème* pour une philosophie qui n'est plus assujettie à l'être et s'aventure en dehors, éprouvant, expérimentant et inventant des solutions pour résoudre cet obstacle qu'est l'*entre*.

Nous justifierons ainsi dans un premier temps le caractère problématique et non aporétique de *entre*, pour ensuite, dans un second temps, penser une philosophie qui s'invente comme philosophie prépositionnelle. Nous considérerons et analyserons successivement alors trois problèmes à une philosophie-*entre*. Le premier portera sur le caractère discret de l'*entre* ; le second sur la prépondérance d'une philosophie centrée sur l'être ; et le troisième sur les catégories exclusives du dedans et du dehors.

ruses de l'intelligence. La mètis des grecs, op. cit., p. 276). Cependant, bien que nous reviendrons plus tard sur ce point et ce terme, nous prenons soin d'évoquer dès à présent que ceux-ci signalent également l'idée de « lien » attribué à ce même terme, notamment à partir de l'analyse du terme grec *apeiron* : « l'analyse linguistique, qui lie étroitement le sort d'*apeiron* à celui de *péras*, semble osciller entre deux solutions : dans la première, le préfixe négatif *a-* se combine avec le mot *péras* ; dans l'autre, la même marque négative porte sur la racine **per-* (...) signifiant le passage et la traversée. Or, en ce qui concerne le sens étymologique de *péras*, également attesté en grec sous les formes concurrentes de *peîras* et de *peîrar*, les mêmes hellénistes et linguistes sont à nouveau partagés, les uns se décident en faveur de : "Limite, bout, extrémité" ; les autres sont d'avis que la signification fondamentale de *péras*, c'est "lien". A travers ces interprétations d'un mot dont la complexité sémantique nourrit les divergences de lecture, nous avons choisi de pointer deux orientations majeures dans le champ sémantique occupé par le couple *apeiron-peîras* : l'une concerne la notion de chemin, l'autre, celle de lien. Ce sont les jeux d'interférences entre cheminer et lier qui vont délimiter le statut d'*apeiron*, du "non limité", parmi les outils conceptuels dont se sert l'intelligence pratique » (*Ibid.*, p. 272).

¹¹³⁵ J. DERRIDA, « Apories. Mourir - s'attendre aux "limites de la vérité" », *op. cit.*, p. 313.

1.1. Discrétion de l'entre

Le premier obstacle est, comme l'observe François Jullien, que « le propre de l'entre, c'est de ne pas se faire remarquer, de passer inaperçu, et donc de se laisser enjamber par la pensée »¹¹³⁶. La première raison de ce caractère imperceptible est que « l'entre renvoie toujours à de l'autre que soi »¹¹³⁷. L'entre, en tant que préposition, n'a pour fonction que de relier un constituant de la phrase à un autre. Il s'efface dans cette mise en relation, et parce qu'il « n'attire pas l'attention »¹¹³⁸, alors cette dernière est toute focalisée sur les termes de la relation, et non pas ce qui met en relation et la conditionne.

Toutefois, il ne s'agit pas nier la présence de l'entre mais de lui reconnaître seulement son caractère *discret*. Comme nous le rappelle Pierre Zaoui, « discrétion vient du latin *discretio* qui signifie discernement, séparation, distinction, ce qui s'entend encore dans l'anglais *discretion*, et ce qui a donné son sens mathématique de *discontinu* »¹¹³⁹. Autrement dit, cette présence discrète permet à l'entre tout à la fois ni de se confondre avec les termes reliés et donc de disparaître, ni d'exister de manière absolument distincte, et donc d'être dans la pure apparition. Il y a ainsi dans l'entre une dialectique « de l'apparition et de la disparition, de la monstration et de la réserve »¹¹⁴⁰. L'entre apparaît en disparaissant au sens où il n'apparaît qu'en se retirant de l'apparition. Inversement, il disparaît dès lors qu'il apparaît en plein.

Cette dialectique s'illustre dans l'analyse du terme « interface ». Toute l'attention est focalisée sur le substantif, et le préfixe *inter-*, sans pour autant être nié, est mis en retrait. Ainsi, alors que le terme « interface » existe en plein, l'entre existe au contraire « en creux »¹¹⁴¹. Bien que le terme « interface » soit *composé* notamment de cet *entre* en tant que préfixe, ce dernier est traditionnellement passé sous silence. Si à la suite des mathématiques modernes, selon Zaoui, « le continu prime sans doute réellement le discret »¹¹⁴², alors, et par analogie, l'interface prime l'entre. Mais, comme s'empresse de le préciser Pierre Zaoui de manière conséquente, « si l'on veut se confronter au réel pour de bon, il

¹¹³⁶ F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, op. cit., p. 50.

¹¹³⁷ *Id.*

¹¹³⁸ *Id.*

¹¹³⁹ P. ZAOUÏ, *La discrétion ou l'art de disparaître*, Paris, Autrement, 2013, p. 35.

¹¹⁴⁰ *Id.*

¹¹⁴¹ F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, op. cit., p. 50.

¹¹⁴² P. ZAOUÏ, *La discrétion ou l'art de disparaître*, op. cit., p. 129.

faut en passer par le discret et y revenir sans cesse »¹¹⁴³. Autrement dit, si l'interface n'est pas l'*entre*, penser le sens de l'interface requiert nécessairement de penser l'*entre* de l'interface. On ne saurait donc penser l'interface sans penser préalablement l'*entre*, qui en est donc sa condition d'intelligibilité, bien que discrète. Plus encore, oublié l'*entre* constitutif du terme d'interface, c'est risquer de considérer ce dernier comme pur et simple, et de l'élever à titre de substance, au lieu de le reconnaître au contraire comme un terme composite et composé, mettant alors à mal tout projet de substantialisation.

1.2. Les philosophies de l'être

Le second problème est que la philosophie a été jusqu'à présent essentiellement une « philosophie de l'être ». Par « philosophie de l'être » nous désignons de manière générique l'ensemble des discours philosophiques qui ont eu pour objet d'étude privilégié la question de l'être. En privilégiant l'être à l'*entre*, elle a oublié ce dernier¹¹⁴⁴, « comme si l'être avait recouvert cet "entre" qui est son véritable lieu, comme s'il s'agissait d'un "oubli de l'entre" plutôt que d'un "oubli de l'être" »¹¹⁴⁵ selon les mots de Jean-Luc Nancy. Plus encore, elle a été incapable de le concevoir, dans la mesure où, selon François Jullien, « l'*entre* est ce qui, par nécessité – ou, disons aussi bien, fatalité – échappe à la question de l'Être, celle à partir de laquelle s'est articulée, depuis les Grecs, la philosophie »¹¹⁴⁶.

Toutefois, il ne s'agit pas pour nous de soutenir que la philosophie, tel un monolithe homogène, n'a jamais pensé l'*entre*, ce qui nécessiterait une relecture de la totalité de l'histoire de la philosophie avec pour seule grille de lecture la seule entrée qu'est l'*entre*¹¹⁴⁷. L'expression « philosophie de l'être »

¹¹⁴³ *Id.*

¹¹⁴⁴ Il va de soi que cette formule se présente comme un renversement de la formule heideggerienne qui ouvre *Être et Temps* : « La question de l'être est aujourd'hui tombé dans l'oubli » (M. HEIDEGGER, *Etre et Temps, op. cit.*, p. 25). Comme le signale Jean Greisch, « le terme "oubli" a ici un sens actif (*Vergessenheit* et non *Vergessen*), connotant un refoulement » (J. GREISCH, *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de «Sein und Zeit»*, Paris, Presses universitaires de France, 1994). Rappelons assez brièvement que, selon Heidegger, cet « oubli » ne relève pas d'une mauvaise volonté des philosophes, car celui-ci a sa « racine dans l'ontologie antique elle-même » (M. HEIDEGGER, *Etre et Temps, op. cit.*, p. 27), et repose sur trois préjugés : l'être est le concept le plus général, le concept « être » est indéfinissable et enfin, l'« être » est le concept qui va de soi.

¹¹⁴⁵ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel, op. cit.*, p. 99.

¹¹⁴⁶ F. JULLIEN, *L'écart et l'entre, op. cit.*, p. 51.

¹¹⁴⁷ Nous nuancions en cela la position soutenue par François Jullien lorsque, par excès, il écrit notamment concernant le privilège de la pensée chinoise à penser l'*entre* : « parce qu'elle n'a pas isolé de verbe "être", n'a donc pas eu à s'enquérir de l'Être, n'a pas déployé les ressources, par ailleurs si fécondes de l'ontologie, la

n'est qu'une catégorie qui n'a d'autre fonction que d'aider à se repérer dans l'histoire de la philosophie, sans se substituer aux nombreuses nuances des textes des philosophes, et à la distinguer par contraste d'une « philosophie de l'être ». En outre, nombre de philosophes actuels et inactuels se sont déjà efforcés de repenser l'être, et ce faisant de l'ouvrir à l'*entre* explicitement ou implicitement. De plus, notre propos n'est pas d'affirmer qu'entre une philosophie dite de l'être et une philosophie dite de l'*entre*, il n'y a rien entre, ce qui s'avérerait alors contradictoire avec le projet qu'est le nôtre d'une philosophie *entre*. Enfin, il s'agit essentiellement pour nous de révéler en négatif et en positif les éléments théoriques et conceptuels élaborés par divers philosophes qui n'ont pas rendu possible la constitution pleine d'une philosophie de l'*entre*, condition selon nous d'une philosophie de l'interface. Ainsi, parmi ces éléments théoriques, on comptera tout d'abord l'*étonnement* qui ne concerne que l'être, et non l'*entre*. Par la suite, nous considérerons l'être selon ses multiples acceptions et conceptualisations. Nous distinguerons alors respectivement l'être entendu comme *il y a* (perspective ontologique), comme *essence* (perspective métaphysique), comme *intermédiaire* (perspective anthropologique), et enfin comme *position* (perspective existentielle). Ces cinq éléments seront alors autant d'obstacles quant l'invention et la conception d'une philosophie de l'*entre*, voire d'une philosophie-*entre*.

1.2.1. *Entre* et étonnement

Le premier obstacle, et qui poursuit le caractère discret de l'*entre*, est que ce dernier n'a jamais été l'objet d'un *étonnement*. Si l'histoire de la philosophie n'est qu'une succession d'étonnements¹¹⁴⁸, force est de constater que l'*entre* ne participe pas à cette histoire. Si l'étonnement a pour objet spécifique l'Être, alors il ne saurait exister un étonnement de l'*entre*, et par conséquent une philosophie de l'*entre*. En ce sens, il est paradoxal et contraire à l'histoire de la philosophie, de philosopher sur l'*entre* si celui-ci n'est pas source d'étonnement.

En effet, depuis Platon, nous savons que l'origine de la philosophie n'est autre que l'étonnement (*thaumazein*) : « Il est tout à fait d'un philosophe, ce sentiment : s'étonner. La philosophie n'a point

langue-pensée chinoise ne pourrait-elle pas opportunément nous aider à le cerner ? » (*Id.*). Plus généralement, quant à l'usage qu'effectue François Jullien de la « pensée chinoise », lire l'ouvrage critique de J.-F. BILLETTER, *Contre François Jullien*, édition revue et augmentée, Paris, Editions Allia, 2018.

¹¹⁴⁸ J. HERSCH, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Folio / Essais, Paris, Gallimard, 1993.

d'autre origine »¹¹⁴⁹. Aristote ne dit rien d'autre lorsqu'il admet que « ce fut, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques »¹¹⁵⁰. En d'autres termes, la philosophie naît de l'étonnement. Reste qu'il convient de préciser la nature de cet étonnement, et en quoi l'*entre* ne peut étonner et donc être l'objet de la philosophie

Selon Husserl, l'étonnement n'est qu'une passion « qui se détourne de tous les intérêts pratiques et qui (...) ne produit ni ne désire rien d'autre que la pure Théoria »¹¹⁵¹. En d'autres termes, l'homme saisi par le *thaumazein* devient « un spectateur désintéressé », soit un « philosophe »¹¹⁵². L'intérêt théorétique naît alors d'un désintéressement pour les intérêts vitaux. Husserl explique ainsi que le *thaumazein* est « manifestement une dérivation de la curiosité »¹¹⁵³. Originellement, la curiosité a son siège dans la vie naturelle qui n'a d'autre finalité que de satisfaire les intérêts dits sérieux. Or, par définition, parce que la curiosité est « un intérêt qui s'est soustrait aux intérêts vitaux »¹¹⁵⁴, alors elle a permis l'émergence de cette passion qu'est le *thaumazein*, devenu par la suite habitude et attitude propice à la Théoria.

Cependant, en faisant de l'étonnement un sentiment ou une passion, on ne peut pas comprendre qu'il y ait une histoire de la philosophie. Si l'origine de la philosophie se trouve dans cet affect, alors il devrait cesser une fois la philosophie lancée, ce qui est contradictoire avec l'idée d'une histoire de la philosophie : parce qu'il y a une histoire de la philosophie, alors l'étonnement ne peut être entendu comme un sentiment qui disparaîtrait une fois la philosophie apparue. A l'inverse, si l'étonnement ne disparaît pas, cela signifie qu'il ne doit pas donc être compris en termes d'affects, et que sous cette condition, l'*origine* de la philosophie n'est pas son *commencement*.

En 1955, dans sa conférence *Qu'est-ce que la philosophie ?*¹¹⁵⁵, Heidegger commente la formule platonicienne, et nous dit que « l'étonnement est comme πάθος, l'ἀρχή de la philosophie »¹¹⁵⁶. Si

¹¹⁴⁹ PLATON, *Théétète*, A. Diès (trad.), Gallimard, Paris, 1992, 155d.

¹¹⁵⁰ ARISTOTE, *Métaphysique. Tome 1. Livre A-Z*, J. Tricot (trad.), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1991, A, 2, 982b10.

¹¹⁵¹ E. HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., p. 365.

¹¹⁵² *Id.*

¹¹⁵³ *Ibid.*, p. 366.

¹¹⁵⁴ *Id.*

¹¹⁵⁵ M. HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la philosophie? », K. Axelos et J. Beaufret (trad.), dans *Questions I et II*, Paris,

d'ordinaire, πάθος est traduit par « passion, bouillonnement affectif »¹¹⁵⁷, c'est-à-dire un état psychique que l'on subit passivement, Heidegger lui donne une interprétation non psychologique, et ce faisant un autre statut. Selon lui, l'étonnement est affaire de *tonalité affective* ou *disposition* (*Stimmung*). En effet, parce que le « πάθος est en connexion avec πάσχειν » compris comme « souffrir, patienter, supporter, endurer, se laisser porter par, céder à l'appel de », alors, et de manière « téméraire », Heidegger traduit *pathos* par « disposition »¹¹⁵⁸. Contrairement à une psychologie des humeurs, la disposition ou tonalité affective est ici comprise comme « un existential fondamental »¹¹⁵⁹, c'est-à-dire une structure ontologique de l'être-là (*Da-sein*) qui permet de rendre compte de l'être-à (*In-sein*), à côté du *Verstehen* (comprendre) et du *Rede* (discours). La *Stimmung* est tout à la fois « la convocation accordante »¹¹⁶⁰, c'est-à-dire la reconnaissance que l'être-là est toujours accordé au « diapason »¹¹⁶¹ du monde, et qu'en même temps, elle est une « vocation déterminante »¹¹⁶², au sens où l'être-là dépend toujours déjà du monde. Nous comprenons alors que l'étonnement en tant que disposition ne soit pas une passion psychologique, et soit ainsi constitutif, d'une part, de l'être-là en tant qu'être-jeté au monde qu'il esquivé, et d'autre part, de l'être-au-monde dans son intégralité, et enfin, de l'être-affecté par les rencontres qui le concerne¹¹⁶³.

Or, le propre de l'étonnement en tant que tonalité affective est que « nous sommes en arrêt »¹¹⁶⁴ : « c'est comme si nous faisons reculer devant l'étant – devant le fait qu'il est, et qu'il est ainsi, et qu'il

Gallimard, 1968.

¹¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 338

¹¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 339.

¹¹⁵⁸ *Id.*

¹¹⁵⁹ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, *op. cit.*, § 29, p. 178 ; lire aussi M. HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, D. Panis (trad.), Paris, Gallimard, 1992, § 17.

¹¹⁶⁰ M. HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la philosophie? », *op. cit.*, p. 339.

¹¹⁶¹ H. FRANCE-LANORD, P. ARJAKOVSKY et F. FEDIER, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Paris, Editions du Cerf, 2013, p. 1260.

¹¹⁶² M. HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la philosophie? », *op. cit.*, p. 339.

¹¹⁶³ A. SCHNELL, *De l'existence ouverte au monde fini : Heidegger 1925-1930*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2005, p. 69.

¹¹⁶⁴ M. HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la philosophie? », *op. cit.*, p. 340.

n'est pas autrement »¹¹⁶⁵. Il continue en précisant qu'il est « cette dis-position dans laquelle et pour laquelle s'ouvre l'être de l'étant »¹¹⁶⁶. Dans la mesure où l'étonnement a pour objet l'être de l'étant, il se distingue alors de la *surprise*¹¹⁶⁷ qui ne porte que sur l'étant. Parce que nous sommes toujours déjà jetés au monde, et parce que notre orientation au monde ambiant (*Umwelt*) est celle de la préoccupation (*Besorgen*), alors l'étant rencontré dans la préoccupation est l'util (*Zeug*)¹¹⁶⁸. L'étant ne se présente pas lui-même, mais s'efface derrière son utilisabilité pour être justement, au sens propre, utilisable¹¹⁶⁹. L'étant rencontré est donc à-portée-de-main (*Zuhandenheit*), pris dans un contexte d'usage où chaque util renvoie à d'autres utils. Et lorsqu'il est utilisé, il n'est pas découvert en tant que tel, car il est alors l'étant sous-la-main (*Vorhandenheit*¹¹⁷⁰). Dans les deux cas, l'étant est voilé en tant qu'util. Or, découvert inemployable, « l'util se fait remarquer, cela *surprend* »¹¹⁷¹. Par conséquent, grâce à la surprise, l'étant se montre enfin comme util avec telle ou telle propriété. La surprise est donc un mode déficient de notre préoccupation quotidienne, au même titre que « l'importunance » lorsque l'util est absent, ou encore « la récalcitrance » lorsqu'il dérange¹¹⁷². Dans les trois cas, l'étant émerge à même l'utilisable, même si « l'utilisable n'est pas encore *contemplé* et dévisagé uniquement comme étant là-devant », car « l'étant-là-devant est encore lié à l'utilisabilité de l'util »¹¹⁷³. Par conséquent, la *surprise* relève de la compréhension ontique de l'être-là en tant

¹¹⁶⁵ *Id.*

¹¹⁶⁶ *Id.*

¹¹⁶⁷ « Suprenance » selon la traduction de François Vezin. Sur ce point, M. HEIDEGGER, *Etre et Temps, op. cit.*, § 16, p. 110-111. Pour une clarification phénoménologique de la surprise, lire F. DASTUR, « Phénoménologie de la surprise : horizon, projection et événement », *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 24, 1^{er} décembre 2016, p. 31-46.

¹¹⁶⁸ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps, op. cit.*, § 15, p. 104.

¹¹⁶⁹ *Ibid.*, § 15, p. 106.

¹¹⁷⁰ A partir de la définition de *Vorhandenheit* du dictionnaire étymologique de la langue allemande des frères Grimm, dont Heidegger a fait un usage assez fréquent, Marcia Sá Cavalcante Schuback fait remarquer que « le mot se compose de *vor* (“devant” ou “avant”) et de *Hand* (“main”, “être à la portée de la main” au sens de *restare*, c'est-à-dire “subsister”) » et que par conséquent, « son sens fondamental est donc celui de “reste”, de “subsistant”, de “simplement donné” » (M. S. C. SCHUBACK, « La perplexité de la présence. », *Les Etudes philosophiques*, n° 62, n° 3, 2002, p. 273).

¹¹⁷¹ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps, op. cit.*, § 16, p. 109.

¹¹⁷² *Ibid.*, § 16, p. 110.

¹¹⁷³ *Id.* Il faudra à cet égard attendre *L'origine de l'œuvre d'art* où, analysant la paire de souliers du paysan de la toile de Van Gogh, Heidegger écrira : « Ce qu'est le produit, une œuvre nous l'a dit. Pour ainsi dire en sous-main,

qu'elle le concerne dans son existence factuelle, et non pas de la compréhension ontologique, comme l'est l'étonnement, qui, au contraire, porte sur les structures ontologiques de l'être-là, c'est-à-dire les existentiels¹¹⁷⁴.

Mais l'étonnement se distingue également de cette autre tonalité fondamentale qu'est l'angoisse¹¹⁷⁵. Celle-ci se distingue à son tour de la crainte « devant tel ou tel existant déterminé, qui nous menace sous tel ou tel aspect déterminé »¹¹⁷⁶, dans la mesure où elle est fondamentalement indéterminée¹¹⁷⁷. Cette indétermination qui nous obsède et nous oppresse n'est autre, selon Heidegger, que le Néant. Ni anéantissement, ni négation de l'existant, le néantissement (*Nichtung*) du Néant « révèle cet existant dans sa parfaite étrangeté (*Unheimlichkeit*) jusqu'alors voilée, qui le révèle comme le radicalement Autre »¹¹⁷⁸. En d'autres termes, le Néant nous révèle l'étrangeté de l'existant. Sa familiarité¹¹⁷⁹ est alors interrogée fondamentalement et radicalement dans la mesure où elle porte sur l'Être même de l'existant, qui est donc son Autre. Comme le dit Françoise Dastur, « c'est le familier même qui apparaît alors comme non familier, comme inquiétant – *unheimlich* »¹¹⁸⁰. Autrement dit, avec le Néant de l'angoisse, « se montre enfin la manifestation originelle de l'existant comme tel : à savoir qu'il y ait de l'existant – et non pas Rien »¹¹⁸¹. L'étrangeté de l'existant est donc qu'il soit, c'est-à-dire qu'il en va de son Être. Ainsi, « le Néant est la condition qui rend possible la révélation de l'existant comme tel pour la réalité-humaine »¹¹⁸² : « l'essence de l'Être même comporte dès l'origine le Néant »¹¹⁸³.

s'est dévoilé par là même ce qui, dans l'œuvre, est proprement à l'œuvre : l'ouverture de l'étant dans son être : l'avènement de la vérité » (M. HEIDEGGER, « L'origine de l'oeuvre d'art », W. Brokmeier (trad.), dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 39).

¹¹⁷⁴ Sur la différence entre *ontique* et *ontologique*, M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, *op. cit.*, § 4, p. 36-39.

¹¹⁷⁵ M. HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la métaphysique? », H. Corbin (trad.), dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 57.

¹¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 58.

¹¹⁷⁷ *Id.*

¹¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 61-62.

¹¹⁷⁹ Pour une analyse comparative de l'étrangeté chez Freud et Heidegger, lire la conférence de B. VERRECHIA, « Le devant-quoi de l'angoisse », lors de la rencontre *Médecine et Philosophie*, Angers, 2003 (en ligne : <http://psyfontevraud.free.fr/AARP/psyangevine/publications/angoisse.htm>).

¹¹⁸⁰ F. DASTUR, « Phénoménologie de la surprise », *op. cit.*, p. 40.

¹¹⁸¹ M. HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la métaphysique? », *op. cit.*, p. 62.

¹¹⁸² *Ibid.*, p. 63.

¹¹⁸³ *Id.*

L'étrangeté surgissant du Néant de l'angoisse va à son tour être la condition de l'éveil de l'étonnement¹¹⁸⁴, et « c'est uniquement en raison de l'étonnement – c'est-à-dire de la manifestation du Néant – que surgit le “pourquoi ?” »¹¹⁸⁵ : « Pourquoi, somme toute, y a-t-il de l'existant plutôt que Rien ? »¹¹⁸⁶.

Par conséquent, l'étonnement, comme l'angoisse, porte sur l'étrangeté de l'existant, c'est-à-dire l'Être. Il est donc cette tonalité affective fondamentale (*Grundstimmung*), qui est à l'origine de cette « question fondamentale de la métaphysique »¹¹⁸⁷, qui mettra en marche la philosophie elle-même. Inversement, parce que la philosophie ne s'étonne que de l'Être, alors elle ne saurait s'étonner de l'entre, et initier ainsi une philosophie de l'entre. Par conséquent, l'entre n'attire ni l'attention ni l'étonnement philosophique, toute focalisée qu'elle est sur l'Être.

1.2.2. *Entre et être*

Le second obstacle n'est autre que la conceptualisation de l'être selon diverses significations qui dessineront autant de perspectives quant à son étude. Certes, on ne peut que rappeler les mots de Platon que Heidegger a placés dans l'épigraphe d'*Être et Temps* : « Ce que vous voulez dire quand vous faites sonner le mot être, il est clair que vous le savez depuis longtemps ; nous croyions aussi jusqu'ici le savoir, mais nous voilà maintenant dans l'embarras »¹¹⁸⁸. Penser l'être, voilà une tâche plus qu'embarrassante, voire aporétique, et ce malgré l'usage courant du terme. La tâche du philosophe, selon Platon, consiste à « chasser l'être »¹¹⁸⁹. Contrairement à celle du sophiste qui chasse la richesse de ses disciples. Aristote ne dira rien d'autre lorsqu'il écrira à son tour que « l'objet ancien, présent, permanent de notre recherche et de notre embarras [est] : qu'est-ce que l'être ? »¹¹⁹⁰.

Or cette question naïve du sens du mot « être » n'est pas qu'une question de signification. Certes, il ne saurait y avoir de philosophie qui ne soit pas déjà réflexion sur la signification des mots. Mais comme

¹¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 71.

¹¹⁸⁵ *Id.*

¹¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 72.

¹¹⁸⁷ *Id.*

¹¹⁸⁸ PLATON, « Le Sophiste », dans L. Brisson (éd.), *Platon - Œuvres Complètes*, Paris, Flammarion, 2008, 244a.

¹¹⁸⁹ « si des maladies surviennent, elle sont autant d'obstacles dans notre chasse à ce qui est », PLATON, « Phédon », dans L. Brisson (éd.), *Platon - Œuvres Complètes*, Paris, Flammarion, 2008, 66c.

¹¹⁹⁰ ARISTOTE, *Métaphysique. Tome 1. Livre A-Z, op. cit.*, Z, 1028b.

le rappelle Étienne Gilson, « elle ne les considère que pour se demander s'ils signifient ou non quelque chose et, s'il se trouvait que l'affirmative fût vraie, pour déterminer leur contenu réel »¹¹⁹¹. Autrement dit, elle se demande si les mots, au premier chef l'« être », sont des mots vides de sens ou au contraire des mots qui signifient pleinement une réalité.

A cet égard, le mot *être* peut s'entendre soit comme *verbe* (le fait d'être), soit comme *nom* (un être). En tant que verbe, être signifie qu'une chose est, alors qu'en tant que nom, être signifie un être, c'est-à-dire une des choses dont on dit qu'elle est¹¹⁹². Étienne Gilson signale que cette ambiguïté n'affecte pas toutes les langues indo-européennes, ni mêmes latines où « le verbe *esse* se distinguait nettement du nom *ens* », ou encore grecques, « où l'on ne pouvait confondre εἶναι avec τὸ ὄν »¹¹⁹³. Quant à la langue française, celle-ci a même hésité, car « héritière de la scolastique latine, elle paraît avoir trouvé difficile de rendre *ens* par être, et c'est pourquoi, au XVII^e siècle, certains auteurs ont préféré forger le nom *étant* »¹¹⁹⁴. Cette distinction entre *être* et *étant* aurait certes évité l'amphibologie dont souffre le mot être, puisque « étant » désigne ce que nous nommons spontanément un être, réservant alors au mot « être » le seul statut de verbe, qui permet ainsi à certains étants d'être. Il est ainsi sensé de dire que seul un étant est, et à l'inverse, il est dénué de sens de dire qu'un être est. Par conséquent, s'interroger philosophiquement sur l'être, ce n'est pas s'interroger sur l'étant, mais sur l'être de l'étant, c'est-à-dire sur *ce qui fait* qu'un étant *est* ce qu'il est.

Or, si à la suite d'Aristote, nous pouvons dire que « l'être se prend en plusieurs acceptions »¹¹⁹⁵, alors chacune des acceptions sera l'objet d'une approche particulière. Ainsi, l'être peut être abordé selon l'angle ontologique (être en tant qu'*il y a*), métaphysique (être en tant que *substance*) et cosmologique (être en tant qu'*être intermédiaire*). Nous présenterons alors successivement ces trois approches, et en déduirons leur incapacité à penser l'*entre*.

¹¹⁹¹ E. GILSON, *L'Être et l'essence*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1981, p. 12.

¹¹⁹² *Ibid.*, p. 13-14.

¹¹⁹³ *Ibid.*, p. 14.

¹¹⁹⁴ *Id.*

¹¹⁹⁵ ARISTOTE, *Métaphysique. Tome 1. Livre A-Z, op. cit.*, Γ, 2, 1003 a 33-34, p. 110.

1.2.2.1. Entre et « il y a » : la perspective ontologique

La première approche est *ontologique*. Composé d'*onto-*, tiré du grec *on*, participe présent d'*einai*, qui signifie « étant », et de *logie*, tiré lui aussi du grec *logos*, provenant du verbe *legein*, qui signifie « dire, parler de », le terme ontologie désigne traditionnellement « la science de l'être comme tel et des propriétés qui lui appartiennent »¹¹⁹⁶. Nous proposons pour les besoins de notre propos de distinguer l'*ontologie* de la *métaphysique*. Alors que cette dernière désigne le discours sur des êtres transcendants, au-delà (*meta-*) de l'ordre naturel, l'ontologie, au contraire, propose un discours sur l'être immanent, inhérent à l'ordre naturel.

Bien que défini pour la première fois par Aristote dans sa *Métaphysique*, distinctement de la théologie¹¹⁹⁷, mais relativement à la métaphysique, le terme « ontologie » sera par la suite soumis à plusieurs interprétations¹¹⁹⁸ et distinctions, comme celle d'Heidegger entre *ontique* et *ontologique*¹¹⁹⁹, où la première concerne l'étant, et la seconde l'être, toujours dans le cadre d'une perspective métaphysique. Ainsi, Christian von Wolff en 1730 dans *Philosophia prima sive ontologie* et à Alexander Gottlieb Baumgarten dans le chapitre intitulé *Ontologia* de la première partie de sa *Metaphysica* de 1739 ont contribué à vulgariser le terme d'« ontologie »¹²⁰⁰ compris comme métaphysique dite générale traitant l'être en tant qu'être, commun à tous les êtres sensibles et intelligibles, distincte en cela de la métaphysique dite spéciale, qui n'a pour objet spécifique que l'être premier au sens de l'Étant suprême (*summum ens*), à savoir Dieu. Selon Jean-François Courtine, le terme « ontologie » répond « à une dissociation ou à une disjonction qui se produit à l'intérieur même

¹¹⁹⁶ E. GILSON, *L'Être et l'essence*, op. cit., p. 144.

¹¹⁹⁷ On retiendra notamment la formule suivante d'Aristote quant à la définition de la théologie : « La science la plus éminente doit avoir pour objet le genre le plus éminent ; ainsi les sciences théoriques ont plus de valeur que les autres sciences et la théologie a plus de valeur que les autres sciences théoriques » (ARISTOTE, *Métaphysique*. Tome 1. Livre A-Z, op. cit, E, 1026a.).

¹¹⁹⁸ Pierre Aubenque proposait la formule suivante quant à la distinction entre l'ontologie et la théologie chez Aristote : « On pourrait appeler *ontologique* le problème de l'unité et *théologique* le problème de la séparation » (P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, 3e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 309). Pour une présentation synthétique des différentes interprétations de l'œuvre du Stagirite, E. BERTI, « Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote », *Rue Descartes*, n° 1/2, Presses Universitaires de France, 1991, p. 33-55.

¹¹⁹⁹ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, op. cit., § 5.

¹²⁰⁰ Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à l'étude généalogique proposée par J.-F. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, chap. « Ontologie ou métaphysique? ».

du questionnement de la métaphysique entre, d'une part, l'étude de l'*ens ut sic*, et d'autre part, l'étude des *species entis*, y compris la plus haute et la plus sublime de toutes, sans qu'aucune possibilité d'articulation naturelle entre ces deux études n'apparaisse plus défendable »¹²⁰¹. Ainsi, le terme « ontologie » a été forgé pour ordonner le champ disciplinaire de la connaissance, en clarifiant et distinguant les types êtres dévolus à certaines disciplines.

Étienne Gilson fait quant à lui remarquer que le terme « ontologie » est relativement moderne, puisqu'il apparaît pour la première fois au XVII^e siècle¹²⁰². Selon lui, c'est « l'essentialisation de l'être » qui a eu « pour effet de provoquer la rupture de la philosophie première et, en dissociant la théologie naturelle, science de l'Être en tant qu'Être, d'une philosophie première axée sur la notion abstraite de l'être en tant qu'être, de libérer une Ontologie pure de toute compromission avec l'être actuellement existant »¹²⁰³. Autrement dit, le sens moderne d'ontologie procède de cette essentialisation, qui trouve son origine dans la doctrine d'Avicenne qui considère l'existence comme un accident de l'essence, et qui sera d'une part reprise et thématifiée par Thomas d'Aquin, et d'autre part réfutée par Duns Scot¹²⁰⁴. Selon Étienne Gilson, il reviendra aux *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suarez publiées en 1597 d'initier la voie moderne de l'ontologie en s'affranchissant du texte aristotélicien et en constatant le caractère amphibologique du terme *ens*. Comme cela a déjà été évoqué ci-dessus, le terme *ens*, en tant que participe présent (étant), désigne tout être doué de l'*existence réelle*. Mais par une extension de ce sens primitif, *ens* en est venu à désigner, outre l'être qui possède l'existence, celui qui peut la posséder. *Ens* devient alors un nom qui désigne une *essence réelle*, capable d'exister réellement. L'être existant n'est alors qu'un cas possible de l'être essentiel, qui fait dire à Étienne que dans cette ontologie, « l'essence épuise toute la richesse de l'être »¹²⁰⁵.

Toutefois, en complément de cette généalogie qui donne son acception moderne au terme « ontologie », nous entendons, dans le cadre de notre propos, restreindre son acception à son sens pré-moderne, tel qu'il a été notamment présenté dans le *Poème* de Parménide. Il est alors, selon nous, le premier à proposer un discours sur l'être, c'est-à-dire une ontologie, en le restreignant aux êtres issus

¹²⁰¹ *Ibid.*, p. 456.

¹²⁰² E. GILSON, *L'Être et l'essence*, *op. cit.*, p. 144.

¹²⁰³ *Id.*

¹²⁰⁴ Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à *Ibid.*, chap. IV « L'essence contre l'existence ».

¹²⁰⁵ *Ibid.*, p. 151.

de la *physis*. Il écrit ainsi : « Viens donc, je vais dire - et toi, l'ayant entendue, / garde bien en toi ma parole - quelles sont les seules voies / de recherche à penser : l'une qu'il y a et que non-être il n'y a pas, /est chemin de persuasion (car celle-ci accompagne la vérité) ; l'autre qu'il n'y a pas et qu'il est nécessaire qu'il n'y ait pas : /celle-là, je te le montre, est un sentier dont on ne peut / rien apprendre. Car tu ne saurais ni connaître le n'étant pas / (car il n'offre aucune prise), ni en montrer des signes »¹²⁰⁶.

Comme nous encourage à le penser Marcel Conche, la découverte de Parménide est « celle de l'être dont il n'y a pas à demander ce qu'il est, car ce mot ne signifie rien de plus que ceci : *il y a* »¹²⁰⁷. La difficulté d'appréhender cette découverte tient dans l'ambiguïté de l'expression grecque τὸ εἶν. Comme le faisait déjà remarquer Heidegger dans son *Introduction à la métaphysique*¹²⁰⁸, τὸ εἶν peut d'abord signifier « *ce qui est étant, dans chaque cas* »¹²⁰⁹. Ainsi, et selon son exemple, il désigne dans le cas d'un morceau de craie, cette masse grise blanchâtre, d'une forme déterminée, à la texture friable. Mais, il signifie ensuite : « ce qui "fait", pour ainsi dire, que ce qui est nommé ainsi soit un étant, et ne soit pas plutôt un non-étant »¹²¹⁰. En d'autres termes, « ce qui, dans l'étant, si c'est un étant, constitue son être »¹²¹¹. En ce sens, il signifie que le morceau de craie soit, et non ne soit pas, quelles que soient les caractéristiques de ce même morceau de craie (couleur, forme, texture...). Heidegger ajoute alors, conformément à cette double signification, que « le τὸ εἶν grec a souvent le deuxième sens et ne désigne donc pas l'étant lui-même, *ce qui est étant*, mais le « étant », l'étance, l'être-étant, l'être »¹²¹². A l'inverse, poursuit Heidegger, « par "l'étant" au premier sens, on entend toutes les choses "étantes" par elles-mêmes, ou chacune d'elles, tout ce qui est rapporté à elles et non à leur étance, à l'οὐσία »¹²¹³. Ainsi, et de manière synthétique, « la première signification de τὸ εἶν est τὰ

¹²⁰⁶ PARMÉNIDE, *Le Poème : Fragments*, M. Conche (trad.), 2e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 75.

¹²⁰⁷ *Ibid.*, p. 30.

¹²⁰⁸ M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*

¹²⁰⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹²¹⁰ *Id.*

¹²¹¹ *Id.*

¹²¹² *Ibid.*, p. 39-40.

¹²¹³ *Ibid.*, p. 40.

ὄντα (*entia*), la seconde τὸ εἶναι (*esse*) »¹²¹⁴. Par conséquent, ce qu’a en vue Parménide lorsqu’il écrit το εἶναι, est l’être, au sens du fait d’être¹²¹⁵, et non l’étant avec ses déterminations particulières. Il est donc préférable de traduire ἐστὶ par *il y a*, et το εἶναι par *qu’il y ait*. L’*il y a* ne doit donc pas être considéré comme un étant car « une chose est le fait qu’il y ait, autre chose *ce* qu’il y a. Le *il y a* n’est pas *ce* qu’il y a »¹²¹⁶. Il est donc erroné de réduire l’être, c’est-à-dire l’*il y a*, à l’étant, quand bien même serait-il l’Étant suprême. Certes, l’étant comme l’Étant sont, mais dans les deux cas, « il ne s’agit de l’*éon* parméniénien, lequel signifie seulement qu’il y a »¹²¹⁷. L’être de Parménide est donc, selon la formule de Jean Beaufret, « le ce en vertu de quoi tous les étants, y compris le suprême Étant, peuvent être tenus pour étant »¹²¹⁸. Par conséquent, dire que « l’être est » est un non-sens, car ce serait confondre le fait d’être avec un étant. Au contraire, l’« être » n’est pas, au sens où l’« être » n’est pas un étant qui pourrait ne pas être. Heidegger écrit de même : « le substantif “être” suppose que cela même qui est ainsi nommé “soit” »¹²¹⁹. Dire ainsi que « l’être est » revient à dire que « “l’être” devient maintenant lui-même quelque chose qui “est”, alors que manifestement il n’y a que l’étant qui soit, et que l’être n’est pas en plus à son tour »¹²²⁰. La confusion, et partant l’incompréhension, s’explique ainsi par la transformation grammaticale de l’infinitif (*être*) en un substantif verbal auquel est accolé un article (*l’être*). En ce sens, comme le résume Sébastien Charles, « il est bien clair que Parménide n’est pas le Père de la métaphysique, ce qui ne veut pas dire qu’il n’est pas celui de l’ontologie, du moins si on entend sous ce terme un discours sur l’être immanent »¹²²¹.

Il suit de là plusieurs propriétés de l’être parméniénien¹²²². Tout d’abord, il ne peut qu’être identique à lui-même. De manière tautologique, précédant en cela la formulation aristotélicienne du principe

¹²¹⁴ *Id.*

¹²¹⁵ Pour une facilité de compréhension, nous écrivons *être* en italique pour signifier *le fait d’être*, c’est-à-dire l’*il y a* parméniénien, distinct en cela de l’être, sans italique, pour désigner un être, soit un étant ou l’Étant.

¹²¹⁶ PARMÉNIDE, *Le Poème : Fragments, op. cit.*, p. 31.

¹²¹⁷ *Ibid.*, p. 33.

¹²¹⁸ *Ibid.*, p. 32.

¹²¹⁹ M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 79.

¹²²⁰ *Id.*

¹²²¹ S. CHARLES, « Du Parménide à Parménide », *Les Etudes philosophiques*, n° 59, n° 4, 2001, p. 538. Étienne Gilson ne disait rien d’autre lorsqu’il écrivait lui aussi que « bien que lui-même n’en eût pas conscience, Parménide a vraiment fondé l’ontologie » (E. GILSON, *L’Être et l’essence, op. cit.*, p. 26).

¹²²² Celles-ci sont essentiellement exposées dans le Fragment 8 du *Poème*, et dont on lira les commentaires de

d'identité, l'« être » est et ce serait contradictoire que de soutenir que l'être n'est pas. Autrement dit, soit *il y a* de l'étant, soit *il n'y a pas* l'étant, mais il n'y a pas de troisième voix qui soutiendrait qu'« il y a le non-être » ou que le « non-être est ». En d'autres termes, soit *il y a*, soit *il n'y a pas*, et comme le résume Marcel Conche : « il n'y a pas de *il y a* du *il n'y a pas* »¹²²³. Entre l'être et le non-être, il n'y a pas d'*intermédiaire*, c'est-à-dire d'*entre*. Pour Parménide, il n'y a pas d'*entre*, car il n'y a d'*il y a* que pour les étants, et parce que l'*entre* n'est pas un étant, alors il ne saurait être. Ecrire il y a l'*entre* est donc tout simplement un non-sens. Parce qu'il ne saurait y avoir d'*entre*, alors il n'y a que de l'être, alors l'être est universel. Ensuite, parce que l'être est *il y a*, alors l'être ne peut avoir de cause, puisqu'« afin de causer l'être, il faudrait d'abord que cette cause fût, ce qui signifie que, l'être étant sa seule cause concevable, l'être n'a pas de cause »¹²²⁴. L'être est donc sans cause, sans commencement, et par voie de conséquence, l'être est sans genèse. Soit on soutient que l'être devient à partir d'un non-être, et auquel cas, cela entre en contradiction avec la définition même d'être, puisqu'il n'y a pas encore une fois d'être du non-être ; soit on soutient que l'être devient à partir d'un être, et auquel cas, cela signifie que l'être premier est, et que l'être était déjà avant d'être. En ce sens, l'être est donc bien inengendré, dénué de genèse. En outre, « puisque toute cause imaginable de sa destruction devrait d'abord être, pour pouvoir le détruire, l'être ne saurait périr »¹²²⁵. L'être est donc également impérissable, et par voie de conséquence, éternel. Enfin, l'être est indivisible, tout entier pareil en lui-même, d'une plénitude non composée de plus ou moins d'être, semblable en cela au corps d'une sphère ronde, identique en tout point.

Par conséquent, l'être parméniénien est identique à lui-même, incompatible avec toute forme de changement qui serait alors interprétée comme autant de remise en cause de sa définition d'être. L'être est, et parce qu'il n'est que ce qu'il est, alors l'ontologie, ainsi comprise, « aboutit à la négation du mouvement qui, parce qu'il contredit l'identité de l'être à soi-même, se trouve exclu d'entrée de jeu comme étant à la fois irréel et impensable »¹²²⁶. L'être conçu de manière ontologique exclu ainsi toute pensée de l'*entre*, compris comme ce qui *transite* entre l'être et le non-être, et ce malgré les phénomènes mondains dont on constate les changements perpétuels. Si la préposition *entre* est

Marcel Conche dans PARMÉNIDE, *Le Poème : Fragments, op. cit.*, p. 124-183, "Fragment 8".

¹²²³ *Ibid.*, p. 35.

¹²²⁴ E. GILSON, *L'Être et l'essence, op. cit.*, p. 25.

¹²²⁵ *Id.*

¹²²⁶ *Ibid.*, p. 26-27.

composée des prépositions *en* qui reste vers l'interne, et *trans* qui va vers l'externe¹²²⁷, alors l'ontologie ne peut penser la *transition* comprise notamment comme la *transformation* d'une forme en une autre, c'est-à-dire « l'*entre-formes* »¹²²⁸. Avec l'ontologie, seul l'être est, et tout ce qui est *entre*, et partant devient, n'est pas.

1.2.2.2. Entre et essence : perspective métaphysique

Eu égard ce qui vient d'être énoncé, et selon la remarque de François Jullien, nous dirons que la philosophie en tant qu'ontologie « a dû, ne pouvant prendre pied dans l'"entre", se reporter en savoir de l'"au-delà", *meta*, autrement dit en "méta-physique" »¹²²⁹. Autrement dit, ne pouvant penser l'*entre* (*metaxu*), elle s'est tournée vers l'au-delà (*meta*). La seconde approche de l'être qui fait obstacle à la pensée de l'*entre* est celle métaphysique. Si, comme il a été dit précédemment, l'ontologie désigne l'étude de l'être immanent, la métaphysique désigne par contraste l'étude de l'être transcendant l'ordre naturel : elle est un discours sur les réalités qui se situe au-delà de la *physis*, c'est-à-dire au-delà de la nature.

Bien qu'il ne soit pas le lieu ici de revenir sur les nombreuses interprétations des livres qui nous ont été transmis par Andronicos de Rhodes sous le titre *Metà tà Physikà*¹²³⁰, nous nous limiterons tout d'abord à suivre la remarque d'Annick Jaulin qui écrit que « la *Métaphysique* d'Aristote est une chimère », dans la mesure où, « le terme de "métaphysique" n'apparaît nulle part dans les traités aristotéliens pour caractériser la science recherchée, alors qu'il est question, pour décrire l'objet dont les traités s'occupent, tantôt de "sagesse" (*sophia*) au livre A, tantôt de "science de l'être en tant

¹²²⁷ M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée*, op. cit., p. 175.

¹²²⁸ F. JULLIEN, *Les Transformations Silencieuses*, Paris, Editions Grasset & Fasquelle, 2009, p. 22.

¹²²⁹ F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, op. cit., p. 53.

¹²³⁰ Rappelons brièvement que le titre donné par Andronicos de Rhodes n'a d'autre signification que celle d'un classement, celui de suivre les textes portant sur la physique. Le terme *métaphysique* n'aurait alors qu'une fonction usuelle, celle de faciliter un rangement et une mise en ordre. Cela n'est pas sans conséquence quant à l'interprétation à donner au terme *méta-*. Celui-ci a alors deux significations : soit il désigne seulement ce qui vient *après* la physique selon un ordre chronologique ou intellectuel ; soit il désigne ce qui est *au-delà* de la physique en tant qu'il porte alors sur les principes de la physique. Selon cette dernière interprétation, celle désormais communément admise, la métaphysique désigne alors « la philosophie première » en tant qu'elle porte sur ce qui est *premier*, à savoir la substance, non pas celle composée, mais celle immobile de la forme en acte faisant office de cause finale. Alors que la physique a pour objet les substances composées, la philosophie première. Or, ce qui est premier est la substance (ARISTOTE, *Métaphysique. Tome 1. Livre A-Z*, op. cit., E, 1026 a 27-31).

qu'êtré" au livre Γ, tantôt encore de "philosophie première" (livres Γ et E) ou de "théologie" (livre E) »¹²³¹. Ensuite, la métaphysique, comme l'ontologie, se pose le problème de savoir ce qui fait qu'un être est ce qu'il est, mais lui apporte une réponse distincte, celle de l'essence, compris comme ce qui est au-delà de l'être existant. Le terme français « essence » dérive du latin *essentia*, traduction du terme grec *οὐσία*. Comme le rappelle Étienne Gilson, « l'"essence" signifie d'abord "l'être", c'est-à-dire le réel même, ce qui est »¹²³². Or, le terme « essence » pris en un sens absolu ne désigne pas seulement ce qui est, à savoir l'être, mais aussi et surtout ce qu'il y a d'essentiel dans l'être. L'essence ne désigne donc pas la réalité concrète de l'être, c'est-à-dire son existence, mais sa nature essentielle, quand bien même, celle-ci n'existerait pas. Or, comme le déduit Étienne Gilson, « si l'essence de la chose est vraiment ce qu'il y a en elle d'essentiel, il est remarquable que cette essence reste la même, que la chose existe ou qu'elle n'existe pas »¹²³³. Autrement dit, la solution métaphysique de l'essence conçoit l'être comme ce qui reste le même, malgré l'existence sensible, condamnée au devenir, c'est-à-dire à n'être que de passage.

Il revient alors à Platon d'être le premier « abstracteur des essences »¹²³⁴. Héritier et continuateur de Parménide, il apporte une solution métaphysique là où son prédécesseur apportait une solution ontologique au problème de l'être. Autrement dit, alors que Parménide conçoit l'être comme ce qui est identique à soi-même de manière immanente, Platon le conçoit également mais de manière transcendante, sous le nom d'Idée (*eidos*). Celle-ci ne désigne pas seulement ce qu'on voit¹²³⁵, mais aussi et surtout, selon la réinterprétation platonicienne, ce qu'on ne voit pas, à savoir l'invisible, en tant qu'il désigne l'être ou l'essence (*ousia*) de ce qui est vu, et non son apparence. L'Idée en tant qu'essence permet ainsi d'unifier intelligiblement la multiplicité contingente des phénomènes sensibles. Bien que séparés (*chorismos*) ontologiquement de l'Idée en raison de leur devenir sensible qui les rendent proches du non-être, les phénomènes participent (*methexis*) de l'essence, au sens où ils y prennent part, faisant de cette participation la condition à la fois de leur intelligibilité et de leur réalité.

¹²³¹ A. JAULIN, *Aristote. La Métaphysique*, Paris, Presses universitaires de France - PUF, 1999, p. 5.

¹²³² E. GILSON, *L'Être et l'essence*, *op. cit.*, p. 20.

¹²³³ *Ibid.*, p. 21.

¹²³⁴ *Ibid.*, p. 49.

¹²³⁵ Rappelons que *eidos* désigne en grec d'abord l'aspect extérieur d'une chose que l'on peut alors voir (*eido*). visible pour les linguistes l'idée (*eidos*) platonicienne trouverait *eidos*.

Ainsi Platon se demandant à propos de l'*un* du Parménide si « l'un, relativement aux autres choses, et les autres choses, relativement à l'un, deviennent-ils tout à la fois plus vieux et plus jeunes ou, au contraire, se trouvent-ils dans l'impossibilité de devenir plus vieux ou plus jeunes »¹²³⁶. La réponse de Platon est sans appel : « l'un, qui est plus vieux et plus jeune que les autres choses, ne devient jamais ni plus vieux ni plus jeune qu'elles »¹²³⁷. L'argument de Platon est qu'il n'y a pas de devenir absolu, mais seulement relatif. Pour cela, il procédera de manière inductive en analysant d'abord la signification d'« être vieux » et d'« être jeune », pour ensuite induire la conclusion à l'*un*. Ainsi, « ce qui est né plus jeune devient plus vieux relativement à ce dont la naissance est antérieure et qui est plus vieux »¹²³⁸. Il poursuit alors en ajoutant qu'« il n'est jamais plus vieux, mais il devient toujours plus vieux que le plus jeune, car le plus vieux se rapproche du plus jeune, tandis que le plus jeune se rapproche du plus vieux »¹²³⁹. En d'autres termes, l'être ne devient pas au sens où il ne devient pas autre que ce qu'il est, mais il devient autre relativement à un autre que lui-même. Soit l'être est plus vieux ou plus jeune, et il ne devient pas plus vieux ou plus jeune car il l'est ; soit l'être n'est pas plus vieux ou plus jeune, et il ne devient pas non plus, car il ne l'est pas. Le devenir est relatif : « en réalité, ils [le plus vieux et le plus jeune] deviennent mutuellement à la fois plus vieux et plus jeunes »¹²⁴⁰. Par conséquent, ce qui vaut pour le « plus jeune » et le « plus vieux » vaut également pour l'*un* : « l'un ne saurait devenir ni plus vieux ni plus jeune que les autres choses, pas plus que les autres choses ne sauraient [devenir ni plus vieilles ni plus jeunes que l'un] »¹²⁴¹. Donc l'*un* à proprement parler ne devient pas, mais « est », « était » ou « sera ». Or pour expliquer que l'*un* change¹²⁴², Platon suppose un instantané (*exaiphnes*), soit « un point insituable », « hors du temps » où « l'un se trouve quand il est en train de changer »¹²⁴³. En d'autres termes, l'instant est « l'unique moyen de passer d'un état à un autre » : l'*un* ne change qu'à la condition d'être dans cet instant hors du temps. Il ne transite de l'être au non-être, et inversement, qu'en se situant paradoxalement hors du temps « en sorte qu'on ne saurait

¹²³⁶ PLATON, « Parménide », dans L. Brisson (éd.), *Platon - Œuvres Complètes*, Paris, Flammarion, 2008, l. 154a.

¹²³⁷ *Ibid.*, l. 154c.

¹²³⁸ *Ibid.*, l. 154e.

¹²³⁹ *Id.*

¹²⁴⁰ *Ibid.*, l. 155a.

¹²⁴¹ *Ibid.*, l. 155b.

¹²⁴² *Ibid.*, l. 156a.

¹²⁴³ *Ibid.*, l. 156d.

dire alors qu'il est ou qu'il n'est pas, qu'il naît ou qu'il périt »¹²⁴⁴. Ainsi, pour penser la continuité entre l'être et le non-être, il propose la discontinuité de cet instant, qui a alors pour effet de maintenir l'être et le non-être dans un rapport de contiguïté. Il n'y a donc pas à proprement parler de changement, c'est-à-dire de *transition*, car à ne penser que selon l'être et le non-être, Platon exclut la possibilité de l'*entre*, seul à même d'en rendre compte. Autrement dit, soit il y a de l'être, soit il n'y a pas d'être, mais il n'y a pas d'*entre-deux*, transition de l'un vers l'autre.

Toutefois n'est-ce pas là ignorer la place qu'accorde Platon à l'*entre* non plus compris comme transition, mais comme intermédiaire (*metaxu*) ? Joseph Souilhé rappelle ainsi dès l'ouverture de son ouvrage *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues* les mots de Victor Brochard selon lesquels « c'est un des traits caractéristiques de la méthode de Platon d'avoir partout multiplié les intermédiaires, les moyens termes, si bien qu'il passe d'une manière continue d'une partie à une autre et parvient à tout embrasser »¹²⁴⁵. Ainsi, à suivre Souilhé, nous trouvons un usage systématique de la notion d'*entre* en tant qu'intermédiaire dans les champs de la psychologie et de la connaissance, de la morale, de la politique, de la cosmogonie et enfin de la métaphysique¹²⁴⁶. L'objectif étant pour Souilhé de montrer que « Platon s'efforce de combler les intervalles, de diminuer les heurts et d'établir la continuité », grâce à des intermédiaires qui apportent « au moins une réponse pratique aux difficultés qu'une dialectique pointilleuse soulevait contre la doctrine de la participation »¹²⁴⁷. Suivant l'intuition de Souilhé, tout en résistant à l'approche systématique de ce dernier, Olivier Renaut montre qu'il existe un usage homogène de l'intermédiaire qui se fonde sur une triple acception du *metaxu*. La première acception consiste à considérer que l'intermédiaire est un « intervalle », compris comme « milieu dynamique entre deux limites »¹²⁴⁸. La seconde pose que l'intermédiaire est une « position médiane entre deux extrême »¹²⁴⁹, jouant ainsi le rôle de milieu au sens de moyen entre deux éléments opposés. Enfin, la troisième et dernière acception fait du *metaxu* « un milieu de polarisation de la dualité envisagée », au sens où « il porte en lui l'orientation qui sonne

¹²⁴⁴ *Ibid.*, l. 157a.

¹²⁴⁵ J. SOUILHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, F. Alcan, 1919, p. 1.

¹²⁴⁶ Dans le cadre de ce travail, nous nous permettons seulement de renvoyer le lecteur à toutes les occurrences convoquées et étudiées par Souilhé et non de les passer en revue.

¹²⁴⁷ J. SOUILHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, *op. cit.*, p. 4.

¹²⁴⁸ O. RENAUT, « Dualisme et Metaxu Trois usages de l'intermédiaire chez Platon », *Méthexis*, vol. 27, n° 1, 30 mars 2014, p. 124.

¹²⁴⁹ *Id.*

à chaque pôle sa valeur »¹²⁵⁰. Selon cette approche, il y a donc un usage positif de l'*entre* en tant que *metaxu* dans la mesure où « il vise moins à expliquer ou à résoudre les difficultés d'une pensée qui fonctionne de manière duelle, qu'un outil pour organiser, par la position d'opposés, ce qui se donne *alors* comme un domaine différencié et éventuellement polarisé »¹²⁵¹. Par conséquent, loin de remettre en cause la pensée de la dualité de Platon, le *metaxu* y participe et la justifie. Mais ce faisant, il reste inféodé à cette même dualité puisqu'il s'agit d'abord et essentiellement de penser l'être et non l'intermédiaire. En d'autres termes, selon les mots de François Jullien, Platon et par extension les Grecs ont privilégié le *meta*, et donc la métaphysique sur le *metaxu*¹²⁵².

Cependant, faut-il suivre la position de Jullien en soutenant avec lui que la philosophie grecque est essentiellement une philosophie de l'être et non de l'*entre* ? Ne peut-on pas au contraire reconnaître qu'Aristote s'en écarte en proposant une philosophie du changement ? N'est-il pas, contre son prédécesseur et contre Parménide, l'auteur qui, dans sa *Physique*¹²⁵³, va laisser une place fondamentale à l'*entre* pour rendre compte des phénomènes naturels soumis à la génération et à la corruption¹²⁵⁴ ? En effet, comme le fait remarquer Emmanuel Alloa, « le corpus aristotélicien se distingue indéniablement par une singulière richesse dans les déclinaisons de cette médiété en *mesotês*, *meson* et autres *metaxu* », révélant ainsi une véritable « *pensée de la médialité* »¹²⁵⁵. Ce constat peut alors être interprété comme « l'écho d'une sensibilité particulière pour tous les phénomènes de mutation et de transition, de génération et de déclin, de métamorphose et de passage, et ce à travers tous les champs qu'elle balaie, de la description du vivant jusqu'à la cosmologie ou à l'éthique »¹²⁵⁶. Or si, selon la formule d'Aristote, « l'être se prend en plusieurs acceptions (...) c'est toujours relativement à un

¹²⁵⁰ *Id.*

¹²⁵¹ *Ibid.*, p. 137.

¹²⁵² « Disons-le aussi simplement : ne pouvant donner consistance à l'*entre* dénué d'essence, ne pouvant donc penser l'*entre*, on a pu – dû – penser l'*au-delà* et son aspiration vertigineuse : non plus *metaxu*, dit le grec, mais *meta*. » (F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, *op. cit.*, p. 53).

¹²⁵³ Sur la place de la *Physique* d'Aristote dans son œuvre et dans son contexte philosophique, M. CRUBELLIER et P. PELLEGRIN, *Aristote : Le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, 2002, chap. VI, p. 235-320.

¹²⁵⁴ ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, J. Tricot (trad.), Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2002.

¹²⁵⁵ E. ALLOA, « Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 62, n° 2, Presses Universitaires de France, 2009, p. 248.

¹²⁵⁶ *Id.*

terme unique, une même nature »¹²⁵⁷, lequel n'est autre que la quiddité, c'est-à-dire la substance au sens de forme¹²⁵⁸. Mais si l'être est essentiellement la substance, est-ce conciliable avec la notion d'entre ? Plus encore, l'entre peut-il être compris dans le cadre d'une théorie de la métaphysique¹²⁵⁹ comme le propose Aristote ?

Tout d'abord, Aristote ne conçoit le changement que pour les êtres physiques, que la physique, en tant que science théorique, étudie pour en déterminer les principes¹²⁶⁰. Autrement dit, pour Aristote, « l'objet de la physique n'est plus la *physis* envisagée comme le tout de l'étant »¹²⁶¹, mais l'ensemble des êtres qui possèdent « en eux-mêmes un principe de mouvement et de stabilité »¹²⁶². Autrement dit, si tout être n'est pas un être physique, c'est-à-dire s'il existe des êtres non physiques, alors pour Aristote le changement et partant l'*entre* ne concernent qu'une région déterminée de l'être. A l'inverse, il y a donc des êtres qui ne changent pas, et où il ne peut pas être question d'*entre*. Tels sont tout d'abord les êtres mathématiques qui sont des « êtres immobiles et séparés »¹²⁶³, objet de la science mathématique¹²⁶⁴. Ensuite viennent les êtres célestes. Ceux-ci sont traités de manière ambiguë chez Aristote. En tant que réalités matérielles, ils sont l'objet de la physique, et plus spécifiquement de l'astronomie¹²⁶⁵. Cette conception s'adosse à sa cosmologie¹²⁶⁶ qui conçoit un cosmos éternel et

¹²⁵⁷ ARISTOTE, *Métaphysique. Tome 1. Livre A-Z, op. cit.*, Γ, 2, 1003 a 33-34.

¹²⁵⁸ « J'appelle forme la quiddité de chaque être, sa substance première » (ARISTOTE, *Métaphysique. Tome 1. Livre A-Z, op. cit.*, Z 7, 1302b1). Le titre du texte Z, 17 du même ouvrage est à cet égard encore plus qu'explicite : « substance c'est la forme ». On pourra se reporter vers les commentaires d'Annick Jaulin sur la notion de substance et de quiddité dans l'œuvre du Stagirite qu'elle propose notamment dans A. JAULIN, *Aristote. La Métaphysique, op. cit.*, p. 47-63.

¹²⁵⁹ Rappelons immédiatement que le terme *métaphysique* « est inconnu d'Aristote, de même que la périphrase grecque dont il est tiré, *ta meta ta phusika*, littéralement « les choses » - expression qui désigne ici soit des contenus de savoir, soit, plus concrètement, des écrits – « qui viennent après la nature ». C'est que ce titre attesté dès le premier siècle avant notre ère a été donné par un éditeur postérieur à Aristote » (M. CRUBELLIER et P. PELLEGRIN, *Aristote, op. cit.*, p. 321).

¹²⁶⁰ ARISTOTE, *La physique*, A. Stevens (trad.), Paris, Vrin, 1999, I, 184 b 15.

¹²⁶¹ M. CRUBELLIER et P. PELLEGRIN, *Aristote, op. cit.*, p. 238.

¹²⁶² *Ibid.*, II, 192 b 14.

¹²⁶³ ARISTOTE, *Métaphysique. Tome 1. Livre A-Z, op. cit.*, E, 1, 1026 a 7.

¹²⁶⁴ Précisons avec Aristote qu'il y a des « branches des mathématiques » qui « étudient des êtres immobiles, il est vrai, mais probablement inséparables de la matière, et comme engagés en elle » ARISTOTE, *Métaphysique. Tome 1. Livre A-Z, op. cit.*, E, 1, 1026 a 14.

¹²⁶⁵ ARISTOTE, *Traité du ciel*, C. Dalimier et P. Pellegrin (trad.), Éd. bilingue édition, Paris, Flammarion, 2004.

fini¹²⁶⁷, qui ordonne hiérarchiquement et harmonieusement les êtres du monde sublunaire, qui vont de la Terre à la Lune et qui sont mobiles, et les êtres supra-lunaires, désignés par le Ciel des étoiles fixes et les sphères des différentes planètes, et qui sont immobiles. Mais en tant que divins, ils relèvent de la théologie. Cette dernière est une « science antérieure »¹²⁶⁸ à la mathématique et à la physique, et a pour objet « des êtres à la fois séparés et immobiles »¹²⁶⁹. Enfin, les êtres artificiels, produits par la *technè* humaine¹²⁷⁰ qui se meuvent et se reposent selon un principe extérieur, à savoir l'homme. Par conséquent, il n'y a de changement que des êtres physiques, à l'exclusion des êtres mathématiques, célestes et artificiels. Le champ de l'*entre* se trouve ainsi restreint à la stricte région physique.

En outre, au sein de la physique, Aristote distingue deux types de changement (*metabolè*), dans la mesure où l'être se dit soit « par accident » (*κατὰ συμβεβηκός*), soit « par essence » (*καθ' αὐτό*)¹²⁷¹. Un être est dit alors « par accident » d'un autre, « c'est ou bien parce que l'un et l'autre appartiennent au même sujet, lequel est, ou bien parce que le prédicat est un accident du sujet, lequel est, ou bien enfin parce que le sujet auquel appartient comme un accident ce dont il est lui-même prédicat, lui-même est »¹²⁷². Autrement dit, est accident « ce qui peut appartenir et ne pas appartenir à un seul et même sujet »¹²⁷³. Un accident¹²⁷⁴ désigne donc un attribut affirmé d'un sujet¹²⁷⁵, soit une substance

¹²⁶⁶ Pour une présentation historique et conceptuelle de la cosmologie aristotélicienne, on se reportera au classique A. KOYRE, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1988.

¹²⁶⁷ Comme le font remarquer Michel Crubellier et Pierre Pellegrin, cette conception du cosmos se veut une solution pour surmonter l'une des principales critiques des éléates, et donc Parménide, à savoir celle qui porte sur l'impossibilité du changement : « Aristote enferme tous les changements naturels ou non, dans le cadre d'un cosmos fini et éternel. Il n'y a donc pas de cosmogonie aristotélicienne. En disqualifiant la question de l'origine de l'ordre même du monde, Aristote devient le premier, ou l'un des premiers cosmologistes. » (M. CRUBELLIER et P. PELLEGRIN, *Aristote, op. cit.*, p. 239-240).

¹²⁶⁸ ARISTOTE, *Métaphysique. Tome 1. Livre A-Z, op. cit.*, E, 1, 1026 a 13.

¹²⁶⁹ *Id.*, E, 1, 1026 a 16.

¹²⁷⁰ ARISTOTE, *La physique, op. cit.*, II, 192 b 8-32.

¹²⁷¹ ARISTOTE, *Métaphysique. Tome 1. Livre A-Z, op. cit.*, Δ, 7, 1017 a 7.

¹²⁷² *Ibid.*, 1017 a 19-23.

¹²⁷³ ARISTOTE, *Topiques*, J. Brunschwig (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1967, I, 5, 102 a 9.

¹²⁷⁴ Sur la notion d'*accident* dans le *corpus* aristotélicien, et notamment sur la distinction entre *accident-prédicat* (logique) et *accident-catégorie* (métaphysique), nous renvoyons le lecteur vers M. VAN AUBEL, « Accident, catégories et prédicables dans l'œuvre d'Aristote », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 61, n° 71, 1963, p. 361-401.

¹²⁷⁵ ARISTOTE, *Les seconds analytiques*, M. Triclot (trad.), Paris, Vrin, 2000, I, 4, 73 b 9.

seconde¹²⁷⁶. Il suit de là qu'il existe un premier type de changement, dit par accident « comme lorsque nous disons “le musicien marche”, parce que ce à quoi appartient par accident le fait d'être musicien, c'est cela qui marche »¹²⁷⁷. En effet le prédicat « marche » ne peut être dit que du « musicien », et ne saurait exister en lui-même. Un changement accidentel ne concerne donc que des accidents attribués de manière non essentielle au sujet, c'est-à-dire à la substance (οὐσία) première et fondamentale¹²⁷⁸. Celle-ci désigne au contraire « ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet »¹²⁷⁹, c'est-à-dire, « le substrat de tout le reste » et dont « tout le reste en est affirmé »¹²⁸⁰, soit l'être par essence¹²⁸¹.

Or, selon Aristote, le changement par accident « se trouve dans toutes choses, toujours, et appartient à tout »¹²⁸². Une telle affirmation trouve sa raison d'être et sa limite dans sa conception de la *physis* présentée plus haut, comprise comme l'ensemble des êtres qui possèdent « en eux-mêmes un principe de mouvement et de stabilité »¹²⁸³. Le changement par accident ne concerne que les êtres physiques qui peuvent se mouvoir d'eux-mêmes. Par conséquent, ce changement est relatif au mouvement (*kinèsis*) : il n'y a de changement qu'à la condition qu'il y ait déjà au préalable du mouvement. Les êtres changent alors selon quatre des dix catégories aristotéliennes. Tout d'abord, selon la catégorie

¹²⁷⁶ ARISTOTE, *Catégories*, J. Tricot (trad.), Paris, Vrin, 1997, V, 2 a 14.

¹²⁷⁷ ARISTOTE, *La Physique*, op. cit., liv. V, 224ab21, p. 197.

¹²⁷⁸ Rappelons et précisons que pour Aristote « les substances sont de trois sortes : d'abord la matière, qui pourtant n'apparaît comme une substance que par un prestige de l'imagination (...); puis la nature, qui est la forme, un état positif fin de la génération ; quant à la troisième substance, elle est composée de deux premières, c'est la substance individuelle, comme Socrate ou Callias. » (ARISTOTE, *Métaphysique. Tome 2. Livre H-N*, J. Tricot (trad.), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1991, liv. Λ, 1070 a 9-13). Il suit de cette triple distinction deux remarques : d'une part, parce que la matière et la forme sont décrits comme des « extrémités », alors elles ne sont pas soumises à la génération qui, parce qu'elle se définit comme la mise en forme de la matière, ne concerne que la substance composée individuelle ; d'autre part, la génération n'étant alors que le passage d'un état de la matière initial et indéterminé (en puissance) à un autre différencié et achevé (en acte) qui s'avère alors être la forme, désignant ainsi l'état final (en tant que finalité) et terminal (en tant que terme) de la substance. Annick Jaulin en déduit que ce passage avait pour fin de montrer d'une part, « qu'il n'était pas nécessaire d'admettre l'existence des Idées-formes séparées pour rendre compte de la détermination », et d'autre part que l'immobilité de la substance immobile « ne s'entendra plus comme une extériorité absolue relativement au temps et au mouvement, ce qui était le cas des universels platoniciens issus des discours et non des choses physiques, mais, au contraire, comme la forme de la permanence du temps et du mouvement. » (A. JAULIN, *Aristote. La Métaphysique*, op. cit., p. 44).

¹²⁷⁹ ARISTOTE, *Catégories*, op. cit., V, 2 a 11-12.

¹²⁸⁰ *Ibid.*, 5, 2 b 15, p. 10.

¹²⁸¹ ARISTOTE, *Métaphysique. Tome 1. Livre A-Z*, op. cit., Δ, 7, 1017 a 25.

¹²⁸² ARISTOTE, *La physique*, op. cit., V, 224 b 26-27.

¹²⁸³ *Ibid.*, II, 192 b 14.

du *lieu*, Aristote nommera ce changement translation. Ensuite, selon celle de la *quantité*, Aristote parlera d'augmentation et de diminution. En outre, quant à celle de la *qualité*, il sera question d'altération. Enfin, concernant celle de la *substance*, le changement sera la génération et la corruption. Selon cette dernière catégorie, le changement n'est donc plus accidentel, mais bien substantiel en tant qu'il est un attribut par soi¹²⁸⁴.

Or, contrairement au changement par accident, « celui qui n'est pas par accident ne se trouve pas dans toutes choses, mais dans les contraires, dans les intermédiaires et dans la contradiction »¹²⁸⁵. En d'autres termes, le propre du changement substantiel réside dans la substance elle-même qui, « tout en demeurant une et identique numériquement, n'en est pas moins apte à recevoir les contraires »¹²⁸⁶. Ce faisant, à proprement parler, « ce qui va seulement vers un contraire n'est pas un mouvement mais un changement »¹²⁸⁷. Autrement dit, Aristote ne parlera de changement au sens strict que pour le distinguer au sens large du mouvement. En effet, si « tout mouvement va de quelque chose vers quelque chose »¹²⁸⁸, seul le changement va vers un contraire. Par conséquent, seul le changement substantiel peut être dit changement au sens fort, car seule la substance peut recevoir des contraires. Ainsi, parce qu'il n'y a que la substance qui peut changer, alors et de manière *a priori*, il n'y a d'*entre* que pour la substance. Ainsi, « il y a changement à partir de l'intermédiaire car on l'utilise comme étant contraire à chacune des extrémités, car l'intermédiaire est d'une certaine façon les extrêmes »¹²⁸⁹. Parce que l'intermédiaire (μέσων) est d'une certaine façon contraire à chaque extrême, et parce que le changement substantiel s'effectue de contraire à contraire, alors il ne peut pas ne pas requérir l'*entre* de l'intermédiaire.

Or, cet intermédiaire peut-il rigoureusement jouer le rôle d'*entre* ? En effet, et telle est la première objection, cet *entre* n'est pas vraiment un *inter*-médiaire, mais plutôt, un « terme moyen », et donc un « *terminus* »¹²⁹⁰, en tant qu'extrême. Par conséquent, l'intermédiaire aristotélicien dans le changement

¹²⁸⁴ ARISTOTE, *Les seconds analytiques*, op. cit., I, 4, 73 b 5.

¹²⁸⁵ ARISTOTE, *La physique*, op. cit., V, 224 b 28-29.

¹²⁸⁶ ARISTOTE, *Catégories*, op. cit., V, 4 a 18-19.

¹²⁸⁷ ARISTOTE, *La physique*, op. cit., V, 5, 229 b 10.

¹²⁸⁸ *Ibid.*, V, 1, 224 b 1.

¹²⁸⁹ ARISTOTE, *La physique*, op. cit., V, 224 b 31-32.

¹²⁹⁰ F. JULLIEN, *Les Transformations Silencieuses*, op. cit., p. 24.

est donc davantage un terme moyen, plutôt qu'une transition : « il interrompt à mi-chemin le changement et le décompose en se constituant en point à la fois d'arrivée et de départ de celui-ci, mais n'en permet pas mieux de saisir comment s'opère à travers lui le passage »¹²⁹¹.

Cette première objection ouvre une seconde qui concerne le statut de l'intermédiaire dans le changement substantiel. Aristote illustre ce type de changement par la couleur du gris qui, en tant qu'intermédiaire, est « blanc par rapport au noir et noir par rapport au blanc »¹²⁹². Selon Aristote, blanc et noir sont un type d'opposés, à savoir de contraires, distincts notamment de l'opposition des relatifs. A la différence de ces derniers, « ils n'ont pas leur essence dans le rapport qu'ils soutiennent l'un avec l'autre, mais ils sont dits seulement contraires les uns aux autres »¹²⁹³. L'opposition des relatifs n'est qu'une opposition relative qui ne réside que dans leur mise en relation¹²⁹⁴, de telle sorte qu'ils sont « ceux dont tout l'être consiste à être dit de leur opposé ou qui s'y rapporte de quelque autre façon »¹²⁹⁵. Or les contraires sont dits « seulement contraires les uns aux autres »¹²⁹⁶, et non les uns des autres. Autrement dit, l'opposition de contrariété n'est pas une opposition de relation, car elle est dite d'un sujet. Aristote distinguera alors contrariété dépourvue d'intermédiaire (*ἀνευ μέσων*) de la contrariété avec intermédiaire (*ἀνά μέσων*). Les contraires sont sans intermédiaire si « les sujets dans lesquels ils sont naturellement présents, ou dont ils sont affirmés, doivent nécessairement contenir l'un ou l'autre »¹²⁹⁷. Ainsi, si un sujet ne peut à la fois être malade et en bonne santé, car ce serait contraire au principe de non-contradiction¹²⁹⁸ ainsi que du tiers-exclu¹²⁹⁹, il est cependant et nécessairement soit

¹²⁹¹ *Id.*

¹²⁹² ARISTOTE, *La Physique*, *op. cit.*, p. 199, V, 224 b 35.

¹²⁹³ ARISTOTE, *Catégories*, *op. cit.*, X, 11 b 33-35.

¹²⁹⁴ *Ibid.*, VII, 6 a 36-37.

¹²⁹⁵ ARISTOTE, *Catégories*, *op. cit.*, X, 11 b 24-25.

¹²⁹⁶ *Id.*, X, 11 b 34-35.

¹²⁹⁷ *Ibid.*, X, 11 b 39 - 12 a 3.

¹²⁹⁸ Pour rappel, selon Aristote, la première formulation du principe de non-contradiction est la suivante : « il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au sujet et sous le même rapport », ARISTOTE, *Métaphysique. Tome 1. Livre A-Z*, *op. cit.*, Γ, 3, 1005 b 19-20. Pour une étude de la contradiction dans l'œuvre d'Aristote, J. LEMAIRE, *La contradiction chez Aristote. Analyse et problèmes*, Thèse, Université Paris 10 Nanterre, 2005.

¹²⁹⁹ Pour rappel, selon Aristote, la première formulation du principe du tiers-exclu est la suivante : « Mais il n'est pas possible, non plus, qu'il y ait un intermédiaire entre des énoncés contradictoires, mais il faut nécessairement ou affirmer, ou nier un prédicat quelconque d'un sujet » *Ibid.*, Γ, 7, 1011 b 23-24.

l'un soit l'autre. Auquel cas, « il n'existe entre ces termes aucun intermédiaire, ni entre la maladie et la santé, ni entre l'impair et le pair »¹³⁰⁰. Par conséquent, entre *être* malade et *être* en bonne santé, il n'y a pas d'*entre* : soit le sujet est malade, soit il est en bonne santé, mais il ne peut pas *entrer* dans un état pathologique ou sain. Dans le même temps, cela s'avère contradictoire avec le propos énoncé ci-dessus concernant l'idée selon laquelle « il y a de changement à partir d'intermédiaire »¹³⁰¹. Quant aux contraires avec intermédiaire, ceux-ci n'appartiennent pas nécessairement au sujet¹³⁰². Ainsi, parce que le blanc et le noir n'appartiennent pas nécessairement à un sujet, dans la mesure où il n'y a aucune nécessité pour que l'un ou l'autre appartienne à un corps, alors il est possible qu'il existe un intermédiaire, comme le gris, mais aussi toutes les autres couleurs¹³⁰³. Par conséquent, si dans cette deuxième alternative, il y a un intermédiaire, d'une part, cet intermédiaire est compris comme moyen terme et non comme passage *entre*, et d'autre part, il n'est pas l'intermédiaire d'un changement substantiel car n'appartenant pas nécessairement à une substance. Ainsi, le « gris » n'est pas véritablement gris au sens d'une couleur *entre* blanc et noir, c'est-à-dire où le blanc vire au noir, et inversement. Pour Aristote, le gris reste une couleur intermédiaire prise entre deux extrêmes que sont le blanc et le noir, mais non une couleur qui érode la claire distinction entre celles-ci au point de les confondre dans le passage, et donc le changement de l'un à l'autre.

Par conséquent, comme le dit François Jullien : « comme chez Platon, ce qui retient Aristote de penser l'*entre* en tant qu'*entre* est que défaille en celui-ci la détermination qui fait "être" »¹³⁰⁴. Aristote comme Platon en privilégiant une conception de l'être comme ce qui ne passe pas minimise voire exclut l'*entre*. L'*entre* n'a pas lieu d'être, car il n'y a d'être que de ce qui est. L'être conçu de manière métaphysique, que cela soit en tant qu'Idée pour Platon, ou en tant que substance pour Aristote, ne permet pas de penser ce qui transite *entre*.

1.2.2.3. Entre et intermédiaire : perspective anthropologique

Dans cette approche dite anthropologique, considérée au sens large et non disciplinaire du terme, c'est-à-dire comme l'étude de l'homme (*anthropos*) en général, à la fois dans ses dimensions

¹³⁰⁰ ARISTOTE, *Catégories*, op. cit., X, 12 a 8-10.

¹³⁰¹ ARISTOTE, *La physique*, op. cit., V, 224 b 31.

¹³⁰² ARISTOTE, *Catégories*, op. cit., X, 12 a 11-13.

¹³⁰³ *Ibid.*, X, 12 a 17-19.

¹³⁰⁴ F. JULLIEN, *Les Transformations Silencieuses*, op. cit., p. 25.

physiologiques et sociales, il s'agira de montrer que la philosophie de l'être repose sur un fond anthropologique où l'entre est compris comme un *intermédiaire*. Par cette expression, nous entendons l'idée selon laquelle l'*entre* désigne d'abord un type d'être qui a ensuite pour spécificité d'être *entre*. L'*entre* en tant qu'être intermédiaire désigne un être qui est situé entre deux termes, dans une situation moyenne. Il est un être moyen, pas pleinement être, ni pleinement non-être, mais dans un entre-deux, à la limite de l'être et du non-être. Étant au milieu, l'être intermédiaire est un demi-être, à mi-chemin de l'être et du non-être. Tout à la fois sous-être et sur-non-être, l'être intermédiaire est donc à moitié être, à moitié non-être. Ni pure positivité, ni pure négativité, mais pauvreté ontologique, ou plutôt ontique. L'intermédiaire n'est ni suffisamment être pour être pleinement, ni insuffisamment non-être pour ne pas être. Tout à la fois être et non-être, son ontologie est donc ambiguë. Plus encore, son ontologie est relative à l'être et au non-être, *a contrario* de ceux-ci qui sont ou ne sont pas absolument. Son ontologie est donc seconde à ceux-ci : l'intermédiaire n'est qu'une fois l'être et le non-être posés.

Cette compréhension de l'*entre* comme *intermédiaire* se trouve déjà à l'époque grecque où, comme le remarque Joseph Souilhé, « les idées de *lien, intervalle, milieu...* sont courantes et les termes μεταξύ ou μέσος peut-être parmi les plus fréquents »¹³⁰⁵. Trois usages de l'intermédiaire apparaissent : l'usage mythologique, éthique et enfin cosmologique.

L'usage mythologique concerne le récit dit mythique qui est déjà en lui-même une figure de l'*entre*. En effet, le récit mythique est un récit entre le récit historique qui narre avec exactitude des événements assez proches dans le temps pour que des témoins puissent les attester, et le récit littéraire qui est une pure fiction. Selon Jean-Pierre Vernant, le propre du récit mythique est qu'il vient « du fond des âges, et qui serait déjà là avant qu'un quelconque conteur en entame la narration »¹³⁰⁶. Plus encore, il aurait essentiellement pour fonction de répondre à la question suivante : « Qu'est-ce qu'il y avait quand il n'y avait pas encore quelque chose, quand il n'y avait rien ? »¹³⁰⁷. La réponse mythique comportera alors, selon nous, trois grandes illustrations de l'intermédiaire.

¹³⁰⁵ J. SOUILHE, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues, op. cit.*, p. 1.

¹³⁰⁶ J. VERNANT, *L'Univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines, op. cit.*, p. 12.

¹³⁰⁷ *Ibid.*, p. 16.

La première est celle de la Terre. Si, selon les grecs, au tout début, il y a la Béance, *Chaos*, « abîme aveugle, nocturne, illimité »¹³⁰⁸, la Terre, *Gaïa*, apparue ensuite et se caractérise par le fait qu'elle « s'étire entre le bas et le haut ; entre, d'une part, l'obscurité, l'enracinement dans la Béance que représentent ses profondeurs et, d'autre part, les montagnes couronnées de neige qu'elle projette vers le ciel, les montagnes lumineuses dont les sommets les plus hauts atteignent cette zone du ciel continuellement inondée de lumière »¹³⁰⁹. La Terre peut en ce sens jouer le rôle de premier intermédiaire entre le Ciel et le Chaos.

La seconde figure de l'intermédiaire n'est autre que l'homme lui-même. Après le couronnement de Zeus, vient le temps de la répartition des places et des honneurs. Les Olympiens envoient alors brutalement les Titans dans le Tartare, cette prison souterraine et nocturne, puis s'installent ensemble tout en haut du ciel¹³¹⁰. Mais avec les hommes, faibles et mortels, avec lesquels les dieux vivent notamment ensemble à Mékoné, terre de richesse et d'opulence, la répartition est problématique. En effet, elle ne peut ni se fonder sur un accord entre égaux, ni sur un usage excessif de la force. Pour réaliser une telle procédure bâtarde et biaisée, Zeus fait appel à Prométhée¹³¹¹. Celui-ci, ni tout à fait Titan, car fils de Japet, frère du Titan Cronos, ni Olympien, car n'appartenant pas à la même lignée, est alors « la contestation interne »¹³¹² au monde ordonné et hiérarchique de Zeus. Grâce à ses astuces, les hommes sont tout à la fois marqués du sceau de la mortalité et de la bestialité, mais également celui de la divinité grâce notamment à ce « feu "technique" » qui leur ait offert pour rendre possible la civilisation¹³¹³. Comme l'écrit Jean-Pierre Vernant, « avec son caractère extraordinairement ambigu, le feu souligne la spécificité de l'homme, il rappelle sans cesse à la fois son origine divine et sa marque bestiale, il tient aux deux comme l'homme lui-même »¹³¹⁴. Les hommes, mi-dieux, mi-bêtes, incarnent en ce sens la deuxième figure de l'intermédiaire.

¹³⁰⁸ *Id.*

¹³⁰⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹³¹⁰ *Ibid.*, p. 48.

¹³¹¹ *Ibid.*, p. 49.

¹³¹² *Ibid.*, p. 50.

¹³¹³ *Ibid.*, p. 55.

¹³¹⁴ *Ibid.*, p. 56.

La troisième figure n'est autre que du *daimon*¹³¹⁵. Notion à la fois religieuse et philosophique, *δαίμων* est un terme polyvalent et difficile à définir. Selon l'historien et chercheur en sciences des religions Andrei Timotin, ce terme désigne « en Grèce ancienne, une espèce du divin, mais, par comparaison avec *θεός* et le *ἦρωσ*, il n'est circonscrit ni par un culte spécifique, ni par une mythologie, ni par une des représentations figurées »¹³¹⁶. Notion éminemment ambiguë dans la mesure où elle peut être assimilée au destin, aux esprits vengeurs, aux héros ou aux âmes des morts, toutes ces significations dérivent de l'acception primitive qu'elle a chez Homère et chez Hésiode. Pour Homère, « le *daemon* dans l'épopée primitive désigne la divinité en tant qu'elle exerce sur l'humanité une action ou bienfaisante ou funeste. (...) *δαίμων* suggère l'idée d'une puissance secrète, et indéfinissable, à laquelle tous les dieux participent et par laquelle ils font sentir leur supériorité à l'homme »¹³¹⁷. Il revient en propre à Hésiode « d'avoir appelé *démons* des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, et de les avoir chargés, dans l'organisation du monde, de fonctions qui, chez Homère, sont uniquement dévolues aux dieux »¹³¹⁸. En tant qu'auxiliaires et ministres des dieux, les *daemones* participent à l'organisation du monde, notamment en influençant la destinée de l'humanité en général, des nations, des villes et des individus. Or, comme le souligne Andrei Timotin, « la fortune philosophique de la notion de *δαίμων* est liée essentiellement à l'histoire de la tradition platonicienne »¹³¹⁹. En effet, la notion de *daemon* est particulièrement présente dans l'œuvre du philosophe, quels que soient les domaines abordés : cosmologie, psychologie, éthique ou encore

¹³¹⁵ Nous préférons conserver le terme grec de « *daimon* » pour éviter l'éventuelle confusion avec la notion de « *démon* », telle que nous l'entendons communément aujourd'hui, héritée pour une grande part de la culture chrétienne. Sur ce point, H. J. ROSE, *Ancient Greek and Roman Religion*, New York, Barnes & Noble Inc, 2001, p. 110. Plus généralement, l'ouvrage classique et de référence sur l'origine et la signification du mot *daemon* s'avère J.-A. HILD, *Étude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, Paris, Librairie de L. Hachette, 1881.

¹³¹⁶ A. TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de Daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden/Boston, Brill, 2012, vol. 128, p. 1. Pour une présentation de la notion de *daimon* dans l'antiquité grecque, nous renvoyons vers les cours au Collège de France de la chercheuse en histoire de l'Antiquité et en histoire des religions Vinciane Pirenne-Delforge intitulés : « Dieux, *daimones*, héros (1) » de 2018-2019 (<https://www.college-de-france.fr/site/vinciane-pirenne-delforge/course-2018-2019.htm>) et « Dieux, *daimones*, héros (2) » de 2019-2020 (<https://www.college-de-france.fr/site/vinciane-pirenne-delforge/course-2019-2020.htm>).

¹³¹⁷ J.-A. HILD, « *Daemon* », dans C. V. Daremberg et E. Saglio (éd.), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines II*, Paris, Hachette, 1896, p. 9 (en ligne : http://dagr.univ-tlse2.fr/consulter/1097/DAEMON/page_13).

¹³¹⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹³¹⁹ A. TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de Daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, *op. cit.*, p. 2.

religion. On distinguera avec Andrei Timotin deux grandes catégories d'usage de cette notion dans le corpus platonicien¹³²⁰. Tout d'abord, le « *daemon* Éros », présenté dans le *Banquet* (202 d-e) et qui ne concerne que ce dernier. Selon les propos rapportés par Socrate suite à son entretien avec Diotime, prêtresse de Mantinée, il est un « intermédiaire » (μεταξύ) entre les hommes et les dieux. Ce n'est alors que par l'intermédiaire de ce *daimon* que le dieu entre en contact avec l'homme, à l'état de veille ou dans le sommeil. Ensuite, le second type d'usage concerne les « *daimones* gardiens » qui regroupent plusieurs figures distinctes¹³²¹ présentées sous forme de mythe. Si la fonction principale du mythe platonicien est « d'inculquer, sous une forme accessible et familière, une vérité rationnelle autrement inaccessible à des natures inaccoutumées à l'exercice de la raison »¹³²², alors la notion de *daimon* présente dans cette catégorie participe à cette fonction de rendre sensible ce qui est intelligible.

Le second usage est éthique, et concerne les hommes qui devront faire preuve de modération et de tempérance conformément à leur place relativement à celle des dieux. Cet usage s'inscrit alors dans la conception que les Grecs se faisaient de la condition humaine. Pour ceux-ci l'homme est un être essentiellement limité, « maintenu par un décret irrévocable à une place et à un rang inévitablement fixés »¹³²³. Toute violation des lois immuables du destin est alors non seulement sanctionnée, mais et aussi le signe que la limite a été outrepassée : « la grande faute, c'est l'*hybris*, ou l'excès, l'immodération, l'insolence »¹³²⁴. Parce que la place de l'homme est d'être *entre*, tout déplacement, et donc tout écart à cette place sera synonyme de violation de cet ordre. Sous ces conditions, au lieu d'être perçue comme source de perfectionnement, l'*hybris* est au contraire le signe de la faiblesse humaine, et doit ainsi être condamnée pour que l'ordre éternel soit retrouvé. La voie de la sagesse consiste donc à respecter les limites de notre nature humaine d'être intermédiaire, et donc à suivre une moyenne, équilibre fragile entre deux excès opposés. L'homme heureux est donc « celui qui sait garder la mesure, l'homme du juste milieu, et les épithètes μέσος et μέτριος servent à désigner le sage,

¹³²⁰ *Ibid.*, chap. 3 : "Les figures platoniciennes du daimon".

¹³²¹ Andrei Timotin met dans cette catégorie le « signe démonique » de Socrate (*Apologie* 31 c-e ; *République* VI, 496 c ; *Théétète* 151 a ; *Alcibiade* 103 a-b et 105 d-e), le *daimon* personnel (*République* X, 617 d-e, 620 d-e, *Phédon* 107 d), les *daimones* gardiens d'Hésiode (*Cratyle* 397 e-398 a ; *Politique* 271 c -274 d ; *Lois*, Livre IV, 713 d-e) et enfin le *daimon* assimilé à la partie supérieur de l'âme, le *voûς* (*Timée* 90 a-c) (*Ibid.*, p. 52).

¹³²² *Ibid.*, p. 83. Rappelons que, selon Platon, le discours mythique (*mythos*) est un discours vraisemblable qui porte sur l'intelligible, en attendant le discours rationnel du philosophe.

¹³²³ J. SOUILHE, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, op. cit., p. 9.

¹³²⁴ *Ibid.*, p. 10.

ami de la divinité »¹³²⁵. Le sage est heureux car modéré et raisonnable, conforme en cela à sa nature humaine. La violation de notre nature intermédiaire conduira inexorablement au malheur. En cela, la définition aristotélicienne de la vertu illustre cette perspective. Si le vice, en tant qu'*hybris*, a pour caractéristique l'excès ou le défaut, la vertu « est une sorte de médiété, en ce qu'elle vise le moyen »¹³²⁶. *Entre* l'excès et le défaut prend ainsi place la vertu. Plus précisément, cette médiété éthique se caractérise comme « une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent »¹³²⁷. L'homme qui choisit la position moyenne sera alors celui qui fait preuve de prudence (*phronésis*), comprise comme « disposition, accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain »¹³²⁸. Ni science, en ce qu'elle porte sur le contingent, ni art, en ce qu'elle porte sur l'action, elle est la disposition pratique qui choisit selon « la droite règle », non pas le Bien ou le Mal en général ou absolu, mais le bien et le mal pour l'homme. Le choix (*proairésis*) de l'homme prudent ne porte donc que sur le meilleur, compris non pas comme superlatif absolu, mais au contraire superlatif relatif. L'homme vertueux est l'homme prudent qui choisit non pas l'absolument bon, défini selon un critère absolu et qui fait fi de la contingence du monde, mais au contraire le meilleur possible. En cela, comme le résume Pierre Aubenque, le choix « est de déterminer par la délibération et d'élire par la décision le meilleur parti à prendre, c'est-à-dire, étant entendu qu'on veut toujours le bien, la meilleure combinaison possible compte tenu des circonstances et des obstacles, tels que nous pouvons les connaître ou les prévoir »¹³²⁹. Par conséquent, le second usage éthique de l'intermédiaire trouve dans l'homme prudent une figure paradigmatique.

Or, l'usage éthique de l'*intermédiaire* se trouvait déjà à la disposition des savants de l'Ionie, mais en un sens cosmogonique¹³³⁰ : tel est le troisième usage, celui cosmologique. L'intermédiaire ne désigne plus un type d'être entre les dieux et les bêtes ou le juste milieu éthique, mais ce qui permet de relier les éléments qui composent le monde lui-même. Autrement dit, c'est dans un souci d'intelligibilité du monde que les premiers savants ioniens firent l'hypothèse d'une matière intermédiaire qui lie les

¹³²⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹³²⁶ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, J. Tricot (trad.), 8e éd., Paris, Vrin, 1994, II, 5, 1106 b 27.

¹³²⁷ *Id.*, II, 6, 1106 b 36 – 1107 a 1. Sur la définition de la vertu, lire plus généralement *Ibid.*, liv. II, 5-9.

¹³²⁸ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, *op. cit.*, VI, 5, 1140 b 4-6.

¹³²⁹ P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, 3e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 133.

¹³³⁰ J. SOUILHE, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, *op. cit.*, p. 16.

éléments simples. Selon Joseph Souilhé, « tandis que certains naturalistes de l’Ionie placent le principe des êtres dans une substance déterminée, feu, air ou eau, d’autres semblent avoir conçu l’hypothèse d’un intermédiaire entre ces éléments, d’une φύσις μεταξὺ qui est peut-être un mélange des contraires ou de divers, (...) plus probablement une sorte de matière dont les propriétés tiennent le milieu entre celles de deux autres corps »¹³³¹. Bien qu’il soit difficile de reconnaître les auteurs de cette théorie¹³³², Souilhé admet que « l’opinion du μεταξὺ appartenait à une jeune génération de physiciens ioniens »¹³³³. Ainsi ceux qui dépendaient de Thalès et d’Anaximène soutenaient que la substance primitive était intermédiaire entre l’eau et l’air ; quant aux autres, dépendants au contraire d’Anaximène et d’Héraclite, ils soutenaient qu’elle l’était entre l’air et le feu¹³³⁴. Malgré des divergences entre eux, tous souscrivaient à l’idée que cet intermédiaire n’était pas un mélange, mais plutôt « une matière déterminée et une dont les propriétés [tenaient] du milieu entre celles des éléments simples »¹³³⁵. Là où les Ioniens se contentaient d’un principe unique pour expliquer la formation du monde, les Éléates de leur côté en proposaient deux¹³³⁶. Ainsi, reconnaissant avec les mortels qu’il y a deux formes séparées primordiales, « le feu éthéré de la flamme, qui est doux, très clair » et « la nuit sans clarté, corps épais et lourd »¹³³⁷, Parménide précisait, qu’en elles-mêmes, ces formes ne sauraient suffire pour expliquer la genèse du monde. Ce ne sont que des mots qui doivent être unis pour rendre compte de la réalité sensible. Comme le dit Marcel Conche en commentant le *Fragment VIII* du poème de Parménide, « penser la genèse du monde sera donc penser l’union des contraires, et cela sous la forme physique du mélange »¹³³⁸. Le monde n’existe que par le mélange (κράσις)¹³³⁹ des principes contraires du Feu et de la Nuit. L’intermédiaire en tant que réalité intermédiaire est donc à la fois le résultat du mélange de ces principes, autant que ce qui permet d’expliquer la réalité elle-même.

¹³³¹ *Ibid.*, p. 16-17.

¹³³² *Ibid.*, p. 17.

¹³³³ *Ibid.*, p. 18.

¹³³⁴ *Id.*

¹³³⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹³³⁶ *Id.*

¹³³⁷ PARMÉNIDE, *Le Poème : Fragments, op. cit.*, p. 188.

¹³³⁸ *Ibid.*, p. 196.

¹³³⁹ Comme le précise Marcel Conche « κράσις signifie “mélange” et non “fusion” (...) : la fusion de plusieurs choses ensemble se dit, en grec, σύντηξις », *Ibid.*, p. 244.

Par conséquent, si l'*entre* est présent dès l'origine de la philosophie grecque, celui-ci n'est essentiellement conçu que comme un *intermédiaire*, compris comme milieu et mélange de deux extrêmes. L'*entre* n'est pas premier, mais bien second à la fois dans l'ordre mythologique, éthique et cosmologique. C'est parce qu'il y a d'abord de l'être qu'il peut y avoir de l'*entre*. Ce dernier n'est donc pas pensé en tant que tel, mais toujours relativement à l'être.

1.2.3. Entre et position : perspective existentielle

Enfin, dans une dernière perspective dite existentielle, qui concerne l'existence, c'est-à-dire l'être en tant qu'il existe, nous montrerons que l'*entre* n'existe pas, et ce parce que sa nature prépositionnelle est contraire à une certaine définition de l'existence.

Le terme « existence » a été utilisé pour clarifier et résoudre l'ambiguïté du terme être. Comme cela a été dit précédemment, être en tant que verbe signifie « le fait d'être » et, en tant que nom, désigne « un être ». Pour lever cette confusion, la langue française a chargé le verbe « exister » d'assurer la fonction existentielle, c'est-à-dire le fait d'être, au sens d'exister, pour un être. Il est désormais plus intelligible de dire qu'« un être existe » plutôt qu'« un être est ». Le verbe « exister » précise donc un des sens du terme « être » en l'explicitant. Grâce au verbe exister, nous distinguerons la proposition « un être existe » qui signifie que cet être est un être, au sens où il existe en tant qu'être réel ou possible, de la proposition « un être est » qui signifie seulement qu'il est en un sens indéterminé.

Or l'existence provient d'*existere* (ou *existere*) qui est composé de *ex-* qui signifie « hors de », et de *sistere* qui signifie « placer, poser, tenir ». Etymologiquement, *ex-sistere* signifie donc le fait de sortir de pour se poser, paraître, ou se manifester. En d'autres termes, exister signifie « se tenir hors de », « se poser à l'extérieur de ». A la différence de *subsister* qui signifie se tenir ou se poser sous (*sub-*), et qui indique donc l'idée d'un retrait dans lequel on se maintient, *exister* désigne au contraire le fait d'accéder à une position en sortant d'une origine. Autrement dit, l'existence consiste à « sortir de » pour être. Le mouvement par lequel « un être est », ou dit autrement « un étant est », est « l'existence » : un être n'est qu'à la condition d'exister, c'est-à-dire de sortir hors de. De manière cohérente, il est alors préférable de dire qu'un être, ou un étant, est un existant, car il n'est qu'en vertu de l'existence. C'est seulement grâce à l'existence qu'un être peut être au sens précis, c'est-à-dire peut exister. En cela, le verbe exister supprime le verbe être en ayant désormais le monopole de l'existence, et semble mettre fin à l'ambiguïté dénoncée.

Toutefois, si l'effort de distinguer l'existence de l'être est à reconnaître, il est à son tour grevé d'une nouvelle ambiguïté « qui vient de ce que le premier sens d' « exister » et d' « existence » tend à se substituer au deuxième »¹³⁴⁰. Autrement dit, le terme « exister » en voulant s'affranchir de l'ambiguïté initiale du terme « être » la répète, lorsque, au lieu d'entendre exister au sens d'accéder à l'être par ce mouvement de « se positionner à l'extérieur de », on entend seulement « être ». La proposition « un être est » revient alors à la proposition synonyme « un être existe ». Plus encore, il la redouble dans la mesure où il charge désormais le terme « être » de la signification de la « position » qui lui était propre : être signifie alors avoir une position, et un être est à la condition que l'on puisse lui attribuer une position. Enfin, il se dévalue par rapport au terme d'être, dans la mesure où si l'existence consiste à se positionner hors d'une origine, alors cela implique d'une part, que cette dernière la précède et soit donc pleinement, et d'autre part, que c'est cette origine qui soit la cause de l'existence. Dans le contexte issu des religions du Livre qui pose une distinction entre la créature et le Créateur, seul ce dernier *est* pleinement et nécessairement, assurant alors l'existence contingente au premier. A partir d'une réinterprétation des textes d'Aristote dans ce contexte religieux, Thomas d'Aquin écrira ainsi : « Tout ce qui, en effet, n'appartient pas au concept d'essence ou de quiddité lui advient de l'extérieur et compose avec l'essence, parce que nulle essence ne peut être conçue sans ses parties »¹³⁴¹. Il poursuivra en ajoutant : « Or, toute essence ou quiddité peut être conçue sans que soit conçue son existence : je puis en effet concevoir ce qu'est l'homme ou le phénix, tout en ignorant si cela existe dans la nature des choses »¹³⁴². Il conclura alors : « Il est donc évident que l'existence est autre chose que l'essence ou quiddité, sauf peut-être s'il y a un être dont la quiddité soit son propre exister lui-même. Cette réalité alors ne pourrait être qu'unique et première »¹³⁴³. Le thomisme fonde ainsi la distinction entre l'essence (*essentia*) et l'existence (*existentia*). Seul le Créateur est véritablement, et donc existe, non pas au sens d'être posé hors, mais au sens d'être pleinement être, c'est-à-dire d'être essentiellement ou substantiellement. Dans le cas du Créateur, exister et subsister sont équivalents renouant ainsi avec l'ambiguïté révélée ci-dessus. Quant à créature, elle a en propre le fait d'exister,

¹³⁴⁰ E. GILSON, *L'Être et l'essence*, *op. cit.*, p. 18.

¹³⁴¹ T. D'AQUIN, *L'Être et l'Essence*, C. Capelle (trad.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p. 56.

¹³⁴² *Id.*

¹³⁴³ *Id.* Sur le rapport entre l'être et l'existence dans le thomisme, nous nous permettons de renvoyer à E. GILSON, *L'Être et l'essence*, *op. cit.*, chap. III "L'être et l'existence", où il écrit notamment : « L'existence continuellement influée par Dieu dans les êtres n'y prend donc jamais racine, et si nous substituons à l'image de l'influx celle du don, nous dirons que l'existence reste dans l'être créée comme une donation perpétuellement révocable au gré du donateur » (*Ibid.*, p. 97).

compris ici, au sens d'être posé à l'extérieur. L'extériorité de son existence lui assure tout à la fois sa distinction d'avec le Créateur, en même temps que sa dévaluation, car elle n'existe qu'à la condition qu'il y ait un être qui soit posé pleinement et antérieurement.

Par conséquent, le verbe « exister » et le substantif « existence » réintroduisent une ambiguïté, mais qui se déplace en se portant désormais sur l'idée de *position* : la position désigne-t-elle ce qui est ou bien ce qui existe ? Autrement dit, la position consiste-t-elle à faire être, c'est-à-dire à faire exister un être ? Ou bien, désigne-t-elle l'être soit en lui-même de manière essentielle, soit relativement à lui-même de manière accidentelle ? Sa clarification s'avère alors nécessaire, notamment en vue de la compréhension du statut et de la définition de l'idée de *préposition*. Selon nous, la préposition a été exclue de la réflexion philosophique notamment en raison d'une part de la prévalence de l'idée de position sur celle de préposition, et d'autre part, cette prévalence repose elle-même sur une conception de l'être, au sens à la fois de substance et d'existence.

Nous commencerons alors par clarifier la définition du terme position au sens courant du terme. Par la suite, nous la conceptualiserons selon les *Catégories* d'Aristote et en déduirons qu'il n'y a de position que relativement à l'idée de substance. Ce faisant, l'idée de préposition dans ce cadre métaphysique s'avérera impensable. Enfin, avec la réfutation kantienne de la métaphysique, nous démontrerons que la position ne peut se dire que de l'existence. Nous concluons alors que la préposition *entre* n'existe pas, dans la mesure où par définition la préposition précède la position, et partant l'existence.

1.2.3.1. La position entre localisation et relation

En un premier sens, la position désigne la position spatiale, c'est-à-dire la *localisation* ou l'*emplacement* d'une chose ou d'une personne par rapport à un ensemble. Le terme de position (*positio*) désigne étymologiquement « l'action de mettre en place », c'est-à-dire de placer au sens d'attribuer une *place*, au sens de *lieu*. La notion de position répond alors à la question du lieu, à savoir, « où est-ce ? ». Qu'elle concerne une entité concrète (un objet) ou abstraite (une idée), la position détermine spatialement l'entité concernée en lui attribuant un lieu. Par conséquent, à ce premier niveau d'analyse, position et lieu sont synonymes : dire la position d'une chose, c'est dire son lieu.

Or, comme le remarque Jocelyn Benoist, « la position ne se confond pas exactement avec le lieu dans la mesure où l'une paraît comporter une sorte de mesure ou de détermination de l'autre »¹³⁴⁴. Il poursuit : « la position d'un objet, c'est *la détermination du lieu* dans lequel il se trouve »¹³⁴⁵. En ce sens, la position suppose une opération, celle de la détermination, non contenue dans la simple localisation. La position est donc *plus* que le lieu dans la mesure où elle requiert cette opération. Or cette opération de positionner, c'est-à-dire de déterminer *une* position, n'est jamais absolue car toujours relative à un système de repères : la position est toujours position *par rapport* à autre chose qu'elle-même, à savoir une autre position ou un repère qui n'a alors à son tour rien d'absolu. Le repérage de la position, c'est-à-dire sa détermination relative à des repères, peut être soit de nature *statique* dans le cas d'une géométrie descriptive où il s'agit de la mesurer, c'est-à-dire de la quantifier dans un système de repères, soit de nature *dynamique* dans le cas d'une topologie où, inversement, il s'agit d'étudier de manière non quantitative les transformations de la position, c'est-à-dire ce qui se conserve dans la position lorsque celle-ci change, c'est-à-dire se transpose. Mais dans les deux cas, qu'il s'agisse d'une détermination statique ou dynamique de la position, « il s'agit toujours de déterminer l'espace en lui appliquant, ou en dévoilant en lui, certaines relations »¹³⁴⁶. Autrement dit, la position résulte de la combinaison des catégories de l'espace et de la relation : la position, c'est le lieu *plus* la relation¹³⁴⁷.

Or n'est-ce pas là réduire la *position* non plus au *lieu* mais à la *relation* ? Cette « ontologie qu'on pourrait qualifier de structurale »¹³⁴⁸ a certes le mérite de distinguer la position du lieu en reconnaissant son caractère relationnel, mais ce faisant, elle dissout à son tour la position dans la relation. Or, la position n'est pas qu'une affaire de relation, car, en un second sens, elle désigne la *posture* ou la *pose*. La position est alors la manière de disposer de son corps ou d'une partie de son corps. La position assise désigne ainsi une certaine disposition des membres de son corps distincte de

¹³⁴⁴ J. BENOIST, « La position », dans *Quelle philosophie pour le XXIe siècle? L'Organon du nouveau siècle*, Paris, Gallimard/Centre Pompidou, 2001, p. 232.

¹³⁴⁵ *Id.*

¹³⁴⁶ *Ibid.*, p. 241.

¹³⁴⁷ Comme le remarque Jocelyn Benoist, la notion de position peut se prêter à un usage pas seulement propre, mais aussi figuré, dès lors qu'il s'agit de spatialiser des relations. Parler de la position d'un individu au sens, soit de l'état dans lequel il se trouve eu égard les circonstances qui sont les siennes, soit de sa situation sociale (rang, emploi, statut...) au sein de l'espace social à la manière par exemple d'une sociologie marxiste ou bourdieusienne, « suppose toujours implicitement, une forme de spatialisation de ce qui n'est pas d'abord spatial » (*Id.*).

¹³⁴⁸ *Ibid.*, p. 244.

la position debout. De manière figurée et par extension, la position ne concerne pas seulement le corps, mais aussi l'esprit au sens où nous parlons d'une posture morale, religieuse, philosophique... que prend une personne sur un sujet donné. La position n'est donc pas que corporelle, car elle peut aussi être mentale au sens large du terme. Prendre position ou rester sur ses positions ne signifient rien d'autre que d'adopter une position, c'est-à-dire une attitude ou une posture sur tel ou tel sujet.

La position en tant que *posture* se distingue alors de la position en tant que *localisation* dans la mesure où il n'est pas tant question de relation que le fait d'*être* en relation. Si la position assise est certes relativement distincte de celle debout, elle requiert d'abord et cependant d'*être effectivement assis*. Autrement dit, elle est un *acte* ou un *mode d'être* avant d'être une position parmi d'autres. Comme l'écrit Jocelyn Benoist, « la position n'est rien d'autre que l'être de ce qui se noue au creux de la relation, et qui, s'il ne pourrait être (n'aurait sens) sans la relation, n'est pourtant pas identique à elle, puisqu'il y amène une forme d'effectuation qui est étrangère à son pur sens de relation »¹³⁴⁹. La position en tant que posture réside donc dans le fait d'*être effectivement* dans telle ou telle posture, et ce de manière irréductible aux relations elles-mêmes. Ce caractère inéliminable de l'*être* postural était déjà mis en lumière par la distinction qu'Aristote faisait entre la position comprise comme *keisthai* (κεῖσθαι) et la position comprise comme *thesis* (θέσις), bien que la traduction française de Jules Tricot emploie uniformément le terme de « position » dans les deux cas.

1.2.3.2. La position selon Aristote

Selon Aristote, le *keisthai* désigne la catégorie (κατηγορία) de la position à côté des neuf autres : « les expressions sans aucune liaison signifient la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la position (κεῖσθαι), la possession, l'action, la passion »¹³⁵⁰. Celle-ci désigne le fait d'« être couché, d'être debout, d'être assis »¹³⁵¹, c'est-à-dire d'*être* dans une position déterminée. La position en tant que *keisthai* est donc le *fait* ou l'*acte* d'être dans telle ou telle position. Mais Aristote précise aussitôt que ces positions « ne sont pas en [elles-mêmes] des positions (θέσεις) ». Il opère donc une distinction entre la position en tant que *keisthai* et la position en tant que *thesis*.

¹³⁴⁹ *Ibid.*, p. 246.

¹³⁵⁰ ARISTOTE, *Catégories*, *op. cit.*, chap. 4, 1 b 25-26.

¹³⁵¹ *Ibid.*, chap. 7, 6 b 13-14.

Plus encore, il précise qu'entre les deux il y a un lien grammatical. Selon lui, les positions en tant que *keisthai* « ne font que tirer leur nom, comme paronymes, des positions (θέσεων) que nous venons d'énumérer »¹³⁵². Il y a une relation de paronymie entre les deux termes, au sens où, par paronymie, Aristote entend « les choses qui, différant d'une autre par le "cas", reçoivent leur appellation d'après son nom : ainsi de grammairien vient grammairien, et de courage, homme courageux »¹³⁵³. Ainsi, la position (*keisthai*) dérive grammaticalement de la position (*thesis*) : la position d'être couché dérive de la position couchée. Cette relation paronymique met ici en lumière le fait que c'est le verbe, et donc l'action de positionner (*keisthai*), c'est-à-dire de prendre position, qui dérive en quelque sorte du nom correspondant, et donc de la position (*thesis*) elle-même¹³⁵⁴. Cela implique qu'être dans telle ou telle position (*keisthai*) présuppose qu'il y ait déjà au préalable telle ou telle position (*thesis*). Les positions (*thesis*) couchée, debout ou assise précèdent donc les positions (*keisthai*) d'être couché, debout ou assis : il n'y a de *keisthai* que de telle ou telle *thesis* donnée préalablement.

Or, la position en tant que *thesis* ne se définit que relativement dans la mesure où elle est un relatif : « sont aussi des relatifs des termes tels que état, disposition, sensation, science, position (θέσις) »¹³⁵⁵. Par relatif, Aristote entend « ces choses dont tout l'être consiste en ce qu'elles sont dites dépendre d'autres choses, ou se rapporter de quelque autre façon à autre chose »¹³⁵⁶. Elle ne se pense ainsi que selon la catégorie de la relation, dans la mesure où la position (*thesis*) est toujours la position de quelque chose. Il n'y a pas de position en soi, mais seulement *par rapport* à d'autres positions. Sous cette condition, la position (*thesis*) ne se pense que relativement, et donc relationnellement : « le coucher, la station droite ou assise sont des positions (θέσεις) déterminées, et la position (θέσις) elle-même est un relatif »¹³⁵⁷. Par conséquent, si la position (*keisthai*) dérive de la position (*thesis*), et si cette dernière est un relatif qui appartient à la catégorie de la relation, alors, et de manière problématique, la catégorie de position (*keisthai*) dérive d'une autre catégorie, à savoir celle de la relation, sans qu'elle soit elle-même un relatif. La catégorie de relation constitue ainsi grammaticalement celle de position quand bien même, d'une part les catégories sont censées être

¹³⁵² ARISTOTE, *Catégories*, *op. cit.*

¹³⁵³ *Ibid.*, chap. 1, 1 a 12-15.

¹³⁵⁴ J. BENOIST, « La position », *op. cit.*, p. 250.

¹³⁵⁵ ARISTOTE, *Catégories*, *op. cit.*, chap. 7, 6 b 2-3.

¹³⁵⁶ *Id.*, 6 a 36-37.

¹³⁵⁷ *Id.*, 6 b 11-13.

irréductibles les unes aux autres¹³⁵⁸, et d'autre part, la catégorie de position (*keisthai*) n'est pas elle-même une position (*thesis*).

Or, si la position (*keisthai*) est le fait d'être *effectivement* couché, debout ou assis, alors elle ne peut être que de la substance en acte. Aristote reconnaît une priorité accordée à la catégorie de la substance (*ousia*)¹³⁵⁹, et plus encore à la *substance première* dans la mesure où « la substance, au sens le plus fondamental, premier et principal du terme, c'est ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet »¹³⁶⁰. Distincte en cela des *substances secondes* qui sont « les espèces dans lesquelles les substances prises au sens premier sont contenues », ainsi que « les genres de ces espèces »¹³⁶¹, les substances premières sont les individus sensibles singuliers. Or, parce les substances premières sont « le substrat de tout le reste »¹³⁶², alors les catégories sont les catégories de celles-ci. Ainsi, la catégorie de position (*keisthai*) ne peut être dite que de la substance individuelle. Dans la mesure où les catégories ne sont que des accidents de la substance puisque sans la substance première « aucune autre chose ne pourrait exister »¹³⁶³, alors la position est un accident de la substance : il n'y a de position que de la substance. Poser la position requiert de poser au préalable la substance, et donc de l'inscrire dans une perspective métaphysique. La substance est nécessairement supposée, au sens d'être posée dessous (*supponere*), pour que la catégorie de position soit posée, c'est-à-dire attribuée. L'existence est en cela minorée par rapport à la substance qui seule est au sens fort du terme.

Ce faisant, si la préposition *entre* précède la position en tant que *pré-position*, alors non seulement elle n'appartient pas à la catégorie de la position, mais en outre, elle précède la substance elle-même, ce qui est contradictoire avec la définition métaphysique de cette dernière. La préposition *entre* n'existe pas plus qu'elle ne subsiste : d'une part, elle n'existe pas en tant qu'attribut pensé logiquement selon les catégories puisqu'elle est antérieure à toute position, d'autre part, elle ne subsiste pas non plus, puisque seul subsiste la substance. En d'autres termes, parce qu'elle est une pré-position qui précède

¹³⁵⁸ *Ibid.*, chap. 3, 1 b 16-24.

¹³⁵⁹ A. JAULIN, « Les Catégories d'Aristote : instrument ou doctrine ? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 136, n° 1, Presses Universitaires de France, 11 avril 2011, p. 3-16.

¹³⁶⁰ ARISTOTE, *Catégories*, *op. cit.*, chap. 5, 2 a 11-13.

¹³⁶¹ *Id.*, 2 a 14-15.

¹³⁶² *Id.*, 2 b 38.

¹³⁶³ *Id.*, 2 b 5-6.

donc la position, alors la préposition *entre* ne peut pas être posée, au sens où, on ne peut pas lui attribuer une position.

1.2.3.3. La position selon Kant

Or, si Aristote ne parvient pas à penser la position, et *a fortiori* la préposition, c'est parce qu'il reste cohérent avec sa conception de la substance. Il reviendra alors à Kant de penser la position comme une affaire d'existence, sans que la substance soit présupposée.

Sa réflexion prendra place dans le projet « d'une démonstration de l'existence de Dieu »¹³⁶⁴ qui l'engage dans une réflexion sur « l'existence en général »¹³⁶⁵. Selon lui, la notion d'*existence* est une « notion très simple et très intelligible »¹³⁶⁶, dans la mesure où son sens philosophique est adéquat à son sens courant. A l'inverse, il s'avère nécessaire de la clarifier s'il y a confusion entre « l'existence absolument nécessaire » et « l'existence contingente »¹³⁶⁷. Loin de reconnaître une diversité d'existences, Kant entend au contraire remédier à un usage « sophistiqué » du terme qui a parasité les « parties les plus élevées de la philosophie »¹³⁶⁸. Cet usage consiste à faire de l'existence un prédicat ou une détermination de l'être depuis le thomisme jusqu'au wolffianisme. Or, notamment contre l'interprétation wolffienne qui conçoit l'existence comme « complément de la possibilité »¹³⁶⁹, Kant démontre que nous ne pouvons déduire des prédicats possibles d'un sujet l'existence ou non de ce même sujet. Ainsi, dans le cas célèbre de Jules César, « réunissez en lui tous ses prédicats susceptibles d'être conçus, (...) et vous concevrez aussitôt qu'il peut exister ou ne pas exister avec toutes ces déterminations »¹³⁷⁰. Autrement dit, l'existence ou non de Jules César n'est pas une affaire de prédication. Affirmer qu'il existe ou non est sans commune mesure avec le fait de lui prédiquer telle ou telle détermination. L'existence n'est pas un prédicat, et il y a erreur si l'on se propose de déduire

¹³⁶⁴ E. KANT, « L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu », S. Zac (trad.), dans *Oeuvres philosophiques Tome 1 Des premiers écrits à la Critique de la Raison Pure*, Paris, Gallimard, 1980.

¹³⁶⁵ *Ibid.*, p. 323.

¹³⁶⁶ *Id.*

¹³⁶⁷ *Id.*

¹³⁶⁸ *Ibid.*, p. 324.

¹³⁶⁹ Sur ce point, M. PUECH, *Kant et la causalité : étude sur la formation du système critique*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2000, p. 259 et sv.

¹³⁷⁰ E. KANT, « L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu », *op. cit.*, p. 325.

l'existence de concepts simplement possibles¹³⁷¹. Comme le résume Michel Puech, « l'usage du verbe *être* dans le jugement de prédication (“S est P”) est radicalement différent de l'emploi existentiel du verbe *être* : “S est” »¹³⁷².

De cette conception de l'existence, Kant en infère qu'elle ne saurait être une relation logique, mais bien une *position absolue* : « l'existence est la position absolue d'une chose : elle se distingue par là de tout prédicat qui, en tant que tel, n'est jamais appliqué à une autre chose que d'une manière simplement relative »¹³⁷³. Autrement dit, parce que les prédicats sont posés relativement, c'est-à-dire mis en relation avec autre chose qu'eux-mêmes, alors la prédication n'est qu'une *position relative* du prédicat. A l'inverse, parce que l'existence n'est pas un prédicat, et donc une relation, alors elle est une *position absolue*. Le concept de position peut donc s'entendre en deux sens : soit en un sens relatif, et donc logique, c'est-à-dire la prédication ; soit en un sens absolu, et donc ontologique, c'est-à-dire l'existence.

Or, compris en son sens absolu, « le concept de position est absolument simple, et en somme, équivaut au concept d'être »¹³⁷⁴. *Poser* (*ponere*) ne signifie pas alors seulement prédiquer au sens wolffien du terme, mais aussi *être* au sens d'*exister* : si on considère « la chose posée en elle-même et pour elle-même, alors le mot *être* est l'équivalent du mot *existence* »¹³⁷⁵. La révolution kantienne confère au terme *poser* un sens absolu qui lui permet d'exprimer le sens existentiel du terme *être*. Distinct du sens logique et grammatical qui désigne seulement la mise en relation de deux termes dans un jugement de prédication, le sens existentiel de *poser* est alors alogique puisqu'il désigne pour une chose le fait d'être, c'est-à-dire d'exister.

Sous ces conditions, le concept de *position* est non réductible au concept de *relation*. Il fait partie de « ces concepts presque irréductibles (...) où les caractères sont à peine plus clairs et plus simples que la chose elle-même à laquelle ils se rapportent »¹³⁷⁶. Il est « si simple qu'on ne peut rien en dire afin de

¹³⁷¹ *Ibid.*, p. 326.

¹³⁷² M. PUECH, *Kant et la causalité*, *op. cit.*, p. 259.

¹³⁷³ E. KANT, « L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu », *op. cit.*, p. 327.

¹³⁷⁴ *Id.*

¹³⁷⁵ *Id.*

¹³⁷⁶ *Id.*

l'expliciter davantage »¹³⁷⁷. Certes il y a un sens relatif de la position, où « n'est posé rien de plus dans une chose réelle que dans une chose possible ». Selon ce sens relatif, « toutes les déterminations et prédicats de la chose réelle peuvent se trouver aussi dans sa simple possibilité »¹³⁷⁸. Cependant, Kant dépasse ce sens relatif par un sens absolu, et donc ontologique, dans la mesure où, dans la position absolue, « on pose quelque chose de plus »¹³⁷⁹, à savoir, une existence irréductible à une prédication.

Cette thèse sur l'être permet alors de critiquer tout projet de théologie rationnelle, et par voie de conséquence toute métaphysique. Elle précède et prépare en cela « l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu »¹³⁸⁰, telle qu'elle sera défendue ultérieurement dans *La Critique de la Raison Pure*. Cette entreprise illusoire « naît de la confusion d'un prédicat logique et d'un prédicat réel (c'est-à-dire avec la détermination d'une chose) »¹³⁸¹. Par *prédicat logique*, il entend seulement le concept d'une chose, abstraction faite de tout contenu empirique. A l'inverse, le *prédicat réel*, c'est-à-dire la *détermination*, « est un prédicat qui s'ajoute au concept du sujet et l'augmente »¹³⁸². Il suit de là que « être n'est manifestement pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose »¹³⁸³, dans la mesure où « c'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi »¹³⁸⁴. Mais parce qu'il distingue la *position relative* de la *position absolue*, ici *être* n'est entendu qu'au sens de position relative, c'est-à-dire de prédicat logique. Ainsi, dans la proposition « Dieu est tout-puissant » *est* n'est pas un prédicat de plus, mais « seulement ce qui pose le prédicat *en relation* avec le sujet »¹³⁸⁵, à savoir Dieu et la toute-puissance. A l'inverse, *être* s'entend en un sens absolu dans la proposition « Dieu est », c'est-à-dire « il est un Dieu », dans la mesure où il n'y a pas un nouveau prédicat au concept de Dieu et que celui-ci est *posé* avec tous ses prédicats. Dans cette proposition Dieu est « absolument donné », et rien de plus ne vient s'ajouter au concept. Sous ces conditions, « l'effectif ne

¹³⁷⁷ *Id.*

¹³⁷⁸ *Ibid.*, p. 329.

¹³⁷⁹ *Id.*

¹³⁸⁰ E. KANT, « La Critique de la Raison Pure », *op. cit.*, p. 1210.

¹³⁸¹ *Ibid.*, p. 1214.

¹³⁸² *Id.*

¹³⁸³ *Id.*

¹³⁸⁴ *Ibid.*, p. 1214-1215.

¹³⁸⁵ *Ibid.*, p. 1215.

contient rien de plus que le simplement possible »¹³⁸⁶, tout comme « cent thalers effectifs ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles »¹³⁸⁷. En effet, si les « cent thalers possibles » signifient le concept, et si les « cent thalers effectifs » l'objet réel, c'est-à-dire la position en son sens absolu, alors ces derniers sont contenus *analytiquement* dans ces premiers, de telle sorte qu'ils sont bien en vérité « cent thalers ». Mais les « cent thalers effectifs » s'ajoutent *synthétiquement* au concept des « cent thalers possibles », dans la mesure où « il y a plus avec cent thalers effectifs qu'avec leur simple concept »¹³⁸⁸. Ainsi, Kant se donne les moyens de penser la *Wirklichkeit*, c'est-à-dire l'existence réelle au sens de la présence posée effectivement et manifestement, sans que celle-ci soit réductible analytiquement à des concepts seulement possibles.

Par conséquent, comme le résume Michel Puech, « le *poser* logique du post-wolffianisme (un prédicat est “posé” relativement à son sujet) est dépassé par un *poser* ontologique et absolu : un ensemble, un tout comprenant sujet et prédicats, est posé dans l'absolu, en ce sens qu'il parvient à l'être »¹³⁸⁹. Avec Kant, l'être est posé de manière absolue dans un donné de la pure présence. Compris comme *Wirklichkeit*, cette présence ne se donne que par la sensation. L'être n'est présent que par la sensation, au sens où c'est grâce à la sensation que l'être se présente. C'est donc la sensation qui fait que ce qui se présente à elle, se présente dans une présence radicalement autre à celle conçue conceptuellement et logiquement. En effet, parce que la sensation est ce « qui constitue la *matière* de la représentation de la sensibilité », alors c'est elle qui « décèle la présence de quelque chose de sensible »¹³⁹⁰. La sensation nous ouvre ainsi à un donné irréductible à toute conceptualisation. Être ne signifie donc rien de moins que ce qui se présente, c'est-à-dire ce qui est présent grâce à la sensation. Nous dirons donc de manière synthétique avec Michel Puech qu'« *être* signifie être présent (*gegenwärtig sein*) » puisque « la sensation nous présente l'être »¹³⁹¹.

¹³⁸⁶ *Id.*

¹³⁸⁷ *Id.*

¹³⁸⁸ *Id.*

¹³⁸⁹ M. PUECH, *Kant et la causalité, op. cit.*, p. 260.

¹³⁹⁰ E. KANT, « La dissertation de 1770: De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible », F. Alquié (trad.), dans *Oeuvres philosophiques. Tome I. Des premiers écrits à la Critique de la Raison Pure*, Paris, Gallimard, 1980, p. 638.

¹³⁹¹ M. PUECH, *Kant et la causalité, op. cit.*, p. 261.

En outre, il s'ensuit que ce qui se présente à la sensation est *plus* que ce qui est contenu logiquement dans le concept. Autrement dit, la présence effective donnée dans la sensation est *plus* que la simple possibilité logique : « dans l'existence, il y a plus que dans la simple possibilité »¹³⁹². Si un triangle contient logiquement trois côtés, cela signifie que les trois côtés sont posés *par rapport* à un sujet dont ils sont les déterminations. A l'inverse, l'existence même du triangle dans son effectivité ne contient pas seulement logiquement ses trois côtés, mais en outre pose en *plus* et de manière absolue l'existence de ce triangle avec ses déterminations et pas seulement sa possibilité. Certes, par définition, le triangle a nécessairement trois côtés. Mais ce n'est là qu'une relation logique dans la mesure où il serait incohérent, c'est-à-dire contradictoire qu'un triangle ait à la fois trois côtés et n'en ait pas également trois. Autrement dit, dans le possible il n'est question que de relations entre prédicats et objet selon la loi de la non-contradiction, alors que dans l'existence, il est essentiellement question de position. La position existentielle de l'être n'implique donc pas seulement une position relative, c'est-à-dire de nature logique, puisqu'elle est aussi et surtout une position absolue, radicalement autre à la possibilité logique. La position absolue de l'existence n'est donc pas la position relative d'un prédicat d'une chose quelconque.

Enfin, « la possibilité interne de toutes les choses présuppose un existant »¹³⁹³. En effet, dans toute possibilité, il faut distinguer d'une part le « quelque chose » qui est pensé, c'est-à-dire le « réel de la possibilité », et d'autre part la relation qui est pensée selon le principe de non-contradiction, c'est-à-dire « le logique de la possibilité »¹³⁹⁴. Or, la possibilité fait défaut non seulement lorsqu'il y a une impossibilité logique relative au non respect du principe de non-contradiction, mais en outre, lorsqu'aucun réel ne s'offre à la pensée. Si on abolit alors toute existence, alors rien n'est posé, y compris l'élément réel du possible. Celui-ci faisant désormais défaut, alors la possibilité elle-même est désormais rendue impossible. Par conséquent, si rien n'existe, alors rien n'est donné qui puisse être pensé. Il est donc contradictoire de soutenir tout à la fois que rien n'existe et que quelque chose existe possiblement, c'est-à-dire logiquement. Il est alors nécessaire que soit posé absolument quelque chose pour que quelque chose soit ensuite pensée. Ainsi, la possibilité même requiert quelque chose de réel, c'est-à-dire une *Wirklichkeit*. L'existant est donc le fondement de la possibilité interne, en ce sens il

¹³⁹² E. KANT, « L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu », *op. cit.*, p. 329.

¹³⁹³ *Ibid.*, p. 333.

¹³⁹⁴ *Id.*

est donc le « premier fondement réel »¹³⁹⁵, tout comme le principe de non-contradiction est le premier fondement logique.

Par conséquent, le grand mérite de Kant est d'avoir clarifié le sens de position, moyennant la distinction entre position relative et position absolue. Seule cette dernière pose l'existence, grâce à la sensation qui fait sentir que l'existant est plus que le possible logiquement. N'existe donc que ce qui est posé, c'est-à-dire présenté à la sensation. A l'inverse, parce que *entre* en tant que préposition ne peut ni être senti, ni désigner un existant, alors on ne saurait appliquer l'existence à l'*entre*. Sous ces conditions, il est cohérent de soutenir que l'*entre* n'existe pas.

1.3. *Entre* dedans et dehors

Aux obstacles issus du caractère discret de l'*entre*, ainsi qu'à la prépondérance accordée à l'être au détriment de l'*entre*, il convient d'ajouter celui de penser uniquement selon les catégories de *dedans* et de *dehors*. Penser philosophiquement l'*entre* est difficile dans la mesure où le terme est conditionné à la fois par un imaginaire géométrique et par une métaphysique implicite du dedans-dehors.

Comme le remarque Bachelard, « le philosophe, avec le dedans et le dehors pense l'être et le non-être »¹³⁹⁶. La philosophie se focalise sur l'être, parce qu'elle est elle-même conditionnée par une « géométrie implicite » qui « spatialise la pensée »¹³⁹⁷ selon les modalités du dedans et du dehors. Autrement dit, il n'y a de philosophie de l'être et du non-être que sur fond de dedans et dehors. Les métaphores de l'ouvert et du fermé poursuivent cette spatialisation de la pensée, au même titre que l'en-deçà et l'au-delà¹³⁹⁸. Selon Bachelard, nous sommes alors face à une « cancérisation géométrique »¹³⁹⁹ de la pensée philosophique, dans la mesure où ce préjugé géométrique se développe de manière non contrôlée au point d'affecter jusqu'à la langue philosophique elle-même, qui devient alors une « langue agglutinante »¹⁴⁰⁰, favorisant une « dogmatisation des philosophèmes »¹⁴⁰¹, comme

¹³⁹⁵ *Ibid.*, p. 335.

¹³⁹⁶ G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 2008, p. 191.

¹³⁹⁷ *Id.*

¹³⁹⁸ *Ibid.*, p. 192.

¹³⁹⁹ *Id.*

¹⁴⁰⁰ *Id.*

¹⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 193.

l'illustre, selon Bachelard, le *Dasein* heideggerien traduit par l'*être-là*¹⁴⁰². Ce faisant, si le couple dedans-dehors conditionne la pensée de l'être et du non-être, alors il est incapable d'outiller une pensée qui pense par-delà ces mêmes catégories. Ce géométrisme implicite ne permet pas de penser l'*entre*, puisque par définition celui-ci n'est ni de l'être ou du non-être. Parce que l'*entre* se situe ni dedans, ni dehors, mais entre, alors le couple dedans-dehors est non pertinent.

Plus encore, la distinction dedans-dehors est, selon Bachelard, une évidence qui appartient « aux intuitions géométriques »¹⁴⁰³. Si le terme d'*intuition* désigne ce qui est donné de manière immédiate, alors de même que « l'intuition première est un obstacle à la pensée scientifique »¹⁴⁰⁴, de même l'intuition géométrique du dedans et du dehors est aussi un obstacle à la pensée philosophique. Il ne s'agit donc pas à proprement parler d'un *obstacle épistémologique*¹⁴⁰⁵, mais bien d'un *obstacle philosophique* compris comme obstacle à la pensée philosophique. Cette intuition géométrique obstrue le développement d'une pensée proprement philosophique en la conditionnant selon des intuitions non interrogées. Il s'ensuit deux conséquences : d'une part, la distinction intuitive dedans-dehors nous donne accès à une expérience « pauvre »¹⁴⁰⁶ de l'être, où l'être est soit dedans soit dehors ; d'autre part, cette distinction fait de la limite entre le dedans et le dehors une « barrière »¹⁴⁰⁷, où le dedans et le dehors s'excluent mutuellement. Autrement dit, non seulement, cette intuition géométrie appauvrit l'expérience de l'être, mais en outre, elle l'altère. Par conséquence, cette géométrisation de la philosophie, en se focalisant sur l'être, et plus encore en l'appauvrissant et l'altérant, ne permet de penser l'*entre*, c'est-à-dire *entre* le dedans et le dehors.

¹⁴⁰² « Où est le poids majeur de l'*être-là*, dans l'*être* ou dans le *là* ? Dans le *là* – qu'il vaudrait mieux appeler un *ici* – faut-il de prime abord chercher mon être ? Ou bien, dans mon être, vais-je trouver d'abord la certitude de ma fixation dans un *là* ? De toute manière, un des termes, toujours, affaiblit l'autre » *Ibid.*, p. 192-193.

¹⁴⁰³ *Ibid.*, p. 194.

¹⁴⁰⁴ G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, *op. cit.*, p. 78.

¹⁴⁰⁵ Rappelons que Bachelard élabore la notion d'obstacle épistémologique pour penser « les conditions psychologiques des progrès de la science » : « il ne s'agit pas de considérer des obstacles externes, comme la complexité et la fugacité des phénomènes, ni d'incriminer la faiblesse des sens et de l'esprit humain : c'est dans l'acte même de connaître, intimement, qu'apparaissent, par une sorte de nécessité fonctionnelle, des lenteurs et des troubles. C'est là que nous montrerons des causes de stagnation et même de régression, c'est là que nous décèlerons des causes d'inertie que nous appellerons des obstacles épistémologiques » (*Ibid.*, p. 13). Or, selon Bachelard, « dans la formation d'un esprit scientifique, le premier obstacle, c'est l'expérience première, c'est l'expérience placée avant et au-dessus de la critique qui, elle, est nécessairement un élément intégrant de l'esprit scientifique » (*Ibid.*, p. 23).

¹⁴⁰⁶ G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, 2008, *op. cit.*, p. 193.

¹⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 194.

A ce conditionnement imaginaire et géométrique, il convient de lui ajouter un second conditionnement, métaphysique quant à lui, mais tout aussi implicite. Alors que Bachelard critique l'usage philosophique abusif de la distinction géométrique dedans-dehors pour penser les *expériences* d'être, il reviendra à Derrida de faire un pas de plus en objectant que cette même distinction ne conditionne pas seulement l'approche phénoménologique de l'être, mais également l'Être lui-même. Selon lui, et à la suite de son commentaire de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*¹⁴⁰⁸ de Lévinas, il soutient que « le logos traditionnel » est « tout entier contrôlé par la structure “dedans-dehors”, “intérieurité-extériorité” »¹⁴⁰⁹. Autrement dit, la métaphysique, issue de la tradition platonicienne jusqu'à Heidegger, est structurellement organisée selon cette distinction spatiale. Dedans et dehors ne décrivent plus des expériences phénoménologiques, mais désignent la structure fondamentale de l'Être. Derrida distingue ainsi le couple dedans-dehors (en minuscule) qui décrit une expérience particulière du couple Dedans-Dehors (en majuscule) qui structure la pensée de l'Être. Ce faisant, penser l'*entre* comme *extérieur* au couple Dedans-Dehors, c'est encore le penser « à travers la structure Dedans-Dehors, et la métaphore spatiale »¹⁴¹⁰. L'extériorité de l'*entre* est toujours prise dans la structure Dedans-Dehors : penser sa véritable extériorité comme non-extériorité¹⁴¹¹, c'est encore la penser selon la structure Dedans-Dehors. Cela signifie donc que toute pensée, et *a fortiori*, toute pensée de l'Être, présuppose ce couple, de telle sorte qu'« il n'y a pas de logos philosophique qui ne doive *d'abord* se laisser expatrier dans la structure Dedans-Dehors »¹⁴¹². C'est parce que la pensée philosophique est d'abord structurée selon le Dedans et le Dehors qu'elle est en mesure de penser l'Être, et inversement, qu'elle ne peut véritablement penser l'*entre*. Cette métaphore spatiale est « congénitale » à la pensée philosophique. Plus encore, « les significations qui rayonnent à partir du Dedans-Dehors, de la Lumière-Nuit, etc., n'habitent pas seulement les mots proscrits » car « elles sont logées, en personne ou par procuration, au cœur de la conceptualité elle-même »¹⁴¹³. Toute conceptualisation, en tant que conceptualisation pour penser l'être, est donc conditionnée à son tour

¹⁴⁰⁸ E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1982.

¹⁴⁰⁹ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 132.

¹⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 165.

¹⁴¹¹ *Id.*

¹⁴¹² *Ibid.*, p. 166.

¹⁴¹³ *Id.*

par le Dedans et le Dehors¹⁴¹⁴. A l'inverse, penser l'*entre* nécessite donc de se placer ni en dehors ni au-dedans de cette distinction, mais bien *entre* cette distinction.

¹⁴¹⁴ Cependant, il ne s'agit pas pour nous, à la suite de Derrida, de renoncer absolument aux concepts de Dedans et Dehors. Comme le disait ce dernier, « nous devons d'autant moins renoncer à ces concepts qu'ils nous sont indispensables pour ébranler aujourd'hui l'héritage dont ils font partie. A l'intérieur de la clôture, par un mouvement oblique et toujours périlleux, risquant sans cesse de retomber en-deçà de ce qu'il déconstruit, il faut entourer les concepts critiques d'un discours prudent et minutieux, marquer les conditions, le milieu et les limites de leur efficacité, désigner rigoureusement leur appartenance à la machine qu'ils permettent de déconstituer ; et du même coup la faille par laquelle se laisse entrevoir, encore innommable, la lueur de l'outre-clôture » (J. DERRIDA, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 25).

2. Philosophie prépositionnelle

Les trois obstacles analysés ci-dessus sont autant d'apories pour une philosophie de l'être qui la rendent impuissante à penser l'*entre*, et partant le sens, et plus encore le sens de l'interface. Autrement dit, si jusqu'à présent *entre* n'a pas été pensé philosophiquement en raison de son caractère discret d'une part, d'une pensée essentiellement concentrée sur l'Être d'autre part, d'un imaginaire et d'une métaphysique implicites du Dedans-Dehors enfin, alors il s'agit désormais de le concevoir autrement, en l'occurrence non pas tant comme une aporie, mais comme un problème qui appelle l'invention d'une solution. En écartant l'*entre* du statut d'aporie et en le déplaçant vers celui de problème, nous sommes conduits à le concevoir à nouveaux frais comme préposition. *Entre* n'est pas tant alors un objet (ou un sujet) d'une philosophie qu'une préposition qui en retour préposera cette même philosophie. Ce n'est qu'à la condition de concevoir la nature prépositionnelle de l'*entre*, que le sens pourra être pensé, et qu'une philosophie du sens de l'interface sera possible.

Mais dans le même temps, cela implique en retour d'inventer une nouvelle philosophie à même de penser cette préposition qu'est l'*entre*. Cette invention est relative à cette reconsidération de l'*entre*, et n'est donc pas arbitraire. Elle trouve sa raison d'être dans le caractère prépositionnel de l'*entre* qui la fait se réinventer. Or, comme le rappelle Simondon, il n'y a d'invention que par rapport à un problème¹⁴¹⁵. Si le problème est « la situation qui dualise l'action, la tronçonne en la séparant en

¹⁴¹⁵ « A quelle situation correspond l'invention ? A un problème » (G. SIMONDON, *Imagination et invention, op. cit.*, p. 139). Toutefois, il ne s'agit pas de dire, avec et selon Simondon, qu'il n'y a d'invention qu'en vue de résoudre un problème, comme le révèle l'invention technique : « La véritable invention dépasse son but ; l'intention initiale de résoudre un problème n'est qu'une amorce, une mise en mouvement ; le progrès est essentiel à l'invention constituant un objet créé parce que l'objet, en possédant des propriétés nouvelles en plus de celles qui résolvent le problème, amène à un dépassement des conditions qui étaient celles de la position du problème » (*Ibid.*, p. 173). Plus encore, « il serait partiellement faux de dire que l'invention est faite pour atteindre un but, réaliser un effet entièrement prévisible d'avance ; l'invention est réalisée à l'occasion d'un problème ; mais les effets d'une invention dépassent la résolution du problème, grâce à la surabondance d'efficacité de l'objet créé. (...) Il y a dans la véritable invention un saut, un pouvoir amplifiant qui dépasse la simple finalité et la recherche limitée d'une adaptation » (*Ibid.*, p. 171-172). Pour une présentation du statut de l'*invention* dans l'œuvre de Simondon, on se reportera notamment vers la présentation que propose Jean-Yves Château au recueil de Simondon *L'invention dans les techniques* : J.-Y. CHATEAU, « L'invention dans les techniques selon Gilbert Simondon », dans G. Simondon, *L'invention dans les techniques - Cours et conférences*, J.-Y. Château (éd.), Paris, Seuil, 2005, p. 11-72. Pour une interprétation moins centrée sur la relation entre invention et technique, on se tournera vers celle B. STIEGLER, « Dans le cycle des images - cercle ou spirale? Imagination, invention et transindividuation », dans V. Bontems (éd.), *Gilbert Simondon ou l'invention du futur. Colloque de Cerisy 5-15 août 2013*, Paris, Klincksieck, 2016, p. 271-289.

segments »¹⁴¹⁶, alors l'invention est ce qui permet de restituer une « continuité » rendant de nouveau « compatible »¹⁴¹⁷ l'action vis-à-vis du problème rencontré. Cette invention est celle d'une *philosophie prépositionnelle*¹⁴¹⁸. Par « philosophie prépositionnelle », nous entendons d'une part, superficiellement, une philosophie qui prend pour objet digne d'étude la préposition, et d'autre part, profondément, une philosophie qui devient prépositionnelle au sens où, la dimension prépositionnelle affecte « en retour »¹⁴¹⁹ la philosophie elle-même. Une philosophie prépositionnelle est alors une philosophie qui, à la fois, *précède et prépose* toute position, notamment sujet ou objet. Il s'agira donc essentiellement dans cette partie de clarifier la notion de *préposition* dans sa double acception avant d'en déterminer les effets. Plus encore, non seulement cette philosophie prépositionnelle est une invention, mais elle est également aussi inventive, dans la mesure où elle découvre une « médiation »¹⁴²⁰. Cette médiation n'est autre que l'*entre*, médiation qui permettra enfin de penser le sens, mais aussi et surtout le sens de l'interface.

Nous commencerons ainsi par entendre le terme de préposition au sens de *pré-position*, c'est-à-dire de ce qui précède la position. Ce faisant, il s'avérera nécessaire de justifier le fait qu'il puisse exister des prépositions en-deçà ou en dehors de la position. Pour cela nous nous interrogerons sur leur origine qui introduit un écart ou une séparation au cœur de toute ontologie positionnelle. Par la suite, nous entendrons le terme de préposition comme ce qui *prépose*. Autrement dit, la préposition n'existe que dans l'opération de préposer. Nous serons alors dans l'obligation de clarifier d'abord la dimension opératoire de la préposition, avant d'exposer les différentes opérations de celle-ci. Enfin, nous montrerons les effets des prépositions sur les notions de position, d'ontologie et de philosophie.

¹⁴¹⁶ G. SIMONDON, *Imagination et invention*, *op. cit.*, p. 139.

¹⁴¹⁷ « Les solutions apparaissent comme des restitutions de continuité autorisant la progressivité des modes opératoires, selon un cheminement antérieurement invisible dans la structure de la réalité donnée. L'invention est l'apparition de la compatibilité extrinsèque entre le milieu et l'organisme et de la compatibilité intrinsèque entre les sous-ensembles de l'action » (*Id.*).

¹⁴¹⁸ Il n'y aurait qu'un pas pour soutenir que cette *philosophie prépositionnelle* « marque la fin d'un cycle et de début d'un nouveau cycle » (*Ibid.*, p. 19), étendant en cela l'analyse que propose Simondon relativement au « cycle de l'image » au champ de la philosophie elle-même : du cycle d'une philosophie positionnelle centrée sur l'être, nous passerions vers un nouveau cycle, celui d'une philosophie prépositionnelle décentrée, dont l'*entre* n'en serait qu'un cas parmi d'autres.

¹⁴¹⁹ « L'invention établit un certain type d'action en retour, d'alimentation récurrente (*feed-back*) qui va du régime du résultat complet à l'organisation des moyens et des sous-ensembles selon un mode de compatibilité » (*Ibid.*, p. 140).

¹⁴²⁰ « L'invention est la découverte de médiation entre ces deux ordres, médiation grâce à laquelle le système d'action du sujet peut avoir prise sur la production du résultat par une action ordonnée » (*Ibid.*, p. 141-142).

2.1. Préposition et pré-position

2.1.1. Pré-position et mi-lieu pré-positionnel

Les prépositions, parce qu'elles sont des pré-positions, sont antérieures à toute position, et partant sont dénuées de positions : « les pré-positions précèdent et le mouvement et la position, dans une sorte de pré-espace ou de pré-temps virtuels, potentiels, conditionnels »¹⁴²¹. Il n'est donc pas possible de penser les prépositions, comme on penserait des êtres pourvus de position : il n'y a pas de position des prépositions. Il ne s'agit donc pas de constituer une quelconque ontologie des prépositions, si par ontologie on désigne traditionnellement la branche de la philosophie qui a pour objet l'être, et plus spécifiquement entendu comme position. Compris en ce sens, l'expression « ontologie prépositionnelle » s'avère oxymorique. Commentant le texte d'Etienne Souriau *Les différents modes d'existence*¹⁴²², Bruno Latour nous dit de même que « la préposition ne désigne pas un domaine ontologique, une région, un territoire, une sphère, une substance »¹⁴²³. Autrement dit, il n'existe pas, à la manière d'une région peuplée d'êtres, de lieu contenant des prépositions qui occuperaient ainsi des positions.

Contre cette approche ontologique des prépositions qui tend à leur conférer une position, nous préférons parler avec Michel Serres de « topologie »¹⁴²⁴. Le mathématicien Johann Benedikt Listing (1808-1882), à la suite de l'*analysis situs* de Leibniz, définit la topologie dans une lettre d'avril 1836 à l'un de ses amis de la manière suivante : « Une définition de la topologie pourrait être : étude des lois qualitatives des relations de lieu. Cette science est susceptible, j'en ai la conviction profonde, d'une méthode de recherche exacte. »¹⁴²⁵. Alors que la topographie est une branche de la géographie qui

¹⁴²¹ M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée, op. cit.*, p. 137.

¹⁴²² E. SOURIAU, *Les différents modes d'existence. Suivi de « l'Œuvre à faire » (précédé d'une introduction « Le sphinx de l'œuvre » par Isabelle Stengers et Bruno Latour)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

¹⁴²³ *Ibid.*, p. 7.

¹⁴²⁴¹⁴²⁴ Pour les occurrences du terme *topologie*, on se reportera aux passages non-exhaustifs suivants dans ce même texte M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée, op. cit.*, p. 144-145; 185. Selon Michel Serres, « la topologie peut décrire la liberté que je prends avec la métrique ordinaire, c'est-à-dire avec la théorie usuelle de l'espace et du temps. (...) Plus généralement, l'ensemble, sans doute flou, des relations est son présupposé le plus large » (M. SERRES, *Eclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour, op. cit.*, p. 152). Pour une réflexion sur la place de la *topologie* dans son œuvre P. A. HARRIS, « Le théoricien nomade », dans F. L'Yvonnet et C. Frémont (éd.), *L'Herne - Michel Serres*, Paris, L'Herne, 2010.

¹⁴²⁵ Cité dans J.-C. PONT, *La topologie algébrique. Des origines à Poincaré*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 42.

étudie l'agencement statique de positions, la topologie est une branche des mathématiques qui concerne les propriétés géométriques et relations spatiales. En ayant recours au modèle topologique, Michel Serres reconnaît l'importance des relations sur les positions. La topologie se demande ainsi : « Qu'est-ce qu'un fermé ? Qu'est-ce qu'un ouvert ? Qu'est-ce qu'un chemin de connexion ? Qu'est-ce qu'une déchirure ? Qu'est-ce que le continu et le discontinu ? Qu'est-ce qu'un seuil, une limite ? »¹⁴²⁶. L'espace topologique se distingue alors de celui géométrique, comme les points dessinés sur un mouchoir chiffonné de ceux dessinés sur un mouchoir repassé : « deux points très éloignés se trouvent tout à coup voisins, superposés même ; et si, de plus, vous le déchirez en de certains endroits, deux points très rapprochés peuvent s'éloigner beaucoup »¹⁴²⁷. Ainsi, « on appelle topologie cette science des voisinages et des déchirures, et géométrie métrique la science des distances bien définies et stables »¹⁴²⁸. Par conséquent, concevoir les prépositions de manière topologique signifie qu'elles n'occupent pas des positions données, distantes les unes des autres aussi bien temporellement que spatialement à la manière de la géométrie et qui serait contradictoire avec leur définition de précéder les positions, mais *se positionnent* relationnellement les unes par rapport aux autres. Les prépositions doivent donc être pensées selon un espace topologique, non géométrique. Cet espace n'existe pas en tel ou tel lieu, puisqu'il n'est que les relations entre les prépositions. En cela, il peut être considéré comme un *milieu pré-positionnel*, entendu alors au sens de *mi-lieu*. Non pas un lieu entre deux lieux, c'est-à-dire entre deux positions, ce qui supposerait de nouveau une position, mais un *mi-lieu* au sens de ce qui n'est pas un lieu, et qui en ce sens est un *hors-lieu*. Le *mi-lieu pré-positionnel* n'est donc pas un lieu doté de positions, mais ce qui est en-deçà ou en dehors de toute position, où chaque préposition ne se positionne que relativement les unes aux autres.

Plus encore, penser topologiquement les prépositions, c'est penser prépositionnellement l'espace topologique. La topologie s'exprime nécessairement par les prépositions, puisqu'« elle use du fermé (*dans*), de l'ouvert (*hors*), des intervalles (*entre*), de l'orientation et de la direction (*vers*, *devant*, *derrière*), du voisinage et de l'adhérence (*près*, *sur*, *contre*, *suivant*, *touchant*), du plongement (*parmi*),

¹⁴²⁶ M. SERRES, « Discours et parcours », dans C. Lévi-Strauss (éd.), *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France 1974-1975*, 2e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 29.

¹⁴²⁷ M. SERRES, *Eclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour*, op. cit., p. 93.

¹⁴²⁸ *Id.* ; de même, « la différence entre la topologie – le mouchoir est plié, chiffonné, en haillons – et la géométrie – le même tissu est repassé, à plat » (*Id.*).

de la dimension... et ainsi de suite, toutes réalités sans mesure et avec relations »¹⁴²⁹. Ainsi, et à titre d'exemple, décrire le fait de « sortir de la maison, tra-vers-er l'enclos ou le jardin qui l'entoure, franchir la porte qui donne sur l'extérieur » nécessite d' « user avec circonspection d'entre, dans, par... d'opérateurs de flexions ou de déclinaisons qui désignent, non les lieux comme tels, contenus et contenant, définis, délimités, découpés, donc métriques ou mesurables, mais les rapports et relations de voisinage, de proximité, d'éloignement, d'adhérence ou d'accumulation, autrement dit les positions »¹⁴³⁰. Topologie et prépositions s'impliquent donc mutuellement, en sorte que l'une ne va pas sans les autres, et inversement. Plus encore, « la topologie fonde la topographie des cartes et des plans »¹⁴³¹, en sorte que l'espace topologique décrit grâce aux prépositions fonde à son tour l'espace topographique des positions. Autrement dit, les relations abordées de manière prépositionnelles permettent de rendre compte des positions

Par conséquent, les prépositions en tant que pré-positions, constituent un *mi-lieu prépositionnel* en deçà de toute position que seule une approche topologique permet d'aborder. Toutefois, dans la mesure où la topologie est au sens strict une branche des mathématiques, nous préférons parler, avec Frédéric Neyrat, de « toposophie »¹⁴³², comprise alors comme l'approche philosophique et relationnelle des prépositions. Le positionnement des prépositions étant relationnel plutôt que substantiel, il s'agira alors de les approcher les unes par rapport aux autres. Reste que penser les prépositions comme ce qui est antérieur à la position nécessite de s'écarter de manière fondamentale de l'idée même de position. Cet écart n'est alors rendu possible qu'en abordant les prépositions non pas du point de vue spatial, c'est-à-dire toposophique, mais du point de vue de leur origine. En d'autres termes, penser l'origine des prépositions consiste à penser les prépositions comme écart vis-à-vis de la position elle-même.

¹⁴²⁹ M. SERRES, *Atlas*, Paris, Julliard, 1994, p. 71. De même : « l'ouvert et le fermé, l'extérieur et l'intérieur, le bord et la limite, le voisinage et l'adhérence, et ainsi de suite, tous concepts caractéristiques des espaces nombreux de la topologie » (M. SERRES, « Discours et parcours », *op. cit.*, p. 35).

¹⁴³⁰ M. SERRES, *Atlas*, *op. cit.*, p. 71 Dans cette citation, Serres entend « position » au sens topologique, c'est-à-dire de manière relationnelle, ce que nous entendons par positionnement. La position au sens topologique n'est qu'une relation, non un lieu fixe localisable et mesurable géométriquement.

¹⁴³¹ *Id.*

¹⁴³² F. NEYRAT, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, Caen, Nous, 2014, p. 20.

2.1.2. Origine des prépositions

2.1.2.1. Origine et commencement

S'interroger sur l'origine de la préposition n'est pas sans difficulté, à commencer par le sens même de l'origine. Commençons par distinguer avec Walter Benjamin l'origine (*Ursprung*) du fait : « L'origine ne se donne jamais à connaître dans l'existence nue, évidente, du factuel »¹⁴³³. Ce qui signifie que le fait en lui-même n'a rien d'originaire. Mais cela ne signifie pas pour autant que l'origine est sans lien avec les faits. Autrement dit, il ne s'agit pas de se détourner de ceux-ci pour accéder à l'origine, car celle-ci n'est accessible que par les faits. Les faits sont la condition nécessaire mais insuffisante pour la manifestation de l'origine. En cela, « la catégorie d'origine n'est donc pas (...) purement logique, mais historique »¹⁴³⁴. L'accès à l'origine nécessite le recours aux faits historiques, sans que cela soit suffisant. Un fait historique peut manifester ou non l'origine. L'historicité du fait ne fait pas son origine. Un fait historique n'est originaire qu'à la condition qu'il soit authentique : « pour démontrer l'origine, il faut être prêt à répondre à toutes les questions sur l'authenticité de ce que l'on montre »¹⁴³⁵. Autrement dit, la recherche de l'origine ne va pas sans une recherche d'authenticité, comprise comme « le sceau de l'origine dans les phénomènes »¹⁴³⁶. Il poursuit en précisant qu'« il ne faut pourtant pas en conclure que l'on doit prendre nécessairement n'importe quel "fait" antérieur pour un moment constitutif de l'essence »¹⁴³⁷. Benjamin entend donc distinguer le « "fait" antérieur » de l'« essence », c'est-à-dire de l'origine. Selon lui, le fait antérieur n'a pas nécessairement le statut d'origine. A l'inverse, il ne l'a que « si sa structure la plus intime apparaît assez essentielle pour le révéler comme origine »¹⁴³⁸. Ainsi, ce n'est pas l'antériorité seule d'un fait historique qui fait de celui-ci une origine. En d'autres termes, selon la distinction d'Henry Maldiney, le commencement comme fait historique antérieur n'est pas l'origine : « nous distinguons donc commencement et origine, bien que les deux sens soient confondus, par contamination dans l'usage du mot « principe ». Nous appelons commencement ce que les Grecs nommaient αρχή : ce qui se trouve en tête et commande

¹⁴³³ W. BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, S. Muller (trad.), Paris, Flammarion, 2009, p. 56.

¹⁴³⁴ *Id.*

¹⁴³⁵ *Ibid.*, p. 57.

¹⁴³⁶ *Id.*. Pour une présentation de la problématique de l'authenticité dans l'œuvre de Walter Benjamin, lire C. SCHMIDER, « La dialectique de l'authenticité chez Walter Benjamin. Enjeux politiques et esthétiques », *Noesis*, n° 22-23, Centre de recherche d'histoire des idées, 1^{er} juin 2014, p. 29-42.

¹⁴³⁷ W. BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, *op. cit.*, p. 57.

¹⁴³⁸ *Id.*

tout le reste, l'endroit où l'on se met en chemin (*iter, initium*), ou ce qui est premier dans le temps et "à la suite de quoi" ou "ensuite de quoi" tout le reste s'explique. Le type de l'explication par le commencement est la mythologie. Partant d'un état de choses ou de l'état actuel du monde, elle les motive en répondant non pas à la question : *pourquoi ?* mais : *à la suite de quoi ?* »¹⁴³⁹. L'accès à l'origine nécessite alors de répondre à la question « pourquoi ? » et non « à la suite de quoi ? ».

Pour ce faire, il faut adopter « une double optique » (*Doppeleinsicht*) quant au fait historique pour révéler ce qu'il y a ou non d'originaire en lui, et pas seulement d'historique. En effet, l'origine « demande à être reconnue d'une part comme une restauration, une restitution, d'autre part comme quelque chose qui est par là même inachevé, toujours ouvert »¹⁴⁴⁰. En d'autres termes, le caractère originaire d'un fait déborde sa limite historique : « l'origine n'émerge pas des faits constatés, mais elle touche à leur pré- et post-histoire »¹⁴⁴¹. L'origine « n'est pas sans limites, mais relative à l'être essentielle, ce qui autorise à la désigner comme sa pré- et post-histoire »¹⁴⁴². L'origine désigne donc ce qu'il y a d'essentiel dans un fait, et qui le rend alors authentique. Parce qu'elle désigne l'essence, l'origine n'est donc pas limitée au temps chronologique de l'histoire de l'avant et de l'après. Cependant, pour peu qu'il faille de nouveau le rappeler, dans la mesure où l'origine n'est pas une catégorie logique, mais bien historique, alors « la pré- et post-histoire de telles essences (...) n'est pas une histoire pure, mais une histoire naturelle »¹⁴⁴³. L'origine relève de l'histoire naturelle, et non de l'histoire pure, c'est-à-dire d'une histoire qui, à la manière hégélienne¹⁴⁴⁴ notamment, n'a que faire des faits, puisqu'il ne s'agit que « de voir les relations essentielles » qui « restent inchangées, même si elles ne s'expriment pas purement dans le monde des faits »¹⁴⁴⁵. A l'inverse de cette histoire pure, « idéaliste »¹⁴⁴⁶, l'histoire naturelle de l'origine concerne « la vie des œuvres et des formes, qui ne se déploie qu'ainsi protégée, dans une clarté que l'humain ne trouble pas »¹⁴⁴⁷. L'optique de l'histoire

¹⁴³⁹ H. MALDINEY, *Art et existence*, Paris, Klincksieck, 1986, p. 33-34.

¹⁴⁴⁰ W. BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, *op. cit.*, p. 56.

¹⁴⁴¹ *Id.*

¹⁴⁴² *Ibid.*, p. 58.

¹⁴⁴³ *Id.*

¹⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴⁴⁵ *Id.*

¹⁴⁴⁶ *Id.*

¹⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 58.

naturelle parvient alors à concilier la pré- et post-histoire. « La vie » des œuvres et des formes, c'est-à-dire leur origine déborde leurs limites historiques de telle sorte que désormais les oppositions entre pré-histoire et post-histoire « coexistent » et « fasse sens »¹⁴⁴⁸. Certes, le parcours entre les oppositions ne peut qu'être « virtuel ». Mais cette virtualité n'est pas tant un défaut ou une lacune face à un parcours qui serait au contraire effectif ou réel. Non seulement, il serait dénué de sens d'être effectivement à la fois dans la pré-histoire et la post-histoire, mais en outre et de manière plus fondamentale, « ce qui est saisi dans l'idée d'origine n'a plus pour histoire qu'un contenu, et non un déroulement d'évènements qui la concernerait »¹⁴⁴⁹. Autrement dit, l'idée d'origine ne concerne pas tant l'évènement dans sa dimension historique que son contenu essentiel.

Cette essence permet alors d'« établir le devenir des phénomènes dans leur être »¹⁴⁵⁰. Chercher l'origine ne consiste donc pas à se placer du point de vue du devenir, c'est-à-dire de la genèse (*Entstehung*) historique des phénomènes : « l'origine ne désigne pas le devenir de ce qui est né, mais bien ce qui est en train de naître dans le devenir et le déclin »¹⁴⁵¹. Cet être du devenir est appréhendé de manière métaphorique, selon Benjamin, sous la forme d'un tourbillon : « l'origine est un tourbillon dans le fleuve du devenir, et elle entraîne dans son rythme la matière de ce qui est en train d'apparaître »¹⁴⁵². Commentant cette formule quant à l'origine, Giorgio Agamben poursuit la métaphore et écrit : « comme le moulinet dans le cours du fleuve, l'origine est contemporaine du devenir des phénomènes dont elle tire sa matière, et au sein duquel elle reste, malgré tout, d'une certaine manière, autonome et immobile »¹⁴⁵³. Autrement dit, à l'instar du tourbillon qui n'est pas séparé du flux de l'eau, l'origine n'est pas en dehors du flux des faits historiques. L'origine ne désigne donc pas une quelconque transcendance absolument séparée du flux mondain, puisqu'elle est immanente au devenir. Origine et devenir sont liés comme le thème et ses variations¹⁴⁵⁴, sans que le

¹⁴⁴⁸ *Id.*

¹⁴⁴⁹ *Id.*

¹⁴⁵⁰ *Id.*

¹⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴⁵² *Id.*

¹⁴⁵³ G. AGAMBEN, *Le feu et le récit*, M. Rueff (trad.), Paris, Payot & Rivages, 2018, p. 90.

¹⁴⁵⁴ Sur le rapport entre « thème » et « variations », nous renvoyons le lecteur vers les remarques de Straus : « « En musique, un thème est présenté, puis suivent les variations. Nous ne pouvons pas exprimer le thème lui-même directement, nous ne pouvons que le représenter au moyen de ses variations et c'est à partir de celles-ci qu'il faut identifier le thème. Nous procédons de la même manière lorsque nous examinons le style d'une

devenir (variations) résorbe totalement l'origine (le thème). De même que le tourbillon désigne un phénomène turbulent avec ses lois propres, relativement autonome par rapport au milieu environnant, de même l'origine tourbillonnaire est elle aussi relativement distincte des faits dont elle est contemporaine, puisqu'elle agit sur eux selon les lois qui sont les siennes. En cela, l'origine n'est donc pas le commencement, c'est-à-dire cause historique ou principe transcendant. L'origine tourbillonnante reste présente silencieusement au creux du flux historique, le soumettant alors à une dialectique jamais fermée de la « restauration, restitution » d'un passé oublié et d'un « inachevé, toujours ouvert »¹⁴⁵⁵. Par conséquent, s'interroger sur l'origine de la préposition requiert de la penser dans les termes d'un tourbillon et d'en connaître ses principes.

2.1.2.2. Origine et tourbillon

2.1.2.2.1. Tourbillon et imaginaire

Comprendre l'origine comme tourbillon nécessite d'avoir recours dans un premier temps à l'imaginaire de l'eau¹⁴⁵⁶ qui lui est dévolu. Il ne s'agit pas ici, à la suite de Gaston Bachelard, de convoquer cette « *imagination formelle* » des psychologues de la forme, mais bien cette « *imagination matérielle* »¹⁴⁵⁷ qui vient directement de la matière elle-même¹⁴⁵⁸. L'imagination matérielle de l'eau se distingue des autres éléments (feu, terre, air), dans la mesure où elle est un « type de destin »¹⁴⁵⁹ qui « métamorphose sans cesse la substance de l'être »¹⁴⁶⁰. Renouant avec l'héraclitéisme antique qui

époque historique. Toutes les formes de la vie d'un temps, de la Renaissance, du Baroque par exemple, nous les comprenons comme des variations d'un thème. Le fait qu'elles soient des variations d'un thème, des expressions d'un comportement fondamental de l'homme au monde leur donne, malgré toutes leurs différences matérielles, l'unité d'un style. Mais le thème lui-même, nous ne pouvons l'exprimer que de façon toujours inadéquate ; nous avons devant les yeux la diversité des formes phénoménales que nous saisissons pourtant comme diversité d'une unité et non comme une répétition d'une seule et même chose » (E. STRAUS, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, op. cit., p. 384).

¹⁴⁵⁵ W. BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, op. cit., p. 56.

¹⁴⁵⁶ Pour une actualité des imaginaires de l'eau, on se reportera avec profit vers H. DICKS *et al.*, *Usée, sale, impure. Rationalités, usages et imaginaires de l'eau*, Louvain-la-Neuve, Eme Editions, 2015 ; J.-P. PIERRON, *La poétique de l'eau : Pour une nouvelle écologie*, Paris, François Bourin, 2018.

¹⁴⁵⁷ G. BACHELARD, *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Le Livre de Poche, 1993, p. 7.

¹⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 8.

¹⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁴⁶⁰ *Id.*

soutenait déjà que nous ne nous baignons jamais deux fois dans le même fleuve, l'eau est en cela « l'élément transitoire », « la métamorphose ontologique entre le feu et la terre »¹⁴⁶¹.

Toutefois, l'imaginaire du tourbillon n'est pas totalement celui de l'eau. En effet, selon nous, le tourbillon illustre un type d'imaginaire qui est celui de « l'eau violente »¹⁴⁶². Non pas que le tourbillon soit en lui-même une eau dite violente, mais, à l'instar de « toutes les matières suivant le travail humain, qu'elles provoquent ou qu'elles exigent », elle ne se constitue comme « réalité » que « lorsque l'activité humaine est suffisamment offensive, est intelligemment offensive »¹⁴⁶³. En d'autres termes, c'est parce que le tourbillon en tant qu'il provoque ou exige une activité humaine particulière qu'il se charge d'un « coefficient d'adversité »¹⁴⁶⁴. La réalité du tourbillon ne peut donc pas faire l'économie de la relation que l'homme entretient vis-à-vis de celui-ci : « le monde est aussi bien le miroir de notre ère que la réaction de nos forces »¹⁴⁶⁵. Le monde est d'autant plus réel qu'il résiste à notre volonté, et appelle de notre part une grande volonté pour le dominer. En cela, « dans la bataille de l'homme et du monde, ce n'est pas le monde qui commence »¹⁴⁶⁶, mais bien l'homme qui le surprend avec ses forces, ses offenses, sa colère « toujours conquérante »¹⁴⁶⁷. Ainsi la réalité de la violence du tourbillon est davantage le signe de cette « imagination dynamique »¹⁴⁶⁸ de l'homme que de l'eau elle-même : « dans sa violence, l'eau prend une colère spécifique ou, autrement dit, l'eau reçoit facilement tous les caractères psychologiques d'un type de colère »¹⁴⁶⁹. En retour, « l'homme se vante assez rapidement de la mater », de telle sorte que l'eau initialement violente devient « l'eau qu'on violente »¹⁴⁷⁰. Ainsi, commence « un duel de méchanceté » entre l'homme et l'eau, où « en devenant méchante », l'eau « change de sexe » et « devient masculine »¹⁴⁷¹. En cela, l'imaginaire

¹⁴⁶¹ *Id.*

¹⁴⁶² *Ibid.*, p. 23.

¹⁴⁶³ *Ibid.*, p. 180.

¹⁴⁶⁴ *Id.*

¹⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 181.

¹⁴⁶⁶ *Id.*

¹⁴⁶⁷ *Id.*

¹⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 23.

¹⁴⁶⁹ *Id.*

¹⁴⁷⁰ *Id.*

¹⁴⁷¹ *Id.* Sur la dimension initialement féminine de l'eau, Bachelard écrit dans son introduction du même ouvrage :

colérique dont est pourvu le tourbillon lui donne non seulement sa réalité, mais en outre révèle que c'est la colère, en tant qu'imaginaire dynamique, qui « donne les images dynamiques premières »¹⁴⁷². En cela, soutenir que l'origine est un tourbillon, c'est révéler que ce qui est premier c'est la colère, que « l'être est une colère *a priori* »¹⁴⁷³.

2.1.2.2.2. Tourbillon et flux

Mais cette approche imaginaire ne saurait être pleinement suffisante car elle manque la matérialité même du tourbillon. Pour penser le tourbillon, il nous faut nous convoquer une théorie du *flux* ou du procès. Par flux, entendons ce qui passe inexorablement contre ce qui reste de manière permanente, ou encore, ce qui devient toujours autre que ce qu'il est contre que ce qui toujours identique à soi-même.

Or, comme le remarque Alfred North Whitehead, dire que « toutes choses s'écoulent », c'est, « parmi les généralités vagues, (...) la première que l'on doive à une intuition humaine non encore systématisée, à peine analysée »¹⁴⁷⁴. Certes, depuis Héraclite, on sait qu'« on ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve »¹⁴⁷⁵, ou encore « tout s'écoule » (Πάντα ῥεῖ/*Pánta rheî*)¹⁴⁷⁶. Lucrèce dans son *De rerum natura* ne dira rien d'autre lorsqu'il écrira : « il n'est rien qu'on ne voie assidûment fluer »¹⁴⁷⁷. Or soutenir que « toutes choses s'écoulent », comme le fait remarquer Alfred North Whitehead, « voilà bien l'une des grandes tâches de la métaphysique »¹⁴⁷⁸. Nicholas Rescher qualifiera cette position de « philosophie du procès » dans la mesure où elle soutient que « l'existence naturelle est processuelle et qu'elle est mieux comprise en terme de procès qu'en terme de choses, en termes de

« nous ferons la psychologie de "l'imagination matérielle" de l'eau – élément plus féminin et plus uniforme que le feu, élément plus constant qui symbolise avec des forces humaines plus cachées, plus simples, plus simplifiantes » (*Ibid.*, p. 12).

¹⁴⁷² G. BACHELARD, *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, op. cit., p. 200.

¹⁴⁷³ *Ibid.*, p. 181.

¹⁴⁷⁴ A. N. WHITEHEAD, *Procès et réalité: Essai de cosmologie*, D. Charles et al. (trad.), Paris, Gallimard, 1995, p. 339.

¹⁴⁷⁵ HERACLITE, *Fragments*, M. Conche (trad.), 4e édition, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 1998, p. 459, fr. 134.

¹⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 468, fr. 136. Rappelons à cet égard que le mot « rheî » (ῥεῖ), traditionnellement défini par « flux », provient de « rhéo » (ῥέω), « couler, écouler », et désignait la déesse *Rhéa*, fille du Ciel et de la Terre, femme de Kronos, et mère de tous les dieux. est étymologiquement, si l'on en croit Platon, lié à la déesse Rhéa.

¹⁴⁷⁷ LUCRECE, *De la nature des choses*, B. Pautrat (trad.), Paris, Le Livre de Poche, 2002, L. V, l. 280, p. 487.

¹⁴⁷⁸ A. N. WHITEHEAD, *Procès et réalité*, op. cit., p. 340.

modes de changement qu'en terme de stabilités pures »¹⁴⁷⁹. A cette thèse s'oppose de manière radicalement antithétique, celle au contraire qui soutient « la permanence des choses »¹⁴⁸⁰, défendue par les théoriciens d'une « métaphysique de la "substance" »¹⁴⁸¹ selon la formule de Whitehead. Ceux-ci, selon Rescher, « refusent de penser les procès, ou les dégradent ontologiquement ou épistémologiquement en les subordonnant aux choses substantielles »¹⁴⁸². Toutefois, comme le remarque Whitehead, si à première vue, ces deux métaphysiques n'ont rien de commun, « elles maintiennent entre les deux un équilibre fluctuant »¹⁴⁸³. Autrement dit, il y a un *entre-deux* entre les philosophies du flux et les philosophies de la substance, qui est négocié selon chaque philosophie.

Or, selon Whitehead, il existe deux sortes de fluence. La première se nomme *concrecence*, et est « inhérente à la constitution d'un existant particulier »¹⁴⁸⁴. En d'autres termes, elle est le procès par lequel cet existant acquiert une unité individuelle propre. Le processus de concrecence s'effectue alors en reléguant chacun des éléments qui le constituent à un rôle subordonné dans la constitution de cette unité nouvelle. Ladite « chose » nouvelle n'est rien d'autre que le processus de concrecence lui-même. Il n'y a pas d'un côté la concrecence et de l'autre la chose inédite, car le caractère inédit de la chose n'est que le processus de concrecence. La chose inédite est non seulement concrète, c'est-à-dire actuelle, mais en outre inédite au sens où elle est la créativité du processus : « le fait fondamental, inévitable, est la créativité en vertu de laquelle il est exclu qu'une "pluralité de choses" puisse ne pas se soumettre à une unité concrète »¹⁴⁸⁵. En d'autres termes, le processus de concrecence est un processus créatif, qui n'a pour finalité que la création de choses nouvelles en transformant les autres choses en ses composants. *A contrario*, la seconde, nommée *transition*, est « la fluence par laquelle le procès dépérit dès lors que l'existant particulier trouve son plein accomplissement et, du même coup, érige cet existant en élément original en vue de la constitution d'autres existants particuliers que fait

¹⁴⁷⁹ N. RESCHER, *Essais sur les fondements de l'ontologie du procès*, M. Weber (trad.), Paris, Ontos Verlag, 2006, p. 3.

¹⁴⁸⁰ A. N. WHITEHEAD, *Procès et réalité*, *op. cit.*, p. 340.

¹⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 341.

¹⁴⁸² N. RESCHER, *Essais sur les fondements de l'ontologie du procès*, *op. cit.*, p. 3.

¹⁴⁸³ A. N. WHITEHEAD, *Procès et réalité*, *op. cit.*, p. 341.

¹⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 343.

¹⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 344.

naître la répétition du procès »¹⁴⁸⁶. En d'autres termes, le processus de transition est subordonné à celui de la concrescence, dans la mesure où il « véhicule la cause efficiente »¹⁴⁸⁷ : il est ainsi « la créativité à la faveur de laquelle tout univers actuel, complet et relatif constitue, par la nature des choses, le donné pour une nouvelle concrescence »¹⁴⁸⁸. Mais dans le même temps, selon Whitehead, et à partir de la formulation de Locke, la transition est le « périr perpétuel », c'est-à-dire le processus qui fait dépérir la chose concrète, et qui en ce sens se distingue du processus de concrescence. Avec la transition, rien ne subsiste, car il est la répétition du dépérissement. Ce n'est qu'à cette condition, qu'une nouvelle chose concrète peut advenir, puisqu'elle requiert des composants sans lesquels elle ne saurait devenir. Ce processus répétitif de transition rend ainsi possible à son tour la répétition du processus de concrescence. En ce sens, la transition est donc bien « l'engendrement du présent conformément à la "puissance" du passé »¹⁴⁸⁹. Sans la transition, pas de concrescence : elle est « le fond d'occasions actuelles présupposées tenant lieu de donné pour la concrescence nouvelle »¹⁴⁹⁰. Comme le résume Frédéric Neyrat, elle est « l'élément qui ne change pas, ce "passé immortel" qui, de sa précession, pousse vers un devenir-autre qu'il ne lui appartient pourtant pas de décider »¹⁴⁹¹.

Reste que cette description des flux, bien que nécessaire, ne suffit pas à rendre compte du tourbillon, et partant de l'origine. En d'autres termes, les flux se placent du côté du *commencement*, non de l'*origine*. Il convient alors, selon nous, d'associer au phénomène du flux l'idée d'un écart conçu comme véritable origine.

2.1.2.2.3. Tourbillon et *clinamen*

L'idée d'écart trouve son origine dans l'épicurisme, et sa formulation dans la théorie du *clinamen* en latin, ou *parenklisis* en grec. Ce principe a été élaboré pour à la fois répondre aux difficultés relatives à la théorie du mouvement atomique, ainsi que rendre physiquement possible l'acte libre. En outre, comme le rappelle Pierre-Marie Morel, ce principe « se justifie en grande partie par le souci

¹⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 343.

¹⁴⁸⁷ *Id.*

¹⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 344.

¹⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 342.

¹⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 344.

¹⁴⁹¹ F. NEYRAT, *Clinamen, op. cit.*, p. 152.

d'échapper, non seulement au destin des Stoïciens, mais aussi au nécessitarisme démocritéen, ou tout au moins au type de nécessitarisme que les épicuriens attribuent à Démocrite »¹⁴⁹².

Bien que sa paternité soit objet de discussions, dans la mesure où nous n'en trouvons pas la mention dans les textes d'Épicure, sa formulation est exposée clairement dans le Chant II du *De rerum natura* par Lucrèce. Elle se formule ainsi : « tandis que, par le vide, / les corps tombent tout droit sous l'effet de leur poids, / ils font, en un moment tout indéterminé/et en des lieux aussi tout indéterminés, / un écart dans leur course ; oh ! petit, juste assez/ pour que leur mouvement puisse être dit changé »¹⁴⁹³. Le *clinamen* n'est autre que cet « écart », « petit, juste assez », qui modifie l'écoulement laminaire¹⁴⁹⁴ des atomes. En tant qu'écart angulaire infiniment petit, il est « une différentielle, et proprement une fluxion »¹⁴⁹⁵. Plus un flux laminaire, mais une *fluxion*, c'est-à-dire un écart du flux. Sans cette fluxion, c'est-à-dire sans cette déviation de l'atome, et donc du flux, la formation du tourbillon n'aurait pas lieu. Si les atomes chutent de manière rectiligne et parallèle, alors ils ne peuvent se rencontrer sans cette déclinaison opérée par le *clinamen*. Comme le signale Pierre-Marie Morel, « cet écart est, à vrai dire, tout aussi originel que la chute en ligne droite, si bien que le *clinamen* est une universelle condition, chaque fois renouvelée, des rencontres atomiques »¹⁴⁹⁶. Autrement dit, il est nécessaire que le *clinamen* soit afin que les rencontres atomiques aient lieu. Mais dans le même temps, parce que le *clinamen* est proprement « indéterminé », alors cette même nécessité repose sur une indétermination, indépendante des états antérieurs du système atomique dans lequel cette déviation se produit. La nécessité comme la fatalité sont insuffisants pour rendre compte de l'ordre du monde, et il est alors nécessaire d'introduire de la contingence au moyen du *clinamen*.

Mais cette contingence ne renvoie à aucune cause ou force extérieure, voire transcendante. La déviation du *clinamen* est inhérente aux atomes eux-mêmes. En d'autres termes, le principe du *clinamen* est strictement immanent, même s'il peut apparaître comme une pirouette ou un artifice

¹⁴⁹² P.-M. MOREL, *Atome et nécessité: Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, PUF, 2000, p. 42.

¹⁴⁹³ LUCRECE, *De la nature des choses, op. cit.*, L. II, l. 217-221, p. 189.

¹⁴⁹⁴ En mécanique des fluides, l'*écoulement laminaire* désigne un mode d'écoulement du fluide où le fluide s'écoule dans la même direction, de manière régulière. Ici, chez Lucrèce, l'écoulement ou mouvement laminaire des atomes désigne le mouvement droit, et donc parallèle des atomes. À l'inverse, l'*écoulement turbulent* désigne un mode d'écoulement du fluide ayant un caractère tourbillonnaire, c'est-à-dire désordonné et irrégulier.

¹⁴⁹⁵ M. SERRES, *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce : Fleuves et Turbulences*, Paris, Les Editions de Minuit, 1977, p. 11.

¹⁴⁹⁶ P.-M. MOREL, *Atome et nécessité, op. cit.*, p. 44.

théorique, puisqu'il ne s'explique pas par d'autres causes que lui-même. En cela, le *clinamen* est « aussi originel que le mouvement des atomes ; il est donc éternel et ne saurait résulter d'une provocation première »¹⁴⁹⁷. Le *clinamen* est une propriété des atomes eux-mêmes : « il te faut avouer / que la chose est présente aussi dans les semences, / et qu'outre chocs et poids, il est une autre cause / aux mouvements, d'où vient en nous cette puissance / innée, puisque, on le voit, de rien rien ne peut naître »¹⁴⁹⁸. Par conséquent, le *clinamen*, en tant que principe d'indétermination, rend compte de la naissance du tourbillon, et fait donc office d'origine. Comme le résume Michel Serres, « le *clinamen* est la plus petite condition concevable à la formation première d'une turbulence »¹⁴⁹⁹, ou encore : « c'est l'angle minimum de formation d'un tourbillon, apparaissant aléatoirement sur un flux laminaire »¹⁵⁰⁰.

Le tourbillon ne naît alors que sur fond d'ordre laminaire que le *clinamen* vient ensuite perturber : l'ordre est premier, le désordre second. La turbulence du *clinamen* introduit un désordre là où il y avait au préalable un ordre. Cet ordre, Michel Serres lui donne le nom de « chaos-verseau », « écoulement laminaire des éléments, flux parallèle dans le vide, traçant comme un espace fibré »¹⁵⁰¹. Le chaos-verseau est alors *turbo*, « forme ronde en mouvement comme un sabot ou comme la toupie, cône qui tourne ou spirale tourbillonnaire »¹⁵⁰². Mais dans le même temps, le *clinamen* perturbe cet ordre par l'apparition de tourbillons. Non plus *turbo*, mais *turba*. Michel Serres rappelle que « c'est ainsi que le veut la langue, où *turbare* désigne un trouble, une confusion, un bouleversement ou, comme on dit, une perturbation »¹⁵⁰³. Il poursuit, « le *turbare* (...) est la fluctuation des figures et mouvements »¹⁵⁰⁴. La turbulence provoquée par le *clinamen* conduit donc vers le désordre, *turba*, « une multitude, une grande population, la confusion et le tumulte »¹⁵⁰⁵. Il baptisera *turba*, ce chaos, « chaos-nuage »¹⁵⁰⁶,

¹⁴⁹⁷ *Id.*

¹⁴⁹⁸ LUCRECE, *De la nature des choses, op. cit.*, p. 193.

¹⁴⁹⁹ M. SERRES, *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce, op. cit.*, p. 13.

¹⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁵⁰² *Ibid.*, p. 38.

¹⁵⁰³ *Ibid.*, p. 37.

¹⁵⁰⁴ *Id.*

¹⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 37.

« combat orageux des atomes »¹⁵⁰⁷. Ce trouble chaotique est « un espace vide sans borne traversé de mouvements, de chocs, d'intervalles, de voies et de poids, distribués au hasard, sans conjonction, disséminés, opposés, disjoints »¹⁵⁰⁸. A l'ordre chaotique, « chaos-verseau », s'oppose le désordre chaotique, « chaos-nuage », « masse désordonnée, fluctuante, brownienne, de dissimilitudes et d'oppositions »¹⁵⁰⁹. Le tourbillon participe au chaos¹⁵¹⁰ qu'il soit nuage ou verseau, selon deux modalités distinctes : d'une part, « avec la déclinaison, le tourbillon paraît sur fond »¹⁵¹¹ du chaos-verseau : le tourbillon est alors une perturbation du *turbo*. D'autre part, le tourbillon est également la *turba*, chaos-nuage, où les turbulences sont portées à leur paroxysme. En ce sens, le tourbillon relève du bruit de fond, et donc du non-sens.

En outre, dans les deux cas, le tourbillon est une perturbation. Soit la perturbation a pour fond le désordre (chaos-nuage, chaos-flux), et elle fera émerger par *fluxion* l'ordre : « ordre sur désordre, quel que soit le désordre, le tourbillon l'est par *fluxion*, dans la première hypothèse qui est celle du chaos-flux »¹⁵¹². La fluxion désigne alors la perturbation opérée par le *clinamen* au milieu du chaos. Soit, la perturbation a pour fond l'ordre (chaos-verseau, chaos-fluctuant) qu'elle remettra en cause par *fluctuation* : le tourbillon est alors un désordre par « fluctuation ». La fluctuation désigne alors à l'inverse la perturbation opérée par le *clinamen* au milieu d'un ordre.

Plus encore, quel que soit le chaos, par défaut d'ordre (chaos-nuage) ou par excès d'ordre (chaos-verseau), « seule la turbulence assure la transition entre ces deux chaos »¹⁵¹³. L'ordre ordonné glisse vers le désordre désordonné grâce à la *fluctuation*, c'est-à-dire au *clinamen* qui désordonne l'ordre ; à l'inverse, le désordre désordonné glisse vers l'ordre ordonné grâce à la *fluxion*, c'est-à-dire au *clinamen* qui ordonne le désordre. Le tourbillon n'est donc à proprement parler ni stable, ni instable, mais stable de manière instable ou instable de manière stable. « Le tourbillon, instable et stable, fluctuant et en équilibre, est ordre et désordre à la fois, il détruit les vaisseaux en mer, il est la

¹⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 41.

¹⁵⁰⁸ *Id.*

¹⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁵¹⁰ En cela, le tourbillon relève du bruit de fond, et donc du non-sens comme cela a été développé plus haut.

¹⁵¹¹ M. SERRES, *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, *op. cit.*, p. 42.

¹⁵¹² *Id.*

¹⁵¹³ F. NEYRAT, *Clinamen*, *op. cit.*, p. 160.

formation des choses »¹⁵¹⁴. Dans les termes de Simondon, nous dirons que le tourbillon, en tant qu'ordre désordonné ou désordre ordonné, est dans un équilibre *métastable*, compris comme « l'équilibre qui est atteint dans un système lorsque toutes les transformations possibles ont été réalisées et que plus aucune force n'existe ; tous les potentiels se sont actualisés, et le système ayant atteint son plus bas niveau énergétique ne peut se transformer à nouveau »¹⁵¹⁵.

Le *clinamen* en tant que déclinaison atomique explique ainsi l'ordre du monde, sans avoir recours à la seule et stricte nécessité. Michel Serres en conclut quant à lui que « le monde en sa globalité peut être modélisé par tourbillons », dans la mesure où « l'origine des choses et le commencement de l'ordre consistent simplement dans ce passage fin entre *turba* et *turbo*, incalculable population agitée d'orages, de troubles, et mouvement tourbillonnaire »¹⁵¹⁶. Le *clinamen* explique également la décision libre : une décision est dite libre si d'une part elle est issue d'une auto-détermination, et si d'autre part, elle résiste autant à la nécessité externe de nature physique que celle interne de nature mentale.

Par conséquent, si l'origine est un tourbillon, et s'il n'y a de tourbillon qu'à la condition de présupposer un *clinamen*, alors l'origine est le *clinamen* lui-même. Le *clinamen* est l'écart originel. Jean-Luc Nancy le formule en ces termes : « l'origine est un écartement »¹⁵¹⁷, que Frédéric Neyrat ne fera que reprendre avec ses mots : « L'écart est originaire : la ligne droite du monde était déjà un écart, une courbe, et tout est écart d'écart, gerbe disruptive, geysers »¹⁵¹⁸. Penser l'origine dans les termes d'un écartement conduit alors à remettre en cause l'idée que le monde soit toujours déjà donné. Au contraire, « le monde n'est pas donné immobilement substantiel, *pour* que nous y venions » car « l'y de l'"il y a" n'est pas un réceptacle, n'est pas un lieu disposé pour qu'une venue s'y produise » dans la mesure où « l'y est lui-même l'espacement (de l'espace-temps) de la venue »¹⁵¹⁹. Mais, cela remet également en cause l'idée que le monde soit l'effet d'une cause ou d'une intention antérieure, car « on

¹⁵¹⁴ M. SERRES, *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, op. cit., p. 40-41.

¹⁵¹⁵ G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 26. Comme le faisait déjà remarquer Simondon, « les Anciens ne connaissaient que l'instabilité et la stabilité, le mouvement et le repos, ils ne connaissaient pas nettement et objectivement la métastabilité. Pour définir la métastabilité, il faut faire intervenir la notion d'énergie potentielle d'un système, la notion d'ordre, et celle d'augmentation de l'entropie » (*Id.*).

¹⁵¹⁶ M. SERRES, *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, op. cit., p. 39.

¹⁵¹⁷ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, op. cit., p. 35.

¹⁵¹⁸ F. NEYRAT, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, op. cit., p. 40.

¹⁵¹⁹ J.-L. NANCY, *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988, p. 202.

ne pourra pas isoler, d'un côté la causalité des phénomènes, de l'autre la liberté nouménale »¹⁵²⁰. Ou commentant cet aspect, selon Frédéric Neyrat, « il n'y a pas d'abord la liberté (l'être), puis la chose (l'existant), il n'y a de chose que par la liberté »¹⁵²¹. Ainsi, il s'avère nécessaire qu'il y ait « quelque chose comme un *clinamen*, qui ne serait pas le hasard (autre nécessité), mais la libre ouverture du “il y a” en général – qui n'est jamais général, précisément, mais toujours dans l'ordre du “à chaque fois” »¹⁵²². Ainsi, « pour que ça soit, il faut que ça s'incline, que ça incline – de rien vers rien »¹⁵²³. Le *clinamen* en tant qu'origine n'est donc pas une « propriété »¹⁵²⁴ attribuée à un être qui le distinguerait d'autres êtres, ce qui impliquerait alors de chercher de nouveau son origine.

Au contraire, il est le *nihil* de la création *ex nihilo*. Non pas que le *nihil*, ontologiquement, *soit* quelque chose avant le créé, en tant qu'il serait « quelque chose “d'où” le créé pourrait provenir »¹⁵²⁵. Il ne s'agit pas de le penser sur le modèle de la production (*poïesis*), c'est-à-dire comprise comme l'activité de poser à l'extérieur du producteur un être à partir d'un autre être. S'il en allait ainsi, alors la formule *ex nihilo* serait proprement contradictoire dans la mesure où « le *nihil* supprime en droit la production, que *ex* affirme »¹⁵²⁶. En cela, « non seulement, le *nihil* n'est rien de préalable, mais il n'y a pas non plus de “rien” qui préexiste à la création »¹⁵²⁷. Au contraire, il s'agit d'avantage d'une offrande : « *clinamen*, ou déclinaison, inclinaison du “il y a”, du “*es gibt*”, de l'offrande »¹⁵²⁸. Par offrande, Jean-Luc Nancy, entend l'idée qu'elle « offre, porte en avant et met devant (étymologiquement, l'offrande n'est pas très différente de l'objet), mais elle n'installe pas dans la présence »¹⁵²⁹. Autrement dit, l'offrande s'écarte du présent, c'est-à-dire du don présenté, en ce qu'elle suspend « le don en face d'une liberté, qui peut le prendre ou le laisser »¹⁵³⁰. En cela l'offrande comme l'origine est affaire de

¹⁵²⁰ *Id.*

¹⁵²¹ F. NEYRAT, *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, Paris, Editions Lignes, 2013, p. 31.

¹⁵²² J.-L. NANCY, *L'expérience de la liberté*, *op. cit.*, p. 202.

¹⁵²³ *Ibid.*, p. 202-203.

¹⁵²⁴ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁵²⁵ *Ibid.*, p. 35.

¹⁵²⁶ J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, *op. cit.*, p. 48.

¹⁵²⁷ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 35.

¹⁵²⁸ J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, *op. cit.*, p. 202.

¹⁵²⁹ J.-L. NANCY, « L'offrande sublime », *PO&SIE*, n° 30, 1984, p. 97.

¹⁵³⁰ *Ibid.*, p. 98.

liberté, c'est-à-dire d'un écart. Il s'agit par conséquent de penser le *clinamen* de l'origine comme « la provenance elle-même »¹⁵³¹, c'est-à-dire « l'acte du surgissement, l'origine même en tant qu'elle n'est ou qu'elle ne fait rien d'autre que ce que désignerait le verbe "originer" »¹⁵³². L'origine en tant que *clinamen* n'est donc *rien* d'autre que l'écartement : elle est « le surgissement ou la venue *en rien* (comme on dirait "en personne") »¹⁵³³.

Reconnaître le *clinamen* comme originaire conduit à pour conséquence de remettre en cause toute idée de compacité, c'est-à-dire de ce qui ne peut s'écarter de soi-même. « Le monde n'est pas compact »¹⁵³⁴ comme le dit Frédéric Neyrat. Il n'y a pas d'« *immanence saturée* » selon ce même auteur, au sens de « ce qui reste en soi, toujours dedans, sans dehors, sans extériorité »¹⁵³⁵. Si l'idée de compacité résulte selon lui d'une « *pulsion immunologique* »¹⁵³⁶, elle-même expression d'une « pulsion de l'indemne », expression que l'on doit à Jacques Derrida, qui désigne « ce qui reste allergique à la contamination, *sauf par soi-même, auto-immunément* »¹⁵³⁷, alors le *clinamen* met à mal cette pulsion de l'indemne. Issu d'*indemnitas* « qui n'a pas subi de dommage », forgé par le préfixe privatif *in-* et de *damnum* « dommage, perte », lui-même issu d'une forme reconstituée *dap-no-m*, apparenté à *daps*, *dapis* « sacrifice offert aux dieux » en compensation rituelle, l'indemne désigne « le pur, le non-contaminé, l'intouché, le sacré ou le saint avant toute profanation, toute blessure, toute offense, toute lésion »¹⁵³⁸. Contre la pulsion de l'indemne qui s'efforce de maintenir l'être identique à lui-même, de manière « intact »¹⁵³⁹, le tourbillon du *clinamen* le fait s'écarter de lui-même, et le pousse à rencontrer et à éprouver l'altérité, l'altérant à terme¹⁵⁴⁰.

¹⁵³¹ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 35.

¹⁵³² *Id.*

¹⁵³³ *Id.*

¹⁵³⁴ F. NEYRAT, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, *op. cit.*, p. 40.

¹⁵³⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁵³⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵³⁷ J. DERRIDA, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2001, p. 42.

¹⁵³⁸ *Ibid.*, n. 12, p. 38.

¹⁵³⁹ F. NEYRAT, « Intact », R. Lapidus (trad.), *SubStance*, vol. 40, n° 3, University of Wisconsin Press, 2011, p. 105-114.

¹⁵⁴⁰ Concevoir l'origine comme tourbillon est également soutenu par Merleau-Ponty dans ses *Notes de travail*, comme nous l'a rappelé Mauro Carbone que nous tenons à remercier. D'une part, l'origine en tant que tourbillon

Par conséquent, l'origine des prépositions réside dans l'écart originel. C'est parce qu'elles s'écartent originellement de toute position, qu'elles peuvent être des pré-positions. L'écart de l'origine permet ainsi de se séparer de la position, et partant de rendre possible les prépositions comme pré-positions. Mais, dans le même temps, cet écart permet aux prépositions de préposer.

2.2. Préposition et préposer

Les prépositions n'ont pas seulement ceci de caractéristique d'être avant la position, puisqu'elles établissent des relations spécifiques. Comme l'écrit Michel Serres, « comment mieux appeler des relations qui précèdent toutes positions ? »¹⁵⁴¹, si ce n'est des prépositions. Les prépositions, en s'écartant de la position, entrent dans le même temps en relation avec ce dont elles s'écartent, à savoir la position : les prépositions *relient* les positions. Penser de manière prépositionnelle signifie que l'acte de penser est préposé par la préposition, et que c'est la relation prépositionnelle qui constitue la pensée en tant qu'elle est désormais préposée. Dire que les prépositions préposent c'est seulement dire qu'elles n'existent que dans l'acte de préposer. Elles ne sont pas « avant », « au-delà » ou « en-deçà » de l'acte lui-même, car ce serait leur conférer une position, et partant un être, qu'elles n'ont pas. Puisqu'elles précèdent toute position, il n'y a pas de propriétés ou un propre des prépositions. Au contraire, les prépositions ne sont que la forme substantive de l'*opération* de préposer qu'il s'agit désormais de caractériser en tant qu'opération. En d'autres termes, *il n'y a pas* de préposition avant l'opération même de préposer : elle n'est que dans cette opération. Il s'agit donc moins de s'intéresser

est ce qui est *commun* à toute production (« De même on peut se demander pourquoi celui qui sait manier des couleurs sait aussi manier le crayon ou quelquefois sculpter – Qu'y a-t-il de *commun* – (...) On le verrait au contraire si l'on comprenait que peindre, dessiner, ce n'est pas produire quelque chose de rien, que le tracé, la touche du pinceau, et l'œuvre visible ne sont que la trace d'un mouvement embrasse aussi bien l'expression par les traits que l'expression par les couleurs, aussi bien *mon* expression que celle des autres peintres. (...) Mais leur logique, comme celle d'un système phonématique, est résumée en une seule touffe, en une seule gamme, ils sont tous animés d'un seul mouvement, ils sont chacun et tous un seul tourbillon » M. MERLEAU-PONTY, « Notes de travail », dans *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 261). D'autre part, cette origine est également un écart (« Quand l'organisme de l'embryon se met à percevoir, il n'y a pas descente dans le corps d'une âme préétablie, il y a que le tourbillon de l'embryogénèse soudain se centre sur le creux intérieur qu'elle préparait – Un certain écart fondamental, une certaine dissonance constitutive émerge » *Ibid.*, p. 282). Cependant, alors que nous expliquons l'origine par le *clinamen*, Merleau-Ponty l'explique par la *chair* (« Il faut prendre comme premier, non la conscience et son *Ablaufsfähigkeit* avec ses fils intentionnels distincts, mais le tourbillon que cet *Ablaufsfähigkeit* schématise, le tourbillon spatialisant-temporalisant (qui est chair et non conscience en face d'un noème) » *Ibid.*, p. 293).

¹⁵⁴¹ M. SERRES, *Eclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour*, op. cit., p. 156. Michel Serres écrira plus loin quant au rapport entre *relation* et *préposition* : « Je ne décris que des relations. Jusqu'à maintenant contentons-nous de dire : théorie générale des relations. Ou : philosophie des prépositions. » (*Ibid.*, p. 186).

à l'être des prépositions qu'à leurs opérations. Le caractère problématique de la préposition *entre* trouve ainsi une explication dans le fait qu'il s'agit de glisser d'une philosophie de l'être vers une philosophie des opérations¹⁵⁴². L'être procède désormais de l'opération, ce qui rejoint en partie le glissement de signification du terme « réel » perçu par Heidegger¹⁵⁴³. Selon lui, nous serions passés du « réel » compris au sens grec de l'*ergon*¹⁵⁴⁴, « ce qui se pro-duit dans la plénitude de la présence »¹⁵⁴⁵ au sens latin de l'*operatio*¹⁵⁴⁶, « le conséquent »¹⁵⁴⁷. Ainsi, le « réel » est « ce qui a été obtenu par une opération » et qui « se montre nous comme une chose qui s'est mise en évidence dans un "faire" c'est-à-dire maintenant dans une réalisation et un travail » : « ce qui a été "obtenu à la suite" dans le fait (*Tat*) d'un tel "faire" est le "réel de fait" (*das Tatsächliche*) »¹⁵⁴⁸. Cependant, la reconnaissance de l'opération ne s'explique pas fondamentalement par des raisons historiques de traduction, mais par le fait que l'être, et plus encore que la réalité, procède nécessairement d'opération. Parce qu'on ne saurait penser l'être sans l'opération, il est désormais requis d'expliquer la signification de l'opération.

¹⁵⁴² C'est la raison pour laquelle Philippe Danino souligne le lien entre « problème » et « opération » : « Les *qui, quoi, où*, etc., renvoient à des questions résolues. Résultat d'une *opération*, désormais objets de savoirs, de perceptions et d'usages ordinaires, la "réalité" se montre d'emblée comme *ce qui est de l'ordre des réponses qui ne posent pas problème*. Elle n'est pas ce qui pose des questions, mais ce dont il est éventuellement question pour la pensée et par la pensée » (P. DANINO, *Philosophie du problème*, op. cit., p. 116).

¹⁵⁴³ Heidegger pense le « réel » (*das Wirkliche*) à partir d'« œuvrer » (*wirken*) : « Le réel (*das Wirkliche*) remplit le domaine de l'"œuvrant", de ce qui œuvre. (...) "Œuvrer" veut dire "faire" (*tun*). Et que veut dire "faire" ? Le mot *tun* se rattache à la racine indo-européenne *dhe*, d'où dérive aussi le grec *thésis* : mise, pose, position. Mais ce "faire" n'est pas entendu seulement comme activité humaine, surtout pas comme activité au sens de l'action et de l'agissement. (...) Ce qui "fait" en ce sens est l'œuvrant, le présent dans sa présence. Le mot "œuvrer", entendu comme amener et pro-duire, désigne ainsi l'une des manières dont la chose présente est présente. Œuvrer est amener et pro-duire, soit que quelque chose se pro-duise de soi dans la présence, soit que l'homme accomplisse l'ad-duction et la pro-duction de quelque chose » (M. HEIDEGGER, « Science et méditation », dans M. Heidegger, A. Préau (trad.), Paris, Gallimard, 1958, p. 53-54).

¹⁵⁴⁴ « La "réalité", pensée d'une manière suffisamment large, veut dire alors : être là devant nous, avoir été pro-duit dans la présence, c'est la présence en elle-même achevée de ce qui se pro-duit. *Wirken* ("œuvrer") se rattache à la racine indo-européenne *uerg* d'où dérivent notre mot *Werk* (œuvre) et le grec *ergon* » (*Ibid.*, p. 54).

¹⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 55.

¹⁵⁴⁶ « Les Romains traduisent, c'est-à-dire pensent, *ergon* à partir de l'*operatio* entendue comme *actio* et disent pour *energeia actus*, un tout autre mot avec un tout autre domaine de signification » (*Id.*).

¹⁵⁴⁷ « Le résultat est ce qui s'ensuit d'une *actio* et la suit : la con-séquence. Le réel est maintenant le conséquent. La conséquence est amenée par une chose qui la précède, par la cause (*causa*) » (*Ibid.*, p. 56).

¹⁵⁴⁸ *Id.*

2.2.1. Opération

Le terme « opération » est dérivé du latin *operatio* « ouvrage », spécialement en latin chrétien où il est attesté avec l'épithète *sainte* au sens d'« activité sacrée ». Quant à *operatio*, il est le substantif du verbe *operare* « travailler, accomplir un travail », spécialement « accomplir une cérémonie religieuse », issu de *opus* désignant « le travail, l'ouvrage, l'œuvre, le produit concret du travail ». Au pluriel *opera*, il désigne aussi bien les « travaux, ouvrages » d'un auteur que les « œuvres » d'un artiste. En tant que nom féminin *opera, -ae*, il désigne « l'activité du travailleur », opposé à l'*otium* « repos, répis » qui a par la suite donné oisif. Tous ces termes appartiennent à la même racine indo-européenne *op-* qui désignait l'activité productive. De même que le terme très général *opus* se spécialise dans des usages techniques comme le travail des champs, des ouvrages militaires, des écrits d'un auteur, de ce que fait un artiste, il en ira également de même pour *operatio*. Opération mathématique comme le sont les quatre opérations arithmétiques (addition, soustraction, multiplication, division), mais aussi opération chirurgicale, militaire, financière, informatique, etc. On retiendra de cette étymologie que l'opération renvoie à un type d'activité spécifique, celle de travailler ou d'œuvrer. En cela, opérer consiste à agir sur le monde en le transformant, et non en le laissant en l'état à la manière de le contempler ou de le théoriser. L'opération se révèle ainsi par les effets qu'elle produit, en sorte qu'une activité dénuée d'effets ne peut à proprement parler être qualifiée d'opération. Il n'y a d'opération que dans l'effectivité. Elle ne se donne pas immédiatement mais médiatement, par les effets qu'elle a provoqués. En ce sens, opérer consiste à faire effet, au sens où quelque chose se passe, c'est-à-dire s'effectue.

Toutefois, il convient de distinguer l'*opération* de l'*action*. Si toutes les deux sont affaire d'acte, il reste qu'elles se distinguent l'une de l'autre sur plusieurs aspects. Le premier consiste à reconnaître que l'opération ne s'aborde pas selon une approche phénoménologique, *a contrario* de l'action. Plus précisément, penser l'opération exige de se défaire de toute référence à un sujet ou une subjectivité pour ne la considérer que de manière logique. Ainsi, comme le fait remarquer Paul Ricoeur, « l'obstacle majeur » pour penser l'action, a été « jusqu'à présent l'attraction exercée sur l'analyse logique des phrases d'action par une ontologie de l'évènement qui ferme la voie de retour à la question *qui ?* »¹⁵⁴⁹. Alors que l'évènement *arrive*, à la manière du flux qui passe ou se passe, et est l'objet d'une observation, et donc d'un énoncé constatif qui peut être vrai ou faux, l'action « est ce qui *fait*

¹⁵⁴⁹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 109.

arriver »¹⁵⁵⁰, et qui rend vrai ou faux l’assertion de certaine occurrence, c’est-à-dire de l’action une fois faite. Reste que cette distinction est insuffisante, dans la mesure où elle se concentre sur le « quoi » ou le « pourquoi » en omettant le « qui ». Autrement dit, cette distinction fait de l’action une espèce du genre événement, et non un terme alternatif. Or, réduire l’action à l’événement impersonnel implique de réduire, voire de nier, l’intention qui lui confère son caractère téléologique au seul profit d’une approche strictement causaliste et physicaliste. Si l’intention comprise comme « intention-de (...) renvoie directement à l’agent à qui elle appartient¹⁵⁵¹, alors l’action-événement devient une action sans agent. Cette conception de l’événement conduit à occulter « l’agent en tant que *possesseur* de son action »¹⁵⁵², seule entité capable de répondre à la question du « qui ». L’agent n’a pas une identité au sens de l’*idem* (même), mais au sens de l’*ipse* (soi), qui lui permet ainsi de se réapproprier réflexivement ses propres choix délibératifs¹⁵⁵³. Par conséquent, à la différence de l’événement, il n’y a pas d’action sans agent¹⁵⁵⁴. La détermination de l’agent permet de *terminer* l’enquête sur la recherche de l’auteur de l’action, *a contrario* de l’enquête *interminable* qui porte sur les événements en tant qu’elle se perd dans « le brouillard des influences internes et externes insondables »¹⁵⁵⁵. Par conséquent, l’action est irréductible à l’événement en tant qu’elle implique nécessairement un agent¹⁵⁵⁶.

Or, l’opération se distingue de l’action, sans pour autant relever de l’événement. L’opération a en effet ceci de commun avec l’action qu’elle est ce qui *fait* passer ou *fait* arriver, à la différence de l’événement qui ne fait que *passer* ou *arriver*. L’ordre logique de l’opération, comme celui de l’action,

¹⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 79.

¹⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 103.

¹⁵⁵² *Ibid.*, p. 106.

¹⁵⁵³ Il ne s’agit pas tant d’opposer l’identité-*idem* (mêmeté) à l’identité-*ipse* (ipséité) que de reconnaître que « l’identité-*ipse* met en jeu une dialectique complémentaire de celle de l’ipséité et de la mêmeté, à savoir la dialectique du *soi* et de *l’autre que soi*. (...) *Soi-même comme un autre* suggère d’entrée de jeu que l’ipséité du soi-même implique l’altérité à un degré si intime que l’une ne se laisse pas penser sans l’autre, que l’une passe plutôt dans l’autre, comme on dirait en langage hégélien. » (*Ibid.*, p. 13-14).

¹⁵⁵⁴ « Que l’action *dépende* de l’agent, en un sens spécifique de la relation de dépendance, Aristote le laisse entendre, bien avant les Stoïciens, sans toutefois traiter thématiquement ce rapport. » (*Ibid.*, p. 110).

¹⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 117.

¹⁵⁵⁶ Cela ne signifie pas pour autant que l’agent soit identique au sujet, c’est-à-dire au « je ». L’agent est un *soi*, en sorte que les *philosophies du sujet* comme celles du *Cogito*, « où le “je” est tour à tour en position de force et de faiblesse, m’a paru le mieux capable de faire ressortir d’entrée de jeu la problématique du soi, (...) à savoir que l’herméneutique du soi se trouve à égale distance de l’apologie du *Cogito* et de sa destitution. » (*Ibid.*, p. 14-15).

permet de rendre raison du fait ou de ce qui se fait, et non pas seulement de l'observer ou de le constater selon les catégories du vrai et du faux. L'opération rend intelligible en donnant du sens aux événements qui se font et passent. Toutefois, l'ordre logique de l'opération n'est pas celui de l'action, dans la mesure où l'opération s'effectue sans agent. Autrement dit, le propre de l'opération est de ne pas dépendre d'un agent : elle ne requiert pas d'agent qui en serait alors sa condition de possibilité.

Alors que l'action implique la décision d'un sujet, l'opération n'implique ni décision ni action. Par définition, « décider consiste à viser à vide une action future qui dépend de moi et qui est en mon pouvoir », en sorte que « en me projetant moi-même comme *sujet* de l'action, je m'affirme capable de cette action »¹⁵⁵⁷. Ainsi l'action ne se distingue pas tant *temporellement* de la décision, au sens où elle ne succède pas à la décision, qu'elle ne s'en distingue *significativement*, au sens où l'action se confronte pleinement, c'est-à-dire concrètement au monde dans lequel elle va s'effectuer¹⁵⁵⁸. L'action est toujours celle d'un être incarné et situé dans le monde, qui ne se projette pas à vide, mais qui agit concrètement en éprouvant pleinement la résistance du monde. A l'inverse, l'opération ne procède pas d'une décision, et donc n'implique pas de sujet. Elle n'est pas un type d'action effectuée par la prise de décision d'un sujet préalable et responsable, car elle ne relève pas du registre de l'action, et ce pour deux raisons si l'on suit les analyses de Dieter Mersch¹⁵⁵⁹.

La première raison renvoie à la généalogie du terme « opération », issu de la philosophie anglaise du XVII^e et XVIII^e siècle. Le terme désigne alors les opérations de l'esprit, et renvoie essentiellement aux opérations cognitives de celui-ci. Ainsi John Locke comprend par opération (*operation*) « non seulement les actions de l'esprit concernant ses idées, mais aussi certaines passions qui en naissent parfois, comme la satisfaction ou le malaise qui peut naître d'une pensée »¹⁵⁶⁰. Alors que la sensation est orientée vers les objets extérieurs sensibles, la réflexion nous permet de percevoir les opérations internes de l'esprit. Les impressions faites sur les sens par les objets extérieurs sont alors les premiers matériaux de l'esprit dans ses diverses opérations que sont la perception, le souvenir, l'examen, le

¹⁵⁵⁷ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté - tome I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Points, 2017, p. 255.

¹⁵⁵⁸ « La distinction de la décision et de l'action est donc de *sens* plus que de *temps* : autre chose est de projeter, autre chose est de faire. » (*Ibid.*, p. 253).

¹⁵⁵⁹ D. MERSCH, « Operation/Operativität », dans K. Liggieri et O. Müller (éd.), *Mensch-Maschine-Interaktion: Handbuch zu Geschichte – Kultur – Ethik*, Stuttgart, J.B. Metzler, 2019, p. 288.

¹⁵⁶⁰ J. LOCKE, *Essai sur l'entendement humain - Livres I et II*, J.-M. Vienne (trad.), Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2002, liv. II, chap. I, §4, p. 166.

raisonnement, etc.¹⁵⁶¹. Celles-ci désignent alors les facultés dont elles sont les opérations. Il y a en cela autant de facultés qu'il y a d'opérations, et ce conformément à l'étymologie de faculté, *facultas*, formé à partir de *facere* « faire ». Les opérations sont ce que *fait* l'esprit. Par la suite, Emmanuel Kant soutiendra que « toutes les facultés ou capacités de l'âme (*seelenvermögen*) peuvent être ramenées à ces trois, qui ne se laissent plus dériver d'un fondement commun : *la faculté de connaître, le sentiment de plaisir et de peine, et la faculté de désirer* »¹⁵⁶². Le terme « opération » se limite ainsi au strict et seul champ des opérations de l'esprit, et est en ce sens essentiellement de nature cognitive, voire logique. Or, en réduisant le sens de « opération » aux opérations de l'esprit, cela a favorisé l'idée que seul l'esprit pouvait opérer grâce à ses facultés, laissant alors au corps le soin d'agir.

Par la suite les sciences cognitives¹⁵⁶³, et plus spécifiquement le paradigme cognitiviste¹⁵⁶⁴, va s'efforcer de développer une modélisation des opérations de l'esprit¹⁵⁶⁵. Par « modèle », nous entendons, avec Bruno Bachimont, « une représentation opératoire de la réalité que l'on peut faire

¹⁵⁶¹ *Ibid.*, liv. II, chap. I, §23, p. 184. Mais également et plus spécifiquement, *Ibid.*, liv. II, chap. 9-11.

¹⁵⁶² E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, F. Alquié (éd.), Paris, Gallimard, 1985, p. 103-104.

¹⁵⁶³ Par « sciences cognitives » ou « sciences de la cognition », nous entendons le projet théorique et historique né à partir des Conférences de Macy de 1942 des discussions entre « cybernéticiens » (Von Neumann, Wiener, Simon, McCulloch...) et théoriciens de la culture (Bateson, Mead...), qui porte sur la cognition. Celle-ci est alors comprise, selon Daniel Andler, comme la pensée, déclinée en de multiples facultés (perception, attention, mémoire, raisonnement...). Les sciences cognitives désignent ainsi l'ensemble des disciplines qui étudient la cognition de manière interdisciplinaire (psychologie, intelligence artificielle, linguistique, neurosciences, robotique, anthropologie, etc.). Pour une présentation générale des sciences cognitives D. ANDLER (éd.), *Introduction aux sciences cognitives*, 1^{re} édition, Paris, Editions Gallimard, 1992 ; D. ANDLER, « Cognitives, sciences », sur *Encyclopædia Universalis [en ligne]*, s. d. (en ligne : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/sciences-cognitives/>) ; pour une approche de la cognition selon les sciences cognitives, D. ANDLER, C. TALLON-BAUDRY et T. COLLINS (éd.), *La cognition. Du neurone à la société*, Paris, Gallimard, 2018 ; pour une histoire conceptuelle des sciences cognitives, J.-P. DUPUY, *Aux origines des sciences cognitives*, op. cit.

¹⁵⁶⁴ Le paradigme cognitiviste premier et dominant historiquement, conçoit l'activité de penser comme l'opération de calculer, c'est-à-dire de manipuler des symboles selon des règles, sur le modèle de l'ordinateur. L'esprit humain est alors réductible à des opérations logico-mathématiques. Ce paradigme se distingue d'abord du connexionnisme héritier de celui-ci et issu des travaux de Warren McCulloch et Walter Pitts, mais surtout Frank Rosenblatt et son modèle du « Perceptron ». Ce paradigme récusé que l'esprit, et partant la cognition n'est pas réductible à une opération computationnelle, dans la mesure où il est le résultat des activités neuronales. Partageant avec son prédécesseur la notion d'information, ceux-ci seront remis en cause par le paradigme enactiviste, incarné par Francisco Varela, qui conçoit notamment à partir de la phénoménologie, que l'esprit émerge de son couplage structurel au monde (F. VARELA, *Invitation aux sciences cognitives*, op. cit. ; F. VARELA, E. THOMPSON et E. ROSCH, *L'Inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, op. cit.).

¹⁵⁶⁵ Jean-Pierre Dupuy parlera à cet égard d'une « fascination pour le modèle » (J.-P. DUPUY, *Aux origines des sciences cognitives*, op. cit., chap. 1).

fonctionner pour simuler le réel »¹⁵⁶⁶. Le modèle est une représentation en tant qu'il se substitue au réel. Mais il a ceci de particulier qu'il le simule dans la mesure où il ne rend pas présent, comme le signe, le réel lui-même. Par exemple, « la simulation d'un modèle d'incendie ne brûle pas l'ordinateur », puisqu'« il reproduit certaines caractéristiques de son comportement, mais n'hérite pas du pouvoir causal matériel de la réalité représentée »¹⁵⁶⁷. Ainsi, les sciences cognitives modélisent les opérations de l'esprit en rendant ce dernier absent : la modélisation des opérations de l'esprit s'effectue désormais sans l'esprit. Les opérations modélisées ne sont donc plus les opérations réelles, c'est-à-dire effectuées présentement par l'esprit lui-même. Si pour les sciences cognitives, « connaître, c'est simuler »¹⁵⁶⁸, alors il ne s'agit pas de connaître les opérations réelles de l'esprit, qui telle une boîte noire nous demeure inaccessible, de proposer une modélisation, c'est-à-dire une simulation de celles-ci.

Ainsi, dans son article de 1936 *Théorie des nombres calculables, suivie d'une application au problème de la décision*¹⁵⁶⁹, Alan Turing démontre l'existence d'une « machine à calculer universelle » qui est capable de *simuler* n'importe quelle machine dite de Turing qui *simule* à son tour un homme en train de calculer¹⁵⁷⁰. L'opération de calculer est donc simulée par une machine, et ne requiert donc plus un esprit doté de facultés. Par la suite, dans son article de 1950 *Les ordinateurs et l'intelligence*¹⁵⁷¹, Alan Turing se propose de répondre à la question : « les machines peuvent-elles penser ? ». Au lieu de chercher à définir les mots « machine » ou « penser », entreprise risquée selon lui car toujours marquée du sceau de l'ambiguïté, il préfère adopter une autre méthode, celle du « jeu de l'imitation ». Celui-ci se joue à trois : un homme, une femme et un interrogateur. Ce dernier se trouve dans une pièce à part, séparé des deux autres, et doit déterminer par des questions lequel des deux est l'homme

¹⁵⁶⁶ B. BACHIMONT, *Le Sens de la technique, op. cit.*, p. 54.

¹⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 56.

¹⁵⁶⁸ J.-P. DUPUY, *Aux origines des sciences cognitives, op. cit.*, p. 31.

¹⁵⁶⁹ A. M. TURING, « Théorie des nombres calculables, suivi d'une application au problème de la décision », J. Basch et P. Blanchard (trad.), dans J.-Y. Girard (éd.), *La Machine de Turing*, Paris, Seuil, 1995, p. 49-104.

¹⁵⁷⁰ « Un homme en train de calculer la valeur d'un nombre réel peut être comparé à une *machine* susceptible de se trouver dans un nombre fini d'états q_1, q_2, \dots, q_n que nous appellerons ses *m-configurations*. La machine et alimentée avec une *bande* (analogue au papier qu'utilise l'homme), divisée en sections (appelées *cases*), dans chacune desquelles peut être inscrit un *symbole*. Dans la case r est inscrit le symbole $S(r)$. A chaque instant, la liste des comportements possibles de la machine est entièrement déterminée par sa *m-configuration* q_n et le symbole inspecté $S(r)$. Le couple $(q_n, S(r))$ est appelé la *configuration* de la machine, et c'est donc cette configuration qui détermine l'évolution possible de la machine. » (*Ibid.*, p. 51).

¹⁵⁷¹ A. M. TURING, « Les ordinateurs et l'intelligence », *op. cit.*

et lequel est la femme. Pour éviter que le ton de la voix ne puisse aider l'interrogateur, les réponses seront écrites ou dactylographiées. Or, se demande Turing que se passe-t-il si l'homme est remplacé par une machine pour dérouter l'interrogateur ? Désormais, la machine doit non seulement simuler le comportement d'un être humain, mais également la capacité de simulation elle-même de celui-ci. L'opération de simuler de l'esprit est alors à son tour simulée par la machine elle-même. Ainsi, la simulation de la faculté de simulation de l'esprit dote la machine d'un esprit : parce qu'elle est en mesure de simuler comme l'esprit, alors il est légitime de soutenir non seulement qu'elle pense, mais en outre, que l'idée d'opération s'affranchit à son tour de l'esprit en étant partagée avec les machines¹⁵⁷². La machine « pense » non pas au sens où elle *interprète*¹⁵⁷³ les questions de l'interrogateur, mais au sens où elle *opère* un traitement des questions pour produire des réponses. Selon Pierre Lévy, alors que l'interprétation part d'un donné dont on ne peut en déduire le terme, l'opération, quant à elle, part d'un donné fini pour aboutir à un autre donné fini, selon des règles de combinatoire prédéfinies. Le caractère fini de l'opération s'oppose à celui indéfini de l'interprétation. La raison de cette distinction, selon Lévy, se trouve dans le privilège qu'accorde l'opération à l'action au détriment de la signification. Il précise, « non que toute signification ait disparu », mais « c'est la signification comme *problème* qui tend à disparaître au profit des dilemmes de l'action »¹⁵⁷⁴. Autrement dit, il ne s'agit pas de penser la relation entre l'opération et la signification sur le mode de

¹⁵⁷² Jean-Pierre Dupuy écrira à cet égard : « La révolution copernicienne introduite par la "science de l'esprit" aura réalisé une *déconstruction* de la métaphysique de la subjectivité qui va beaucoup plus loin que la démarche philosophique qui s'est donné ce nom. » (J.-P. DUPUY, *Aux origines des sciences cognitives*, op. cit., p. 33).

¹⁵⁷³ Il va de soi que nous faisons tacitement référence à la critique de John Searle contre ce qu'il nomme l'« Intelligence Artificielle forte » dans son article de 1980 *Esprits, Cerveaux et Programmes* (J. R. SEARLE, « Esprits, cerveaux et programmes », É. Duyckaerts (trad.), *Quaderni*, vol. 1, n° 1, 1987, p. 65-96). Celui-ci développe l'argument désormais célèbre de « la chambre chinoise ». Son objectif est de démontrer que l'ordinateur, quand bien même, il passerait le test de Turing, ne pense pas, dans la mesure où il n'a pas accès aux contenus sémantiques. L'argument est le suivant : supposons que Searle soit enfermé dans une pièce et qu'on lui donne une liasse d'écriture chinoise, dont il ne connaît de la langue strictement rien. Cette liasse est alors comparable à des « gribouillis dépourvus de sens ». Supposons en outre qu'on lui donne un second paquet d'inscriptions chinoises, en même temps qu'un ensemble de règles pour corrélér l'une à l'autre. Celles-ci, à la manière des instructions de la machine de Turing, c'est-à-dire d'un programme, lui permettent de répondre aux symboles qu'il reçoit. Searle n'a alors qu'à faire correspondre les symboles reçus en entrée avec symboles du livret pour produire en sortie de nouveaux symboles. Ainsi, il produit des réponses en ne faisant que manipuler des symboles formels ininterprétés. Selon lui, « pour ce qui est du chinois, je me comporte simplement comme un ordinateur, j'exécute des opérations d'ordinateur ("*computational*") sur des éléments formels spécifiés. Je ne suis qu'une instantiation du programme de l'ordinateur » (*Ibid.*, p. 68). Pour une présentation des critiques du Test de Turing, on se reportera au chapitre « Turing : symboles et fonction » dans M. TRICLOT, *Le moment cybernétique*, op. cit., p. 129-169.

¹⁵⁷⁴ P. LEVY, *La machine univers. Création, cognition et culture informatique*, Paris, La Découverte, 1987, p. 67.

l'exclusion. Au contraire, il y a « un substrat opératoire à chaque étape de la tradition interprétative, et des halos de significations nimbent toujours les chaînes opératoires »¹⁵⁷⁵. Par conséquent, le travail de modélisation des sciences cognitives a pour effet d'abstraire l'opération de l'esprit, et partant de la penser sans référence nécessaire à celui-ci. Plus encore, l'opération dégagée de l'esprit d'un sujet peut désormais être mise en œuvre par les machines. Celles-ci, qu'elles soient mécaniques, analogiques ou digitales, opèrent au sens où elles effectuent des opérations logico-mathématiques, fondées sur des symboles formels et des règles de combinatoire tout aussi formelles qu'elles concrétisent ou élaborent.

La seconde raison, qui recoupe en partie la précédente, réside selon Mersch dans le développement de l'automatisation des opérations des technologies modernes, notamment grâce aux travaux hérités de la cybernétique¹⁵⁷⁶. Les opérations peuvent non seulement être modélisées, mais en outre être concrétisées dans des machines. L'homme en tant que sujet pensant n'est pas le seul à opérer, puisque les opérations peuvent également être effectuées par des objets techniques. Ceux-ci sont, selon la

¹⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 68.

¹⁵⁷⁶ Bien que le terme remonte officiellement à l'été 1947 lors des *Conférences de Macy* et thématisé par Norbert Wiener, il est essentiellement popularisé en 1948 avec l'ouvrage *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine* du même auteur (N. WIENER, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine (1948), op. cit.*). Ce dernier définit « cybernétique » de la manière suivante : « Nous avons décidé de donner à la théorie entière de la commande et de la communication, aussi bien chez l'animal que dans la machine, le nom de *cybernétique*, formé à partir du grec κυβερνήτης ou *pilote*. En choisissant ce terme, nous voulons reconnaître que le premier article significatif sur les mécanismes de rétroaction est un article sur les gouvernails, publié par Clark Maxwell en 1868, et que le gouvernail provient d'une corruption latine de κυβερνήτης. Nous souhaitons rappeler que les appareils de pilotage de navire sont l'une des formes les plus anciens et les plus perfectionnées de mécanisme de rétroaction. » (*Ibid.*, p. 70-71). Quelques années plus tard, dans son ouvrage de vulgarisation *The Human use of Human Beings. Cybernetics and Society* paru en 1950, puis modifié en 1954, il précisera : « Par ailleurs, j'ai trouvé par la suite que ce mot avait été déjà employé par Ampère en référence à la science politique, et qu'il avait été introduit dans un autre contexte par un savant polonais, cet emploi dans les deux cas, datant des premières années du XIX^e siècle. » (N. WIENER, *Cybernétique et société, op. cit.*, p. 47). Mathieu Triclot, dans son ouvrage qu'on ne saurait que trop conseiller de lire sur cette question, écrira : « Le terme cybernétique est introduit en 1947, au moment de la rédaction de l'ouvrage éponyme, par Norbert Wiener. Mais ses concepts s'enracinent dans les recherches menées pendant la guerre. Quelques mois à peine après la création du NDRC, l'organisme chargé de la mobilisation des sciences américaines, Wiener se lance à partir de septembre 1940 dans la construction d'un canon automatisé de défense anti-aérienne. Ce projet, qui durera trois ans, constitue la véritable matrice de la cybernétique. Wiener, secondé par Bigelow, y introduit une conception unifiée, sous un cadre statistique, des problématiques de la communication et du contrôle par rétroaction. Information et *feedback* reçoivent une définition scientifique et apparaissent comme deux termes clés pour caractériser l'évolution du milieu technique américain » (M. TRICLOT, *Le moment cybernétique, op. cit.*, p. 13). Outre l'ouvrage d'épistémologie historique de Triclot, on pourra, pour une approche critique de la cybernétique, se reporter notamment vers C. LAFONTAINE, *L'Empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Le Seuil, 2004 ; P. BRETON, *L'utopie de la communication, op. cit.*

formule de Gérard Chazal, *comme* des « miroirs », au sens où « l'homme modèle les outils à son image et cette image peut donc étendre sa force explicative à l'homme lui-même »¹⁵⁷⁷. Les objets techniques ne sont donc pas des « miroirs », mais ils fonctionnent *comme* des miroirs. Il s'agit donc pour Chazal de penser les objets techniques selon une approche analogique¹⁵⁷⁸, au sens où ceux-ci ne s'abordent pas immédiatement, mais par la médiation de l'analogie¹⁵⁷⁹. Penser alors l'objet technique de manière *analogique* implique d'entendre l'acte analogie comme « la mise en relation de deux opérations »¹⁵⁸⁰ selon la définition qu'en propose Simondon. Ce dernier précise que « la pensée analogique est celle qui relève des identités de rapports, non des rapports d'identité »¹⁵⁸¹. Plus encore, « ces identités de rapports sont des identités de rapports opératoires, non des identités de rapports structuraux »¹⁵⁸² comme l'est la ressemblance. Ainsi, alors que la ressemblance se caractérise par des rapports structuraux, l'analogie se caractérise au contraire par des rapports opératoires. En ce sens, soutenir que les objets techniques opèrent signifie à la fois que leurs opérations sont comme celles de l'homme dans lequel il se reconnaît, et qu'elles sont dans le même temps distinctes de celui-ci dont il s'écarte.

Or, non seulement, les objets techniques opèrent à l'image des opérations de l'esprit humain, mais en outre, les progrès techniques, notamment issus de la cybernétique tendent à troubler, c'est-à-dire à rendre à la fois indistinct et problématique, la distinction entre les opérations humaines et les opérations techniques. Les opérations ne sont plus seulement modélisées, mais en outre programmées selon la théorie de l'automate de Von Neumann, et adaptées et apprises selon la conception cybernétique qu'en propose Wiener.

¹⁵⁷⁷ G. CHAZAL, *Le miroir automate. Introduction à une philosophie de l'informatique*, Champ Vallon, Seyssel, 1995, p. 33.

¹⁵⁷⁸ « L'utilisation de la comparaison par la philosophie pour expliquer et pour comprendre ce que nous sommes, utilisation que nous voulons développer en une philosophie de l'analogie, appartient à toute une tradition. » (*Ibid.*, p. 32).

¹⁵⁷⁹ Pour une étude de l'usage de l'analogie dans la pensée technique, on se reportera vers S. A. DE BEAUNE, L. HILAIRE-PEREZ et K. VERMEIR (éd.), *L'analogie dans les techniques*, Paris, CNRS Éditions, 2017.

¹⁵⁸⁰ G. SIMONDON, « Allagmatique », dans *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, p. 562.

¹⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 563.

¹⁵⁸² *Id.*

Ainsi si le *First Draft of a Report on the Edvac*¹⁵⁸³ de John Von Neumann de 1945 peut apparaître comme le premier texte dans lequel s’esquissent les éléments de ce trouble en exposant l’architecture de ce qu’on nommera ultérieurement et communément l’ordinateur, cependant ce sera essentiellement dans le texte de 1948 intitulé *Théorie générale et logique des automates*¹⁵⁸⁴ que le trouble trouvera sa principale origine dans la théorie dite des automates¹⁵⁸⁵. Il ne s’agit pas de soutenir que l’automate, et avec lui la notion d’automatisme, naît avec les travaux de John Von Neumann¹⁵⁸⁶. L’apport de ce

¹⁵⁸³ J. VON NEUMANN, *First Draft of a Report on the EDVAC*, Moore School of Electrical Engineering University of Pennsylvania, 1945. Il convient à cet égard de préciser que la théorie des automates de Von Neumann repose *explicitement* sur la modélisation du neurone élaborée par Warren McCulloch et Walter Pitts dans W. MCCULLOCH et W. PITTS, « A logical calculus of the ideas immanent in nervous activity », *Bulletin of Mathematical Biophysics*, n° 5, 1943, p. 115-133 (reproduit dans W. MCCULLOCH, *Embodiments of Mind*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1965, p. 19-39). Le “neurone” de McCulloch et Pitts n’est pas tant le neurone réel ou concret que le neurone modélisé, c’est-à-dire abstrait, en tant qu’il vise, en tant que modèle théorique, à rendre intelligible le fonctionnement du neurone matériel (sur ce point, on lira sa mise au point rétrospective sur l’éventuelle confusion apparue dans l’article de 1943 : « les neurones postulés, malgré leur excessive simplification, sont néanmoins les neurones physiques, aussi vrai que les atomes du chimiste sont les atomes physiques » (W. MCCULLOCH, « What’s in the Brain That Ink May Character ? », dans *Embodiments of Mind*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1965, p. 393). A partir des observations du fonctionnement du neurone biologique, ceux-ci élaborent un modèle de neurone qui, à la manière de la machine de Turing, calcule de manière binaire (0 et 1) des entrées (*inputs*) et une sortie (*output*), c’est-à-dire un opérateur qui transforme ou non des entrées en sortie. Un neurone est alors soumis à des entrées excitatrices ou inhibitrices : si, au moins une entrée inhibitrice est à 1, alors la sortie est à 0, c’est-à-dire que le neurone ne laisse pas passer l’entrée ; sinon, dans le cas inverse, on additionne les entrées excitatrices ; si la somme est supérieure ou égale à la valeur du seuil qui règle le déclenchement du neurone, alors ce dernier est actif et la sortie est égal à 1.

¹⁵⁸⁴ J. VON NEUMANN, *Théorie générale et logique des automates*, J.-P. Auffrand (trad.), Seyssel, Champ Vallon Editions, 1996.

¹⁵⁸⁵ Comme le précise Gérard Chazal, « ce texte date de 1948, il se situe donc entre d’une part l’article célèbre de Turing de 1936 qui présente la désormais classique *machine de Turing* et celui de McCulloch et Pitts (1943), et d’autre part les développements ultérieurs et importants de la théorie des automates. » (G. CHAZAL, « La pensée et les machines. Le mécanisme algorithmique de John Von Neumann », dans J. von Neumann, *Théorie générale et logique des automates*, Seyssel, Champ Vallon Editions, 1996, p. 15). Lire également, M. TRICLOT, *Le moment cybernétique*, *op. cit.*, p. 287-316.

¹⁵⁸⁶ « Automate » est emprunté au grec *automatos* « qui se meut de lui-même », composé de *autos* « le même, de lui-même » et *matès*, appartenant à la racine du verbe *memonenai*, qui exprime la forme, la tension psychologique, passion, désir, intention. Or, ce verbe grec, tout comme le latin *memini* « avoir présent à l’esprit, se souvenir », se rattache au radical indo-européen *men-* « pensée », que l’on retrouve dans *mens* « esprit ». L’automate n’est donc pas dénué d’esprit, ce qui n’est pas sans provoquer « un certain trouble dans celui qui le regarde », trouble qui, selon Gérard Chazal, « survient lorsque la machine fonctionne comme un miroir, lorsque nous retrouvons dans le dispositif mécanique quelque chose de nous-même » (G. CHAZAL, « La pensée et les machines. Le mécanisme algorithmique de John Von Neumann », *op. cit.*, p. 22-23). Cette fonction de miroir de l’automate peut être retracée historiquement depuis *l’Illiade* de Homère jusqu’à la machine autorégulée et programmée par Von Neumann et Wiener en passant par le joueur de flûte de Vaucanson et le *Traité de l’Homme* de Descartes, dont on trouvera des éléments dans G. CHAZAL, *Philosophie de la machine : Néo-mécanisme et post-humanisme*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, 2013, chap. 1.

dernier réside d'une part, dans le fait d'avoir actualisé et redéfini la notion d'automate¹⁵⁸⁷, et d'autre part, d'avoir rendu possible théoriquement le passage de la machine mécanique à la machine programmable, et ainsi des opérations mécaniques aux opérations programmées. Traditionnellement, la machine se définit techniquement comme un objet technique qui, depuis Franz Reuleaux¹⁵⁸⁸ jusqu'à Carl Mitcham¹⁵⁸⁹ en passant par Lewis Mumford¹⁵⁹⁰ et Gilbert Simondon¹⁵⁹¹, se distingue de l'outil, de l'ustensile, de l'instrument, etc. dans la mesure où elle a comme spécificité de fonctionner de manière automatique. Cette automatisation peut porter sur l'opération de calculer, et fera alors de celle-ci une machine computationnelle, c'est-à-dire un calculeur en français ou un *computer*¹⁵⁹². Mais, son caractère innovant ne réside ni dans la mécanisation de l'opération de calculer, puisque, rappelons-le, on doit déjà à Pascal au XVII^e siècle l'invention de la première machine mécanique arithmétique, baptisée Pascaline, puis à Leibniz la multiplicatrice, ni dans l'idée de programmation. Si étymologiquement, un programme désigne ce qui est écrit (*gramma*) à l'avance (*pro-*), en

¹⁵⁸⁷ Parmi les nombreuses citations, on citera celle-ci qui ouvre le texte en question : « Les automates jouent un rôle sans cesse croissant, et désormais tout à fait considérable dans les sciences naturelles. Cette évolution se poursuit depuis plusieurs décennies. Au cours des dernières années, les automates ont commencé à envahir certains domaines des mathématiques aussi, en particulier (mais pas seulement) celui de la physique mathématique, des mathématiques appliquées. Leur rôle en mathématiques présente une analogie intéressante avec certains aspects fonctionnels de l'organisation dans la nature. Les organismes naturels sont, en général, beaucoup plus complexes et subtils, et donc bien moins finement compris, que les automates artificiels. Néanmoins, certains des constantes que nous observons dans l'organisation des uns peuvent nous être utiles dans notre façon de concevoir et d'élaborer les autres. » (J. VON NEUMANN, *Théorie générale et logique des automates*, *op. cit.*, p. 61-62).

¹⁵⁸⁸ F. REULEAUX, *Cinématique. Principes fondamentaux d'une théorie générale des machines*, A. F. Debize (trad.), Paris, Librairie F. Savy, 1877, p. 523.

¹⁵⁸⁹ C. MITCHAM, *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, Chicago ; London, The University of Chicago Press, 1994, p. 162-165.

¹⁵⁹⁰ L. MUMFORD, *Technique et civilisation*, D. Moutonier (trad.), Paris, Seuil, 1950, p. 19-22.

¹⁵⁹¹ G. SIMONDON, *L'invention dans les techniques : cours et conférences*, Paris, Seuil, 2005, p. 86-101.

¹⁵⁹² *Computation* et *computer*, datés respectivement du XV^e et XVI^e siècle, sont empruntés au latin *computatio* « calcul », et *computare* « calculer », ont trait à la mesure, à l'évaluation du temps, à l'instar de *comput* qui désigne en religion l'ensemble des calculs visant à l'établissement de calendrier des fêtes mobiles et, par extension, l'ensemble des règles permettant de déterminer une date. Le mot anglais *computer* daté du XVII^e est issu de *to compute* « calculer », lui-même issu du français *computer*. Ce nom a d'abord désigné celui qui calcule (*Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, entrée « Comput », p. 828), avant de désigner au XX^e siècle une machine à calculer électronique, parfois adapté en *computeur*, c'est-à-dire en ordinateur. Ce dernier, daté du XV^e siècle, est emprunté au latin *ordinator*, formé sur le supin *ordinatum* de *ordinare* « ordonner », et qui désigne celui qui met en ordre : l'*ordinator* est celui qui procède à une ordination, c'est-à-dire principalement de donner le sacrement de l'ordre. Or, le XX^e siècle a vu l'apparition d'un homonyme *ordinateur* dans le domaine de l'informatique, où le mot a été formé d'après le sens initial du latin « mettre en ordre », suite à la demande de I. B. M. France en 1954, pour remplacer l'anglicisme *computer*, qui privilégie l'idée de calcul.

informatique, il est une suite ordonnée d'instructions, commandant le déroulement une série d'opérations en vue d'une fin clairement définie. Cette conception informatique du programme trouve sa principale origine dans les travaux de Charles Babbage et Ada Lovelace sur la machine à calculer, programmée grâce à l'incorporation de cartes du métier Jacquard donnant les instructions ainsi que les données à traiter. Or, comme le remarque Chazal, parce que « la programmation suppose un stockage des instructions puis leur déroulement indépendamment de l'utilisateur », alors il faudra d'une part « doter la machine d'une mémoire dans laquelle ces instructions seront stockées », d'autre part un support matériel à cette mémoire, et enfin « un code dans lequel s'inscrivent ces instructions »¹⁵⁹³. Les opérations seront dites programmées si d'une part elles sont stockées dans une mémoire, et si d'autre part, leur déroulement s'effectue indépendamment de l'homme, en sorte que le temps des opérations programmées n'est pas celui de l'opérateur humain.

L'automate de Von Neumann satisfait alors cette triple exigence, ce qui d'une part favorise l'idée selon laquelle les opérations peuvent être effectuées par des objets techniques, et d'autre part, trouble la distinction entre les opérations humaines et les opérations techniques. En effet, non seulement les opérations sont programmées comme dans le cadre des machines mécaniques, mais en outre, parce que le programme est mémorisé, c'est-à-dire stocké dans une mémoire¹⁵⁹⁴ interne à la machine, alors cette dernière peut opérer sans avoir recours à la mémoire humaine : le temps des opérations de la machine n'est plus celui des opérations de l'esprit humain. Désormais, la machine opère anachroniquement sans que la présence humaine soit requise, de manière relativement autonome, *a contrario* des machines mécaniques qui fonctionnaient synchroniquement selon la temporalité humaine, qui commandaient alors pas à pas les opérations. En outre, dans la mesure où les machines ont évolué de mécanismes fondés sur des cames, leviers et autres ressorts à des tubes électroniques, transistors, puis enfin circuits intégrés, les performances de la machine ont considérablement augmenté. Certes, le support matériel de la machine demeure inerte et non vivant comme l'est le

¹⁵⁹³ G. CHAZAL, « La pensée et les machines. Le mécanisme algorithmique de John Von Neumann », *op. cit.*, p. 27-28.

¹⁵⁹⁴ Sans entrer ici dans l'analyse de la pertinence de l'attribution du terme « mémoire » aux machines, et aux objets artificiels par extension, dont la littérature depuis Platon jusqu'à celle actuelle, philosophique et non-philosophique, nous nous limiterons seulement à suivre la remarque de Gérard Chazal à ce sujet : « Le terme de mémoire appliqué à une machine ne va pas sans question. On peut déjà débusquer dans ce qui pourrait bien n'être qu'une métaphore une première projection de notre esprit dans l'artefact. Notons que c'est d'ailleurs avec l'informatique que s'installe cet usage du mot, même si le tambour à cames ou le carton perforé en ont déjà la fonction » (*Ibid.*, p. 28).

cerveau humain, laissant la mémoire de la machine statique et non dynamique. Mais parce que les progrès matériels tendent progressivement à estomper ces mêmes différences, alors cela favorise les rapprochements entre les opérations de la machine et celles de l'être humain, voire légitime les spéculations et autres fantasmes transhumanistes de confusion entre elles, ou de confusion de l'une sur l'autre¹⁵⁹⁵. Enfin, avec Von Neumann est reconnue l'importance du code. Dans les machines à calculer mécaniques précédentes, comme le signale Chazal, « le contenu est si fortement immanent au mécanisme qu'il n'apparaît pas au travers du symbolisme », ou encore, dans les machines arithmétiques, « il se contente de se couler dans un code qui nous appartient, le code décimal pour les nombres »¹⁵⁹⁶. Désormais avec l'automate de Von Neumann, la représentation digitale sera privilégiée contre celle analogique, notamment parce qu'elle diminue de manière incomparable le « bruit aléatoire »¹⁵⁹⁷ tributaire du support matériel. Or, en privilégiant le code numérique sur celui analogique, l'automate peut désormais « manipuler toutes sortes de symboles »¹⁵⁹⁸. Les innovations de Von Neumann conduisent alors à la conception d'une machine dite universelle, au sens où les opérations sont indépendantes des finalités. Alors que traditionnellement, la machine avait sa finalité figée dans sa structure en sorte que la structure d'une voiture, par exemple, était conditionnée par sa finalité, à savoir celle de conduire des passagers. Désormais, « avec l'ordinateur apparaît une machine qui n'est pas destinée à un usage parfaitement déterminé »¹⁵⁹⁹, en sorte que cela renforce l'analogie avec l'esprit humain : « comme l'homme, la machine peut se livrer à des travaux variés faisant appel à des facultés mentales diverses »¹⁶⁰⁰.

Cette analogie se trouve également soutenue et complétée notamment par Norbert Wiener qui, et avec d'autres depuis les Conférences de Macy de 1942, avait été « sensible à l'unité essentielle de

¹⁵⁹⁵ Sur les projets transhumanistes, on se reportera, parmi la littérature désormais abondante, sur les travaux désormais classiques et critiques de Jean-Michel Besnier comme J.-M. BESNIER, *Demain les posthumains*, *op. cit.* ou encore J.-M. BESNIER, *L'Homme simplifié*, *op. cit.*

¹⁵⁹⁶ G. CHAZAL, « La pensée et les machines. Le mécanisme algorithmique de John Von Neumann », *op. cit.*, p. 29-30.

¹⁵⁹⁷ « Il est clair qu'il s'agit là d'un milieu tout à fait différent, du point de vue de la réduction du "bruit aléatoire", de celui des processus physiques. C'est ici, et non dans sa fiabilité absolue mais sans intérêt pratique, que réside l'importance de la procédure digitale » (J. VON NEUMANN, *Théorie générale et logique des automates*, *op. cit.*, p. 73).

¹⁵⁹⁸ G. CHAZAL, « La pensée et les machines. Le mécanisme algorithmique de John Von Neumann », *op. cit.*, p. 30.

¹⁵⁹⁹ *Id.*

¹⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 31.

l'ensemble de problèmes centrés sur la communication, la commande, la mécanique statistique, tant dans la machine que le tissu vivant »¹⁶⁰¹. Autrement dit, les opérations du vivant et celles de la machine convergent vers une unité, à savoir la communication d'informations, en sorte que « quand je donne un ordre à une machine, la situation ne diffère pas fondamentalement de celle qui se présente quand je donne un ordre à une personne »¹⁶⁰². La raison s'avère selon lui, que dans les deux cas, il s'agit de contrôler et de réguler l'information selon le paradigme cybernétique¹⁶⁰³. La machine et l'homme, et par extension tout vivant, procèdent selon des « cycles d'opérations »¹⁶⁰⁴ ou des « chaînes d'opérations »¹⁶⁰⁵ dans le traitement de l'information. Mais à la différence de l'automate de Von Neumann dont le traitement se veut linéaire, voire parallèle à la suite des travaux du réseau de neurones formels de McCulloch et Pitts, Wiener propose d'ajouter le mécanisme de rétroaction (*feedback*) par lequel la machine peut se réguler. Les opérations ne sont plus seulement programmées, mais aussi adaptées en fonction du mécanisme de rétroaction. Celui-ci désigne « la commande d'un système au moyen de la réintroduction (...) des résultats de son action »¹⁶⁰⁶. Autrement dit, la rétroaction est le mécanisme par lequel ce qui produit l'action est informé s'il a ou non atteint le but fixé. Les boucles de rétroaction sont communément partagées par les machines et les êtres vivants. Afin qu'une action efficace sur le monde ait lieu, « il est non seulement essentiel de posséder de bons effecteurs, mais aussi que leur performance soit correctement rapportée au système nerveux central, et les mesures de ces retours correctement combinées avec les autres informations provenant des autres organes sensoriels, afin d'aboutir à un résultat adéquatement proportionné pour les effecteurs »¹⁶⁰⁷. En ce sens, le mécanisme d'homéostasie par lequel un vivant s'adapte à son environnement est lui aussi un mécanisme de rétroaction, en sorte que « notre économie interne contient vraisemblablement un ensemble de thermostats, de commandes automatiques de concentration en ions hydrogène, et

¹⁶⁰¹ N. WIENER, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine (1948)*, op. cit., p. 70.

¹⁶⁰² N. WIENER, *Cybernétique et société*, op. cit., p. 48.

¹⁶⁰³ « Le but de la cybernétique est de développer un langage et des techniques qui nous permettent effectivement de nous attaquer au problème de la régulation des communications en général, et aussi de trouver le répertoire convenable d'idées et de techniques pour classer leurs manifestations particulières selon certains concepts. » (*Ibid.*, p. 49).

¹⁶⁰⁴ N. WIENER, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine (1948)*, op. cit., p. 87.

¹⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 142.

¹⁶⁰⁶ N. WIENER, *Cybernétique et société*, op. cit., p. 91.

¹⁶⁰⁷ N. WIENER, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine (1948)*, op. cit., p. 190.

régulateurs et autres, qui conviendrait à une grande usine chimique »¹⁶⁰⁸. Wiener distingue les rétroactions « simples » par lesquelles une machine peut se régler et s'adapter à son environnement, comme saisir un objet ou atteindre une position, des rétroactions « plus subtiles »¹⁶⁰⁹ qui sont capables de « modifier la méthode générale et le modèle de celle-ci », et partant de rendre possible l'apprentissage¹⁶¹⁰. Grâce au mécanisme de rétroaction, les machines comme les vivants peuvent apprendre¹⁶¹¹, à l'instar de la mangouste qui apprend de son combat contre le cobra qu'elle finit par le tuer¹⁶¹². La machine à calculer apprend dans la mesure où elle est pourvue d'une mémoire¹⁶¹³ qui conserve les opérations, et qui, grâce aux boucles de rétroactions, peut modifier ces mêmes opérations en vue de réussir l'objectif programmé en s'adaptant aux contraintes rencontrées¹⁶¹⁴. Les opérations s'apprennent grâce à la mémoire et au mécanisme de feedback faisant encore s'estomper les limites entre l'apprentissage de l'homme et celui de la machine. Wiener trouve alors dans la machine à jouer aux échecs un exemple pour rejouer concrètement le « jeu de l'imitation » de Turing¹⁶¹⁵. A la

¹⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 216.

¹⁶⁰⁹ N. WIENER, *Cybernétique et société*, *op. cit.*, p. 89.

¹⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 92.

¹⁶¹¹ Wiener interprète le travail du physiologue russe Ivan Pavlov sur le conditionnement des réflexes l'articulation entre les philosophes empiristes (Locke, Hume) et ses propres travaux : « le pas qui mène de ces idées statiques [selon l'acceptation empiriste] au point de vue plus dynamique d'aujourd'hui, tel que le travail de Pavlov en fournit l'exemple, est parfaitement évident. » (N. WIENER, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine* (1948), *op. cit.*, p. 235).

¹⁶¹² « En d'autres termes, le mode d'action du serpent est réduit à des coups simples, chacun porté pour lui-même, tandis que celui de la mangouste implique un segment appréciable, sinon très long, de tout le passé du combat. Dans cette mesure, elle agit comme une machine qui apprend, et la mortelle dangerosité de son attaque dépend d'un système nerveux bien plus hautement organisé. » (*Ibid.*, p. 305).

¹⁶¹³ Elle « renferme également le contenu des mécanismes de conservation, jamais complètement effacé au cours d'une utilisation. » (*Ibid.*, p. 240).

¹⁶¹⁴ Wiener n'entend toutefois soutenir que l'apprentissage des vivants, et plus encore des hommes soit identique à celui des machines. Ainsi, d'une part, il propose dans le cas des vivants de distinguer apprentissage phylogénétique et apprentissage ontogénétique : « Chez l'homme, et dans une moindre mesure les autres mammifères, l'apprentissage ontogénétique et l'adaptabilité individuelles culminent » (*Ibid.*, p. 298). D'autre part, l'apprentissage de la machine, *a contrario* de celui des êtres humains, s'effectue par retour d'expérience dénué de toute signification ou valeur : « Si l'on programme une machine pour gagner la guerre, il faut être bien certain de ce que l'on entend par gagner. Une machine qui apprend doit être programmée par l'expérience » (*Ibid.*, p. 309).

¹⁶¹⁵ « Imaginez-vous en train de jouer contre une telle machine. Pour rendre équitable la situation, supposons que vous jouiez par correspondance sans savoir qu'il s'agit d'une machine et sans les préjugés qu'entraînerait une telle information » (N. WIENER, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine* (1948), *op. cit.*, p. 301).

différence de la machine de Turing, celle-ci est désormais capable d'apprendre de ses retours ainsi que de ceux de son adversaire, en sorte qu'« une telle machine n'aurait plus un style aussi rigide, et les astuces qui arrivaient à la piéger finiront par échouer »¹⁶¹⁶. La machine se voit désormais attribuer un « style », compris comme manière de jouer selon un programme¹⁶¹⁷, fondée sur une mémoire accumulée et corrigée continuellement.

Par conséquent, le champ d'application du terme « opération » s'étend au-delà des strictes limites du sujet. Alors que l'action se rapporte nécessairement à un sujet, l'opération concerne également les objets, et plus précisément les objets techniques comme les machines et les automates. Comme le résume Mersch, « l'opérateur devient synonyme d'une pratique sans sujet, c'est-à-dire d'une action propre à ces "actants" (Latour) qu'on concevra dorénavant comme des objets technologiques agissant de manière autonome »¹⁶¹⁸. L'opération n'est pas une activité propre à un esprit humain, puisqu'elle concerne des êtres dénués d'esprit. Mersch se réfère aux travaux de Bruno Latour qui entend « élargir la gamme des acteurs »¹⁶¹⁹, notamment en soutenant que « toute chose qui vient modifier une situation donnée en y introduisant une différence devient un acteur – ou, si elle n'a pas encore reçu de figuration, un actant »¹⁶²⁰. Bruno Latour ne réserve donc pas l'action aux seuls êtres dotés d'intentionnalité, puisqu'il étend son champ définitionnel à tout être qui introduit une différence dans une situation. En d'autres termes, il n'y a donc plus de spécificité de l'action humaine, puisque tout être qui modifie une situation se voit désormais attribué le rôle d'acteur, ou d'actant¹⁶²¹. Les objets agissent en intervenant selon diverses modalités dans l'action humaine en opérant des différences : « outre le fait de "déterminer" et de servir d'"arrière-fond de l'action humaine", les choses peuvent autoriser, rendre possible, encourager, mettre à portée, permettre, suggérer, influencer, faire obstacle, interdire, et ainsi de suite »¹⁶²². Les objets se voient ainsi dotés d'une *agency*¹⁶²³ distinct du simple

¹⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 302.

¹⁶¹⁷ Pour une autre acception du terme « style », on se reportera aux analyses critiques de M. MACE, *Styles. Critique de nos formes de vie*, Paris, Gallimard, 2016.

¹⁶¹⁸ D. MERSCH, *Théorie des médias, op. cit.*, p. 234.

¹⁶¹⁹ B. LATOUR, *Changer de société. Refaire de la sociologie*, N. Guilhot (trad.), Paris, La Découverte, 2006, p. 93.

¹⁶²⁰ *Ibid.*, p. 103.

¹⁶²¹ Il parlera également de « participant » : dès lors qu'une différence s'introduit dans le déroulement de l'action d'un agent, alors « ces dispositifs sont par conséquent, selon notre définition, des acteurs ou, plus précisément, des *participants* au déroulement de l'action en attente d'une figuration » (*Id.*).

¹⁶²² *Ibid.*, p. 103-104. Pour une approche anthropologique de la place des objets dans l'action humaine, on se

évènement qui arrive et de l'action qui se réfère à un sujet humain intentionnel. L'agentivité est ainsi attribuée à une multitude d'agents non-humains, comme le révèlent plusieurs travaux contemporains en anthropologie¹⁶²⁴.

Cependant, cette agentivité n'est pas l'opérativité dans la mesure où elle étend le champ définitionnel de l'action à des sujets non-humains, dès lors que ceux-ci sont des actants s'ils modifient une situation. Or, l'opération n'est pas une extension de l'action pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, si selon Ricœur, l'action, à la différence du projet ou de l'intention n'est pleinement qu'au présent, l'opération se pense en dehors de toute temporalité, et ne peut donc être ni pleine ni

reportera à B. CONEIN, N. DODIER et L. THEVENOT, *Les objets dans l'action. De la maison au laboratoire*, op. cit.. Pour le cas plus spécifique des objets techniques, on lira avec profit les désormais classiques L. A. SUCHMAN, *Human-Machine Reconfigurations. Plans and Situated Actions*, op. cit. ; E. HUTCHINS, *Cognition in the Wild*, op. cit. Pour une étude plus générale de la place des objets dans la culture humaine, les travaux de J.-P. WARNIER, *Construire la culture matérielle*, op. cit. ; M.-P. JULIEN et C. ROSSELIN, *La culture matérielle*, op. cit.

¹⁶²³ Le mot « *agency* » est considéré par Etienne Balibar et Sandra Laugier comme un « intraduisible » dans l'article qui lui est consacré dans le *Vocabulaire européen des philosophies* dans la mesure où « il est impossible de lui faire correspondre un seul et même terme dans les traductions françaises des textes où il figure » E. BALIBAR et S. LAUGIER, « Agency », dans B. Cassin (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies - Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil / Le Robert, 2004, p. 27). Parmi l'ensemble des traductions, nous retiendrons faute de mieux celle d'*agentivité*, désormais d'usage. A cet égard, nous suivons les remarques de Maurice Bloch qui introduit la traduction française du texte d'Alfred Gell *Art and Agency. An anthropological theory* qui signale également que « le mot *agency* étant intraduisible en français, c'est "agentivité" qui a été retenu dans la présente traduction, malgré sa bizarrerie – mais un tel choix laisse au lecteur le soin de décider que Gell voulait dire » (M. BLOCH, « Une nouvelle théorie de l'art », dans A. Gell, *L'art et ses agents, une théorie anthropologique*, Paris, Les Presses du réel, 2019, p. VII). Sans revenir sur l'histoire de ce terme (sur ce point notamment M. SCHLOSSER, « Agency », dans E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2019, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019), on retiendra la remarque définitionnelle de ces mêmes auteurs : « *Agency*, dans ses usages contemporains, est ainsi le point où s'effacent les dualismes action/passion, agent/patient, mais aussi où se définit de façon nouvelle le sujet/agent » (E. BALIBAR et S. LAUGIER, « Agency », op. cit., p. 26p.26).

¹⁶²⁴ Sur l'usage de *agency* aux non-humains, on se reportera notamment aux travaux désormais classiques de P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Folio, 2015 ; E. V. de CASTRO, *Métaphysiques cannibales*, O. Bonilla (trad.), Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2009 ; E. KOHN, *Comment pensent les forêts*, op. cit.. Nous laissons de côté la problématique proprement anthropologique de savoir si l'agentivité est ontologique ou contextuelle comme le remarque Michel de Fornel : « Deux orientations s'opposent pour en rendre compte, l'une considérant qu'une telle agentivité est stable et s'inscrit dans un registre ontologique (animiste ou perspectiviste), l'autre au contraire qu'elle est instable et contextuelle : les animaux, les plantes ou les artefacts ne sont conçus comme des personnes que dans le cadre de rituels ou d'activités spécifiques de nature relationnelle » M. de FORNEL, « Pour une approche contextuelle et dynamique de l'agentivité », *Ateliers d'anthropologie. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*, n° 39, LESC (Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative), 20 décembre 2013 (en ligne : <https://journals.openedition.org/ateliers/9505#bodyftn1>).

vide. Alors que « l'indice temporel de l'action est le présent qui sans cesse se renouvelle »¹⁶²⁵, l'opération est dénuée de toute temporalité. L'opération ne s'effectue ni au présent ni à quelque autre temps, dans la mesure où il n'y a pas de temporalité de l'opération, puisqu'il n'y a pas d'intention préalable. En ce sens, alors que l'action requiert nécessairement une intention¹⁶²⁶ qui lui confère une temporalité, cette intention est quant à elle absente de la définition de l'opération. De plus, si « la "réalisation" – c'est-à-dire le passage de la possibilité du projet à la réalité de l'action – rentre dans la catégorie des "remplissements" »¹⁶²⁷, alors l'opération ne se « remplit » pas, au sens où il n'y a pas lieu de distinguer une opération réalisée d'une opération en attente de réalisation. Parce que l'opération n'est pas conditionnée par l'intention, alors elle ne peut être ni vide ni pleine.

En outre, l'action requiert un corps pour agir sur le monde¹⁶²⁸. L'intentionnalité n'est pas restreinte à la seule pensée, mais est élargie à l'existence corporelle elle-même¹⁶²⁹. Ce n'est qu'à cette condition que l'action corporelle est aussi une action intentionnelle mais qui, à la différence de la seule pensée intentionnelle, exerce une force sur le monde. La force de l'action est alors celle d'un corps, pas seulement en tant que corps-objet, mais bien en tant que corps-sujet qui produit un changement dans le monde par le mouvement même de ce corps¹⁶³⁰. Or, l'opération n'implique pas nécessairement de corps. Non pas que le corps ne puisse pas opérer, mais que la définition de l'opération ne requiert pas

¹⁶²⁵ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté - tome I. Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 258.

¹⁶²⁶ « La seule chose que je puisse dire de l'action, ce n'est point sa présence effectuée, mais son rapport à l'intention vide qu'elle remplit à mesure ou après délai » (*Ibid.*, p. 258-259). En référence explicite, Ricoeur écrira un peu plus loin : « il fallait comprendre que l'agir est une dimension originale du Cogito, une "conscience de..." au sens husserlien » (*Ibid.*, p. 263).

¹⁶²⁷ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté - tome I. Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 259.

¹⁶²⁸ « Ce qui distingue la réalisation d'un projet et le remplissement d'une intention par une intuition, c'est que cette réalisation est mon œuvre, elle est une opération corporelle qui joint le réel à la pensée » (*Id.*). Bien que Ricoeur emploie le terme « opération » pour caractériser l'usage du corps comme nécessaire à la réalisation de l'action, il manque cependant de le définir, et ce notamment parce qu'il considère le corps dans l'action comme un moyen qui s'efface dans l'action elle-même : « Quand j'agis, je ne m'occupe pas de mon corps. Je dirai plutôt que l'action "traverse" le corps » (*Ibid.*, p. 264). Ainsi, « le corps est non l'objet de l'agir mais son organe » (*Ibid.*, p. 267).

¹⁶²⁹ Non sans une certaine poésie, Ricoeur écrit ainsi : « le penser est une lumière, l'agir est une force. (...) La pensée intégrale qui enveloppe l'existence corporelle, est non seulement lumière mais force » (P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté - tome I. Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 260-261).

¹⁶³⁰ « La force volontaire n'est aucunement une représentation ; elle est la production d'un changement dans le monde "à travers" la motion du corps propre, sans que je me représente le mouvement comme objet de perception » (*Ibid.*, p. 262).

le corps lui-même, comme nous avons pu le démontrer plus haut : opérer peut s'effectuer sans corps comme le font les facultés de l'esprit ou les mouvements automatiques des machines.

Enfin, là où « l'action est une forme d'ensemble qui a un sens global, qui peut être obtenue par des mouvements différents, c'est-à-dire à partir de postures initiales différentes et par une configuration variable de mouvements élémentaires »¹⁶³¹, l'opération est par contraste une forme qui se décompose analytiquement en sous-opérations, elles-mêmes décomposables et recomposables à leur tour en de nouvelles opérations. En ce sens, l'opération s'apparente au mouvement du corps, si par définition « le mouvement est issu de la décomposition d'une forme motrice par un observateur externe qui considère le corps comme un objet »¹⁶³². Reste que le mouvement n'est qu'un cas particulier d'opération. Ce n'est donc pas tant le mouvement que sa forme qui constitue l'opération. Autrement dit, l'opération désigne moins le mouvement que la forme motrice. L'opération est une forme, dont la forme motrice du mouvement n'en est qu'une modalité. Par conséquent, l'opération est la forme opératoire en tant qu'elle est la forme qui fait agir. Elle n'est ni l'agir, puisqu'elle est dénuée d'un sens global, ni le mouvoir, puisque celui-ci n'en est qu'une forme particulière. Ni action, ni mouvement, mais ce qui rend possible l'un et l'autre, sans être l'un et l'autre. L'opération est donc une forme qui fait faire ou fait être, mais qui a ceci de spécifique d'être décomposable en sous-opérations qui peuvent être recomposées en de nouvelles opérations.

Par conséquent, l'opération n'est pas une extension de l'action. Opérer n'est pas agir, mais ce qui fait agir, non pas au sens de ce qui donne un sens intentionnel, mais ce qui rend possible l'agir lui-même. L'action présuppose et requiert l'opération, mais ne s'y réduit pas, en sorte que cette dernière est la condition nécessaire mais insuffisante à la première. Sous ces conditions, l'agentivité révélée précédemment ne renvoie qu'à des actants, c'est-à-dire n'est relative qu'à des êtres particuliers compris comme agissant, alors que l'opération s'étend à l'être en général. Quelle soit de nature logique ou technique, programmée ou apprise, l'opération est d'abord une affaire ontologique. L'opération ne concerne pas seulement les opérations de l'esprit ou celles des non-humains, à l'instar des machines, mais de l'être lui-même. L'être est affaire d'opération, au sens où on ne saurait penser l'être sans l'opération qui le fait être. Il ne s'agit pas de penser l'être puis l'opération en considérant cette dernière comme un attribut de celui-ci, mais au contraire de penser à l'inverse que l'opération est

¹⁶³¹ *Ibid.*, p. 263.

¹⁶³² *Id.*

constitutive de l'être lui-même. Ce n'est pas l'opération *de* l'être, mais l'être en tant qu'opération, au sens où il ne saurait exister d'être avant l'opération elle-même. Ce faisant, l'opération ne s'approche pas directement, mais indirectement, par les *effets* qu'elle produit sur l'être. L'être n'est pas ni l'objet de l'opération car cela signifierait qu'il soit distinct de l'opération, ni le sujet de l'opération, car cela signifierait que l'être précède l'opération. Sous ces conditions, l'expression « opération de l'être » ne signifie rien d'autre que l'être est opération, et qu'on ne saurait le penser en dehors de celle-ci.

Or, si l'opération ne se manifeste que par ses *effets*, ceux-ci ne concerneront que ce que Simondon nomme la structure. Parce que cette dernière est « le résultat d'une construction »¹⁶³³, alors elle est l'*effet* de l'opération dont elle procède. Ainsi, s'il y a structure, alors il y a nécessairement opération préalable, et inversement, s'il y a opération, il y a nécessairement une structure sur laquelle elle va opérer. En ce sens, à suivre Gilbert Simondon, l'opération se pense relativement à la structure qui en est son complément, et inversement¹⁶³⁴. Si « l'opération est ce qui fait apparaître une structure ou qui modifie une structure »¹⁶³⁵, alors d'une part, il ne saurait exister d'opération en soi, puisque cette dernière n'a pour fonction que de faire apparaître ou modifier une structure ; et d'autre part, inversement, il ne saurait exister de structure en soi, puisque celle-ci n'existe qu'à la condition d'apparaître ou d'avoir été modifiée par une opération. Par conséquent, « l'opération est le complément ontologique de la structure et la structure est le complément ontologique de l'opération »¹⁶³⁶. Du point de vue *ontologique*, l'être peut ainsi s'appréhender selon deux versants : un versant structurel et un autre opératoire¹⁶³⁷, qui s'impliquent et se complètent mutuellement¹⁶³⁸. Or, parce que l'opération est une « conversion » ou une « transformation » d'une structure en une autre

¹⁶³³ G. SIMONDON, « Allagmatique », *op. cit.*, p. 559.

¹⁶³⁴ « Il n'est pas possible de définir une opération à part d'une structure; dès lors, le système structural sera présent dans la définition de l'opération sous sa forme la plus abstraite et la plus universelle; et définir l'opération reviendra à définir une certaine convertibilité de l'opération en structure et de la structure en opération » (*Ibid.*, p. 561).

¹⁶³⁵ *Ibid.*, p. 559.

¹⁶³⁶ *Id.*

¹⁶³⁷ Emmanuele Clarizio parle ainsi d'un « réalisme des opérations » (E. CLARIZIO, « Opération et milieu. Eléments pour une épistémologie des techniques », dans E. Clarizio, R. Poma et M. Spano (éd.), *Milieu, mi-lieu, milieux*, Paris, Editions Mimésis, 2020, p. 74.

¹⁶³⁸ « L'acte contient à la fois l'opération et la structure ; aussi, selon le versant de l'acte sur lequel l'attention se porte, elle retient l'élément opération ou l'élément structure, en laissant son complément de côté » (G. SIMONDON, « Allagmatique », *op. cit.*, p. 559). De même : « peut-être pourrions-nous essayer cependant de saisir des rencontres où le même acte est saisi à la fois comme opération et comme structure » (*Ibid.*, p. 560).

structure, alors elle est « un *metaxu* entre deux structures » tout en étant « d'une autre nature que toute structure »¹⁶³⁹. Par conséquent, l'opération n'est pas la structure, mais ce qui est *entre* deux structures, puisqu'elle a pour fonction de faire apparaître une structure ou de transformer une structure en une autre.

Penser les opérations, tel est l'objet de ce que Simondon nomme l'*allagmatique*¹⁶⁴⁰. Celle-ci devra alors définir d'une part, « le rapport d'une opération à une opération », c'est-à-dire les rapports transopérateurs, et d'autre part, « le rapport d'une opération à une structure », c'est-à-dire les conversions¹⁶⁴¹. Parce que les opérations ne sauraient être pensées sans les structures qu'elles font apparaître ou convertissent, alors l'allagmatique est le complément de la théorie des structures. « Symétrique »¹⁶⁴² à cette dernière, les deux théories sont donc dans un rapport de complémentarité. Il s'ensuit que « le devoir de l'épistémologie *allagmatique* est de déterminer la relation véritable entre la structure et l'opération dans l'être, et, partant, d'organiser le rapport rigoureux et valable entre la connaissance structurale et la connaissance opératoire d'un être, entre la science *analytique* et la science *analogique*. Alors que la première « suppose qu'un tout est réductible à la somme de ses parties ou à la combinaison de ses éléments », la seconde « suppose au contraire que le tout est primordial et s'exprime par son opération, qui est fonctionnement holique »¹⁶⁴³.

Comme il a déjà été dit plus haut, l'*analogie*, selon Simondon, est « la mise en relation de deux opérations »¹⁶⁴⁴, et partant elle établit une identité de rapports opératoires, là où la *ressemblance* établit au contraire une identité de rapports structuraux¹⁶⁴⁵. Par conséquent, penser l'opération requiert une méthode analogique. Celle-ci suppose que l'on puisse « connaître *en définissant des structures par les opérations qui les dynamisent*, au lieu de connaître *en définissant les opérations par les structures*

¹⁶³⁹ G. SIMONDON, « Allagmatique », *op. cit.*, p. 561.

¹⁶⁴⁰ « L'*allagmatique* est la théorie des opérations » (*Ibid.*, p. 559), ou encore : « Le programme de l'*allagmatique* (...) consiste à faire une théorie de l'opération » (*Ibid.*, p. 561). Le mot grec *allagma* signifie « changement » ou « échange ». Pour une présentation de la notion « allagmatique » dans l'œuvre de Simondon, ainsi que son usage comme outil sémiotique dans l'étude des objets esthétiques : J. ZDEBIK, « Allagmatic », *Semiotic Review of Books*, vol. 17, n° 2, 2007, p. 1-5.

¹⁶⁴¹ G. SIMONDON, « Allagmatique », *op. cit.*, p. 561.

¹⁶⁴² *Ibid.*, p. 559.

¹⁶⁴³ *Ibid.*, p. 565.

¹⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 562.

¹⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 563.

entre lesquelles elles s'exercent »¹⁶⁴⁶. En cela, elle suppose à son tour « une condition ontologique du rapport entre la structure et l'opération »¹⁶⁴⁷, comme cela a été exposé plus haut. Par conséquent, pour que la connaissance analogique entre les opérations de deux êtres soit établie, « il faut que la connaissance d'un être soit déjà un rapport analogique entre les opérations essentielles de cet être et les opérations de la pensée qui le connaît »¹⁶⁴⁸. Autrement dit, la connaissance analogique des opérations n'est que le transfert par la pensée des opérations d'un être à un autre être, qui elle-même repose sur l'opération de la pensée elle-même. Il n'y a donc pas de scission entre l'ordre ontologique (l'être) et l'ordre logique (l'analogie), car la pensée logique de l'opération requiert dans le même temps l'opération ontologique de la pensée. Autrement dit, la connaissance analogique des opérations ne précède pas la réalité de ces opérations, puisque celles-ci constituent cette même connaissance. Par conséquent, il suit de là que si la science analytique, qui a pour objet la structure, « suppose qu'un tout est réductible à la somme de ses parties ou à la combinaison de ses éléments », la science analogique, qui a au contraire pour objet les opérations, suppose que « le tout est primordial et s'exprime entre des opérations, c'est-à-dire des fonctionnement holiques »¹⁶⁴⁹. Il ne s'agit donc pas d'attribuer aux opérations, ainsi qu'à leur théorisation, le statut principal, voire le principe même de l'être et de sa connaissance. Penser l'être exige de « se demander *comment s'articulent le fonctionnement, c'est-à-dire le schématisme holique d'un être, et la structure, c'est-à-dire la systématique analytique du même être* »¹⁶⁵⁰. Ainsi, penser l'être requiert de penser l'articulation *entre* opération et structure. L'être est à la fois opération et structure, et il serait alors inadéquat de faire de l'un ou l'autre le seul et unique principe¹⁶⁵¹. La théorie de la connaissance de l'être implique une théorie de l'être lui-même, où le couple opération- structure permet de penser ce dernier. Ainsi penser analytiquement l'être, nécessite

¹⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 562.

¹⁶⁴⁷ *Id.*

¹⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 563.

¹⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 565.

¹⁶⁵⁰ *Id.*

¹⁶⁵¹ C'est la raison pour laquelle Simondon s'oppose explicitement et tour à tour à l'« objectivisme phénoméniste » de Kant et Comte dans la mesure où ceux-ci font de la structure le principe premier, et à l'« intuitionnisme dynamique » de Bergson qui fait au contraire de l'opération le principe premier. Dans les deux cas, ceux-ci privilégient « *de façon absolue la structure ou l'opération* » (*Ibid.*, p. 564), au lieu de reconnaître leur égale valeur, et ainsi de penser leur relation. En outre, nous nuançons et nous nous écartons en cela des propos d'Emanuele Clarizio qui semblent surinterpréter Simondon comme auteur privilégiant l'opération sur la structure : « une telle épistémologie analogique implique un déplacement du regard des structures aux opérations, le sens de la réalité étant toujours issu d'une *opération* sur elle et avec elle » (E. CLARIZIO, « Opération et milieu. Eléments pour une épistémologie des techniques », *op. cit.*, p. 74).

de distinguer en lui ce qui relève de l'opération et de la structure¹⁶⁵². L'être individu est l'unité indivise de l'opération et de structure qui ne change d'état qu'à la condition que l'opération qui le compose se convertisse en structure, et la structure en opération. Sous ces conditions, l'opération ne laisse pas l'être en l'état puisqu'elle participe à sa transformation, rendant impossible de le concevoir sur le modèle d'une substance ou d'un sujet. A l'inverse, l'être ne s'individue que grâce à l'opération en sorte que « le véritable principe d'individuation est médiation »¹⁶⁵³. Il n'y a par conséquent d'ontologie que sur fond d'ontogénèse, où la genèse, c'est-à-dire l'individuation, ne s'effectue qu'au moyen de l'opération. En ce sens, « concevoir l'individuation comme *opération* et comme opération de communication, donc comme opération première, c'est accepter un certain nombre de postulats ontologiques »¹⁶⁵⁴.

Reste que si l'opération en tant que *metaxu* transforme l'être, cela signifie également qu'il s'agit de l'opération du devenir *de* l'être, en sorte qu'elle se fonde sur une théorie de l'être, ici, un « matérialisme non-réductionniste parce qu'énergétiste et *néoténique* »¹⁶⁵⁵ selon la formule de Vincent Bontems. En d'autres termes, la définition simondonienne de l'opération a le mérite de rendre intelligible la genèse de l'être, en faisant de celle-ci son principe d'individuation : l'opération n'est pas l'être lui-même, mais ce qui le fait s'individuer. Penser l'être exige ainsi d'avoir recours à l'opération, et de considérer que si « opérationnalisme »¹⁶⁵⁶ il y a, il s'agit de l'entendre au sens où il ne saurait y avoir d'être sans opération.

¹⁶⁵² « Il y a deux états de l'individu : l'état unifié, syncrétique, c'est-à-dire l'état de tension, et l'état analytique, c'est-à-dire l'état de distinction de l'opération et de la structure » (G. SIMONDON, « Allagmatique », *op. cit.*, p. 565).

¹⁶⁵³ G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 27.

¹⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 317.

¹⁶⁵⁵ V. BONTEMS, « Quelques éléments pour une épistémologie des relations d'échelle chez Gilbert Simondon. Individuation, Technique, et Histoire », *Appareil*, n° 2, 23 août 2008 (en ligne : <http://journals.openedition.org/appareil/595>) Pour une analyse et mise en perspective, notamment avec la phénoménologie merleau-pontyenne, du matérialisme de Simondon, on se reportera vers É. DERECLENNE, « Penser l'essence de la vie : le matérialisme comme question et comme préalable chez Simondon », *Appareil*, n° 16, 2015 (en ligne : <http://journals.openedition.org/appareil/2214>).

¹⁶⁵⁶ Nous empruntons à Dieter Mersch l'expression d'« opérationnalisme ». Si l'« opérationnalisme » ou « opérationisme » désigne d'abord une forme du pragmatisme qui se caractérise par le fait que les concepts se définissent en termes d'opérations physiques, pour Mersch, cette expression renvoie au « triomphe de l'opérationnalisme » (D. MERSCH, « Operation/Operativität », *op. cit.*) compris comme extension de l'opération à toute la réalité. Si nous partageons avec lui cette universalisation du domaine d'application de l'opération, nous nous séparons cependant des raisons qui justifient ce même « triomphe ». Alors que selon nous il ne saurait y

Ainsi, toute opération est opération *de*, en sorte que ce dont elle est l'opération n'est pas l'opération elle-même, mais le ce sur quoi elle opère. L'opération n'a pas en soi un sens : ce n'est qu'en tant que forme opératoire qui fait devenir l'être que son sens se manifeste. Le sens de l'opération ne se donne pas immédiatement mais seulement à travers les effets de ce sur quoi elle opère. Ainsi, le caractère opératoire d'une opération réside dans sa capacité à rendre compte de ce qui se fait, aussi bien sur le plan de l'action que sur celui de l'être. Penser l'opération ne consiste donc pas à penser l'action, et plus généralement l'être, mais ce qui se fait dans l'action pour qu'elle agisse, et dans l'être pour qu'il devienne.

avoir d'ontologie sans opération, Mersch considère l'opérationnalisme comme fait historique, qui trouve son origine dans la théorie psychologique notamment structuraliste de Piaget et le développement de la technologie. Ainsi, selon lui, cela date de la séparation au XIX^e de la philosophie et de la psychologie en tant que science expérimentale par l'école de Wundt jusqu'aux travaux en psychologie du développement de l'intelligence de Vygotski et Leontiev, mais aussi et surtout de Piaget. Selon ce dernier, l'étude du fonctionnement réel de l'intelligence révèle qu'elle procède par opérations c'est-à-dire par « actions intérieures » (J. PIAGET, *La Psychologie de l'intelligence* (1967), Paris, Armand Colin, 1998, p. 50). Celles-ci se développent ou se forment à partir de l'action concrète reconstruite "sur un nouveau plan", grâce à un décentrement progressif de l'« égocentrisme perceptif et moteur » (*Ibid.*, p. 165) propre au stade de l'intelligence préverbale ou sensori-motrice jusqu'à celui de l'intelligence formelle ou réflexive où se structurent les opérations formelles à proprement parler. Cet « opérationnalisme » est également présent en anthropologie. Si la définition de la technique de Marcel Mauss comme « acte traditionnel efficace » (M. MAUSS, « Les techniques du corps », dans *Socio-logie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1999) a pu préparer la thématisation et l'usage de la notion d'opération, il revient essentiellement aux travaux d'André Leroi-Gourhan et sa notion « chaîne opératoire » (A. LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la Parole, tome 1 : Technique et Langage*, Paris, Albin Michel, 1964, p. 164 ; A. LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la Parole, tome 2 : La Mémoire et les Rythmes*, Paris, Editions Albin Michel, 1965, chap. VII ; VIII, p. 56-60). Ce dernier se réfère explicitement dans sa bibliographie au texte de Gilbert Simondon *Psycho-sociologie de la technicité* daté de 1962, et qui dès 1958, dans *Du mode d'existence des objets techniques*, forge l'expression de « schème opératoire » (G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques, op. cit.*, p. 218, 247) ou de « schème technique » (*Ibid.*, p. 36, 41, 46, 109, 219, 250). Dans cet ouvrage, Simondon conçoit l'opération comme essentiellement de nature technique au point que « c'est à travers l'opération que la prise de connaissance s'effectue ». La connaissance est donc affaire d'opérations, tout en reconnaissant que « opératoire n'est pas synonyme de pratique », se situant en cela entre travail et contemplation, dans la mesure où « l'opération technique est une opération pure qui met en jeu les lois véritables de la réalité naturelle » (*Ibid.*, p. 255-256). Enfin, le statut que ce dernier confère à l'opératoire, comme l'a été également Leroi-Gourhan, doit être mis dans le contexte d'un dialogue critique avec la cybernétique de Norbert Wiener. D'une part, ce dernier soutient que « la science d'aujourd'hui est opérationnaliste ; c'est-à-dire qu'elle tient chaque énoncé pour intrinsèquement concerné par des expérimentations possibles ou des processus observables », en sorte que « l'étude de la logique doit se réduire à celle de machine logique, que celle-ci soit nerveuse ou mécanique » (N. WIENER, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine* (1948), *op. cit.*, p. 232), à la manière de la *machina ratiocinatrix* de Turing qui poursuit en cela le *calculus ratiocinator* de Leibniz, établissant ainsi une analogie entre le cerveau biologique et celui électronique. D'autre part, pour Wiener, l'opération n'est pas seulement et essentiellement logique en portant sur des symboles, puisqu'elle est aussi matérielle en tant qu'elle opère sur des signaux, où les vivants, hommes comme animaux, fonctionnent comme des machines, s'efforcent de réguler la communication au moyen de la « boucle de rétroaction » (*chain of feedback*) (N. WIENER, *Cybernétique et société, op. cit.*, chap. I ; N. WIENER, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine* (1948), *op. cit.*, chap. IX) pour lutter contre l'entropie.

Par conséquent, les prépositions opèrent en tant qu'elles ne sont que dans leur caractère opératoire, et ne saurait être antérieurement, à la manière d'un être que l'on doterait ou non de certaines opérations. De même que toute opération est opération *de*, de même toute préposition est préposition *de*, au sens où elles ne portent que sur l'être sans toutefois relever de l'être lui-même. Préposer ne consiste qu'à opérer, c'est-à-dire à faire de l'être ce qu'il est. Cependant, il ne s'agit pas de confondre opérer et préposer : opérer ne se réduit pas à préposer, mais préposer consiste nécessairement à opérer. La préposition opère nécessairement, en sorte qu'une préposition dénuée d'opérativité, c'est-à-dire d'effet sur ce qu'elle prépose, ne peut être dite préposition. Il convient désormais de déterminer les opérations de la préposition : que fait une préposition ? Quelles sont les opérations spécifiques de la préposition ?

2.2.2. Les opérations de préposer

L'opération de préposer est une triple opération, et ce, relativement au sens du verbe transitif « préposer » qui s'entend en trois sens. Tout d'abord, d'un point de vue linguistique, la préposition fait partie de la catégorie des *adpositions*¹⁶⁵⁷, c'est-à-dire des mots-outils ou grammaticaux qui sont associés à un élément subordonné, nommé complément. Elle se caractérise par rapport aux autres adpositions par sa situation d'être avant (*pré-*) leur complément. Mais ce n'est pas tant sa localisation linguistique que son rôle qui importe. Elle a pour fonction de relier de manière syntaxique ou sémantique les éléments de la phrase entre eux. La préposition n'existe donc pas en soi, mais uniquement dans sa fonction relationnelle. Elle est alors ce qui relie syntaxiquement un élément à un autre. Grâce à elle, un lien entre eux est établi qui dans le même temps les sépare. Dans le même temps, ce lien est modalisé par la signification de la préposition. Celle-ci n'a pas qu'un rôle purement syntaxique, puisqu'en fonction de sa signification, elle modalise la relation des éléments mis en relation. De cette analyse linguistique, il ressort que la première caractéristique de la préposition est de relier, c'est-à-dire de modaliser la relation.

Ensuite, fidèle au sens étymologique de *praeponere* « placer devant, mettre en avant », la préposition prépose, c'est-à-dire met en avant la position. Préposer consiste donc à placer en un sens spatial, ici, la

¹⁶⁵⁷ Une *adposition* est un outil grammatical qui marque la relation entre deux parties d'une phrase. L'élément auquel est relié l'adposition lui est subordonné et est traditionnellement appelé son complément. Une adposition établit donc une relation particulière dans la mesure où ce sur quoi elle s'applique lui est subordonné. Parce que l'adposition gouverne, alors elle est un type de subordonnant, dont la préposition n'en est à son tour qu'un type parmi d'autres, qui se caractérise seulement par le fait d'être situé avant le complément. Sur ce point, C. HAGÈGE, *Adpositions*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2010, p. 1, 103-105.

position. Placer la position ne signifie pas seulement attribuer une place à la position, mais c'est aussi lui attribuer la première place. En cela, la préposition est donc un dispositif qui place relationnellement la position. Plus encore, dans la mesure où la position est devant, elle est donc un dispositif qui propose, c'est-à-dire qui place devant. La position se place et se déplace en fonction des préférences des prépositions, au sens où préposer signifie au sens figuré « placer avant, préférer ». Le placement de la position est conditionné par les prépositions qui la disposent selon leurs modalités : sans ces dernières, la position serait sans position, on pourrait dire a-posée, car ni devant, ni derrière. Mais il suit de là que la position n'est pas en elle-même absolument et nécessairement « devant » : la place de la position est contingente et relative aux prépositions.

Enfin, préposer signifie également « mettre à la tête de ». Le placement opéré par la préposition ne consiste donc pas seulement à attribuer une place au sens spatial du terme. Placer au sens de « mettre à la tête de » signifie « conférer une autorité » à ce qui est mis devant ou à la tête. Préposer a donc le sens d'autoriser, compris comme donner une ou de l'autorité. Ce sens éminemment politique, permet à la position d'être dotée d'une autorité, dont elle était, encore une fois, dépourvue spontanément. Grâce à la préposition, la position fait autorité. Plus encore, cette autorité de la position apparaît d'autant plus inconditionnée, que la préposition se met en retrait. Ce sens politique se double d'un sens ontologique où la position n'a cette autorité qu'à la condition d'oublier les conditions de son autorité fixées par la préposition. Si la préposition ne peut pas ne pas préposer la position, il est alors nécessaire de prendre conscience que l'autorité de la position est toute relative, conditionnée et modalisée par les prépositions.

2.2.3. Le milieu prépositionnel

En cela, « les prépositions organisent et gouvernent l'espace-temps avant qu'une géodésique¹⁶⁵⁸ ne s'y trace ; comme si elles indexaient un pré-espace, avant tout itinéraire possible »¹⁶⁵⁹. Cet espace peut ainsi être décrit comme un « espace vectoriel »¹⁶⁶⁰ dans la mesure où les prépositions, en quelque sorte, « flèchent » ou « donnent une direction ». Elles sont en cela comparables à des

¹⁶⁵⁸ Par «géodésique», entendons ce qui se rapporte à la géodésie, c'est-à-dire à la science qui a pour objet la forme et la mesure des dimensions de la terre. Michel Serres veut donc signifier que les prépositions permettent « d'organiser et de gouverner l'espace-temps » avant que cette science qu'est la géodésie ne fixe mathématiquement la forme théorique de la terre.

¹⁶⁵⁹ M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée*, op. cit., p. 136.

¹⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 185.

transcendants¹⁶⁶¹ qui, sans être des êtres, permettent de se situer et de se déplacer actuellement ou effectivement, sans toutefois exister en dehors de l'opération de préposer. Les multiples prépositions *à, dans, hors, avec, parmi, par, pour, contre, sur, sous, de, vers, entre...* sont ainsi autant de vecteurs qui permettent ainsi à la pensée de penser, c'est-à-dire de se positionner¹⁶⁶², sans toutefois se substituer à l'acte de penser lui-même, qui ne s'effectue alors que selon les modalités propres aux prépositions en question. En cela, les prépositions transforment la pensée de la position autant que la position de la pensée : « transcendantal, ici, ou conditionnel, désigne, de plus des opérateurs de transformation »¹⁶⁶³. Dire que les prépositions modalisent ce n'est pas les considérer comme des substances auxquelles on attribuerait telle ou telle modalité. Au contraire, c'est soutenir qu'elles ne sont que dans la modalisation, sans substance préalable, et qui n'existent donc qu'en tant qu'opérateur de modalisation.

Les prépositions dessinent ainsi « un champ énergétique »¹⁶⁶⁴ qui s'actualise dans l'opération de préposer. « Potentialités » ou « virtualités », les prépositions ne manifestent leurs effets qu'à la condition que quelque chose soit préposée, notamment la position. C'est uniquement dans l'opération de préposer qu'elles deviennent effectives. Elles ne constituent donc pas seulement un *mi-lieu prépositionnel* comme cela a été dit plus haut, mais également un *milieu prépositionnel* qui n'existe que dans l'opération de préposer. Ce milieu n'est pas un *topos*, mais plutôt une *chôra*¹⁶⁶⁵, selon le sens que

¹⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 137.

¹⁶⁶² « Il faut donc prendre le geste pendant que court la relation et la continuer ; il n'y a pas de commencement ni de fin, il existe une sorte de vecteur. Voilà : je pense vectoriellement. Vecteur : véhicule, sens, direction, flèche du temps, index de mouvement ou de transformation. » (M. SERRES, *Eclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour*, *op. cit.*, p. 155). Michel Serres fait cependant remarquer quelques années plus tard qu'il préfère abandonner l'image du *vecteur*, privilégiée par Bruno Latour car « trop strictement géométriques, pas assez pliables, pas assez topologiques ». Il poursuit en ajoutant : « je rêve de les remplacer par le fil qu'Ariane jadis roula et débobina pour que Thésée parcoure sans se perdre le labyrinthe de Crète, cet espace entre si merveilleusement intelligent, pour conserver, dis-je, les prépositions, dont l'énoncé permet d'indexer souplement, par repères et voisinages, l'espace-temps que je cherche à décrire. » (M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée*, *op. cit.*, p. 185).

¹⁶⁶³ M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée*, *op. cit.*, p. 140.

¹⁶⁶⁴ *Id.*

¹⁶⁶⁵ Nous écrivons *une chôra* plutôt que seulement *chôra* pour des raisons essentiellement d'aisance dans la lecture, bien que conceptuellement, nous suivons sur ce point la remarque de Jacques Derrida qui écrit que « *khôra*, dite aussi "matrice" ou "nourrice", ressemble pourtant à un nom propre singulier, à un *prénom*, plus tôt, à la fois maternel et virginal (voilà pourquoi on dit ici *khôra* et non, comme toujours la *khôra*), alors que pourtant, dans une expérience qu'il s'agit de penser, elle appelle en silence le surnom qu'on lui donne et se tient au-delà de toute figure maternelle, féminine – ou théologique. » (J. DERRIDA, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993, p. 5).

lui donne Platon dans son *Timée*¹⁶⁶⁶. Bien que le terme *chôra* désigne à l'origine le pays ou la contrée, et soit en cela un synonyme du terme *topos*, puisque tous deux renvoient à la dimension spatiale, ils se distinguent cependant l'un de l'autre. Selon Platon, *chôra* est un « troisième genre »¹⁶⁶⁷, « intermédiaire entre la sensation et l'intellection »¹⁶⁶⁸, à côté des formes intelligibles (*eidos*) saisies uniquement par l'intellect, et des choses sensibles saisies par la sensation. Or, s'il est vrai qu'il y a « l'être, le milieu spatial et le devenir », et que le devenir, en tant que copie de l'être, a besoin de ce « milieu spatial », de cette *chôra*, pour exister, il n'en demeure pas moins vrai que le principe de la *chôra* demeure obscur. Il est alors nécessaire, selon Platon, d'avoir recours à un « raisonnement hybride »¹⁶⁶⁹ qui ne relève ni de l'intellect ni des sensations pour la connaître. À défaut d'en proposer une définition claire et distincte, Platon use de multiples métaphores qui peuvent apparaître incohérentes. Ainsi, « il convient de comparer le réceptacle [la *chôra*] à une mère, le modèle à un père et la nature qui tient le milieu entre les deux à un enfant »¹⁶⁷⁰. La *chôra* en tant que réceptacle est comparée à la mère, distincte en cela du père, qui est l'être faisant office de modèle, et de l'enfant, qui est le devenir. En tant que réceptacle, elle est « comme un porte-empreinte de toutes choses »¹⁶⁷¹ qui reçoit tous les corps sans prendre la figure de chacun d'eux. Mais en tant que mère, elle est également la matrice de tous, en tant qu'elle rend possible leur genèse. La *chôra* n'est pas qu'une simple localisation, comme l'est le *topos*, car il en va de l'existence des choses dans ce lien maternel. C'est la raison pour laquelle, à la métaphore de la mère, Platon lui ajoute celle de la nourrice, puisque « de tout ce qui est soumis à la génération elle est le réceptacle, et, pour employer une image, la nourrice »¹⁶⁷². Autrement dit, non seulement la *chôra* est le réceptacle maternel, mais elle est en outre ce qui assure la croissance ou la genèse de la chose. Elle n'est donc pas un réceptacle passif mais, selon l'expression d'Augustin Berque, un « lieu géniteur ; c'est-à-dire une ouverture à partir de laquelle se déploie

¹⁶⁶⁶ PLATON, « Timée », dans L. Brisson (éd.), *Platon - Œuvres Complètes*, Paris, Flammarion, 2008.

¹⁶⁶⁷ *Ibid.*, 49 a 1.

¹⁶⁶⁸ L. BRISSON, *La Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, 3e édition, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1998, p. 207. Par la suite, nous nous appuyons principalement sur le commentaire que propose Luc Brisson au chapitre 3 « Le milieu spatial » de son même ouvrage pour comprendre la notion de *chôra*.

¹⁶⁶⁹ PLATON, « Timée », 2008, *op. cit.*, 52 b 2.

¹⁶⁷⁰ *Id.*, 50 d 2.

¹⁶⁷¹ *Id.*, 50 c 1.

¹⁶⁷² *Id.*, 49 a 4.

quelque chose, et qui justement ne limite et ne définit pas »¹⁶⁷³. De cette série d'identifications métaphoriques, Luc Brisson en déduira qu'elle est « comme ce quelque chose de spatial qui permet la constitution du phénomène en lui donnant consistance, comme la matrice est ce morceau d'espace qui permet la génération du fœtus en lui fournissant la nourriture nécessaire »¹⁶⁷⁴. Par conséquent, à la différence du *topos* qui est un lieu séparable, immobile et délimitant, *chôra* est « un lieu qui participe de ce qui s'y trouve », « un lieu dynamique, à partir de quoi il advient quelque chose de différent, non pas un lieu qui enferme la chose dans l'identité de son être »¹⁶⁷⁵. En d'autres termes, *chôra* est un « lieu existentiel », non un « lieu cartographiable »¹⁶⁷⁶, autrement dit non seulement un *mi-lieu* dénué de position, mais aussi un *milieu* qui, relationnellement, permet à ce dont elle est le milieu d'être, et par conséquent d'avoir une position.

Le milieu prépositionnel est ainsi une « précieuse boîte à outils de potentialités »¹⁶⁷⁷. Ce n'est qu'à cette condition que l'on peut dire que les prépositions existent : leur existence est dans leur pouvoir. Ou, comme l'écrit Michel Serres de manière synthétique : « les prépositions ne sont pas, elles peuvent »¹⁶⁷⁸. Si leur être est leur pouvoir, c'est-à-dire l'opération de préposer, alors elles sont « impotentes seules », mais « puissantes et capables couplées »¹⁶⁷⁹. Autrement dit, en langage aristotélicien, nous dirons non seulement qu'elles sont *en puissance* lorsqu'elles ne sont pas reliées à ce qu'elles préposent, mais en outre, qu'elles sont *puissantes* par les effets qu'elles provoquent sur ce qu'elles préposent. La puissance des prépositions réside donc dans leur opérativité qui ne se manifeste que dans leurs effets. Par conséquent, le milieu prépositionnel ne doit pas seulement être abordé d'un point de vue topologique, puisqu'il manque la dimension opérative. Il est ainsi nécessaire de lui

¹⁶⁷³ A. BERQUE, *Ecoumène, op. cit.*, p. 32.

¹⁶⁷⁴ L. BRISSON, *La Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon, op. cit.*, p. 214. Luc Brisson tient en outre à préciser d'une part qu'« il ne faut pas donner un sens technique » (*Ibid.*, p. 213) à *chôra* et *topos* dans la mesure où ils en sont dépourvus, et d'autre part que leurs différences ne surgissent qu'à la condition de mettre ou non l'accent sur l'aspect spatial ou constitutif (*Ibid.*, p. 214).

¹⁶⁷⁵ A. BERQUE, *Ecoumène, op. cit.*, p. 34.

¹⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 44.

¹⁶⁷⁷ M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée, op. cit.*, p. 137.

¹⁶⁷⁸ *Id.*

¹⁶⁷⁹ *Id.*

adjoindre une « énergétique »¹⁶⁸⁰, selon l'expression de Serres, comprise comme l'ensemble des potentialités déterminées par les prépositions. Le milieu prépositionnel est donc à la fois un mi-lieu dénué de lieu autant qu'un milieu qui opère sur ce dont il est le milieu en le rendant effectif.

2.3. Effets des prépositions

La notion de *préposition* étant désormais clarifiée, puisqu'elles sont à la fois ce qui *précède* les positions et ce qui *opère* sur la position, il convient d'en présenter les effets. Ceux-ci concerneront au premier chef la notion de position. Par la suite, et dans la mesure où cette dernière désigne une conception de l'être, alors nous exposerons les effets des prépositions sur l'ontologie. Enfin, parce que l'ontologie est une branche de la philosophie, nous en déduirons les effets sur la pensée philosophique elle-même.

2.3.1. Effets des prépositions sur la position

Penser les effets des prépositions ne signifie pas qu'il faille lister linguistiquement toutes les prépositions. Penser leurs effets signifie seulement les penser selon leur origine. Or, l'origine ne se pense à son tour qu'au moyen de certaines prépositions. Non pas que celles-ci soient premières ou fondamentales, ce qui les isolerait et installerait une hiérarchie au sein de l'espace topologique prépositionnel, mais elles signifient plus spécifiquement l'origine elle-même. Plus encore, elles permettent de positionner et de clarifier le sens de la préposition *entre*, une parmi d'autres, mais préposition plus spécifique quant à notre démarche. Ainsi, le sens de l'*entre* s'effectue au milieu de ces autres prépositions, c'est-à-dire *entre* elles, puisque les prépositions par définition n'ont de sens qu'*entre* elles. Ainsi, la première préposition que nous présenterons est la préposition à qui *dis*-pose l'être¹⁶⁸¹ ; la seconde est *hors* qui *ex*-pose l'être ; la troisième est *avec* qui *com*-pose l'être. Cette présentation ne repose en aucune manière sur un ordre transcendant ou extérieur qui les ordonnerait de

¹⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 144.

¹⁶⁸¹ Nous nuancions en cela *L'Existence prépositionnelle* d'Irving Goh qui se focalise principalement sur la préposition *à*, à partir essentiellement des textes de Jean-Luc Nancy. Certes, celle-ci est importante et indéniable dans l'œuvre du philosophe, mais une « pensée (de) la préposition » doit, selon nous, être élaborée conjointement, c'est-à-dire relationnellement avec les autres prépositions qui constituent le milieu prépositionnel. En outre, l'intérêt pour la préposition *entre* était déjà présent dès *Corpus* qui s'achevait sur l'« entre-les-corps » (J.-L. NANCY, *Corpus*, *op. cit.*, p. 104), le poussant à revenir 21 ans après de nouveau sur cet *entre* dans son dernier texte *Cruor* : « Il a semblé nécessaire, longtemps après, de rendre compte de l'*entre* en tant qu'il s'étire d'un corps aux autres en même temps qu'il se tend en chacun comme sa pulsion propre, ce qui le fait corps et qui nous fait corps-à-corps » (J.-L. NANCY, *Cruor*, Paris, Galilée, 2021, p. 12).

manière hiérarchique, mais seulement sur la conception de l'origine présentée ci-dessus. Ainsi, parce qu'elles ont une égale importance, leur ordre d'exposition sera alors anarchique et ouvert les unes aux autres, orienté qu'il est vers la clarification du sens de l'*entre*.

2.3.1.1. Préposition *à* et dis-position

Le *clinamen* en tant qu'écart originel est pensé par la préposition *à*¹⁶⁸². C'est cette dernière qui fait s'écarter les atomes de leur écoulement laminaire, et par extension qui fait s'écarter l'être de lui-même. L'être s'écarte « de tout l'écart de ce *à* »¹⁶⁸³. L'être, préposé par la préposition *à*, ne se conçoit plus en tant que position, mais en tant que dis-position, entendu que le préfixe *dis-* signifie « séparation, absence, négation ». La dis-position est l'écartement de la position autant que l'écart de l'être en tant que position.

Or, selon Jean-Luc Nancy, la notion de position vient de la curiosité en tant qu'elle porte sur l'altérité de l'autre. Celle-ci « nous intrigue parce qu'elle expose l'origine toujours autre, toujours inappropriable, et toujours là, toujours présente avec son tour chaque fois inimitable »¹⁶⁸⁴. Autrement dit, c'est l'origine de l'altérité qui nous rend curieux. Or, « si nous cherchons dans l'autre, non plus une singularité de l'origine, mais l'origine unique et exclusive, que ce soit pour l'adopter ou pour la rejeter »¹⁶⁸⁵, c'est-à-dire non plus l'origine, mais l'Origine dans la mesure où « l'autre devient l'Autre »¹⁶⁸⁶, alors la curiosité devient « désir de la Position même »¹⁶⁸⁷. Ce désir consiste alors à « fixer, *se donner* l'origine une fois pour toutes et en lieu pour tous, et donc toujours hors du monde »¹⁶⁸⁸. Par conséquent, c'est parce que l'origine est comprise comme Origine absolue et singulière, que l'être se conçoit comme Position. A l'inverse, l'origine comprise comme écartement

¹⁶⁸² Irving Goh ira même jusqu'à écrire qu'« on peut penser en outre l'accent grave comme se dessinant une chute, c'est-à-dire la chute associée au *clinamen*, d'après la philosophie matérialiste de Lucrèce, qui signifie l'inclinaison minimale par laquelle les atomes ou les molécules tombent et se rencontrent, créant ainsi quelque chose telle que l'existence, de sorte qu'elle donne plus que d'autres à cette préposition *à* une dimension réelle ou concrète au-delà de la rhétorique » (I. GOH, *L'Existence prépositionnelle*, Editions Galilée, Paris, 2019, p. 34).

¹⁶⁸³ J.-L. NANCY, « Le poids d'une pensée », dans *Le poids d'une pensée, l'approche*, Strasbourg, La Phocide, 2008, p. 12.

¹⁶⁸⁴ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, op. cit., p. 38.

¹⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 39.

¹⁶⁸⁶ *Id.*

¹⁶⁸⁷ *Id.*

¹⁶⁸⁸ *Id.*

remet en cause cette même conception de l'être. Penser l'être en tant que dis-position conduit à déconstruire la position comme absolument singulière ou singulièrement absolue, et, à l'inverse, à reconnaître que « la "position" n'implique rien de plus – mais rien de moins – que sa discrétion au sens mathématique, ou sa distinction d'*avec* d'autres positions (au moins possibles) ou *entre* d'autres positions »¹⁶⁸⁹. Autrement dit, « pas de position qui ne soit dis-position »¹⁶⁹⁰.

En outre, cela permet d'introduire au cœur même de la position, dans ce qu'elle a de plus intime, un écart. Dans la mesure où l'origine en tant qu'écart n'est plus en dehors de ce dont elle est l'origine, alors elle est au-dedans de la position, la faisant s'écarter d'elle-même. Frédéric Neyrat parlera à cet égard de « désajointement »¹⁶⁹¹, de « désajustement »¹⁶⁹² de l'être, voire de le « désintégrer »¹⁶⁹³, où le préfixe *dé-* exprime « l'éloignement, la privation, la négation ». Ou encore, selon la formule de François Jullien cet écart pensé à partir du *clinamen* assure la « *dé-coïncidence* »¹⁶⁹⁴, de l'être. Plus encore, coïncider est travaillé par deux sens. D'un côté, « co-ïn-cidence dit la rencontre fortuite, que l'un "tombe" avec l'autre, "en même temps" (*co-in-cidere*), avec ce que ce "tomber" dit d'impossible à justifier »¹⁶⁹⁵. De l'autre côté, « coïncider signifie que l'un est parfaitement adéquat à l'autre et adapté »¹⁶⁹⁶. Entre le sens de l'aléatoire, compris comme rencontre adventice et celui de l'adapté, compris comme adéquation parfaite¹⁶⁹⁷, il n'y a aucun accord trouvable, révélant en négatif l'écart « qui ne se laisse pas résorber »¹⁶⁹⁸ au cœur même de la coïncidence. La dé-coïncidence est donc inhérente à la coïncidence, et permet ainsi de laisser transparaître cet écart qui résiste et qui est inscrit dans l'être même.

¹⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁶⁹⁰ *Id.*

¹⁶⁹¹ F. NEYRAT, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, *op. cit.*, p. 61 ; F. NEYRAT, « Désajointement. L'existence, son amour et sa haine », *Variations. Revue internationale de théorie critique*, n° 15, 1^{er} mars 2011 (en ligne : <http://journals.openedition.org/variations/91>)

¹⁶⁹² F. NEYRAT, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, *op. cit.*, p. 64.

¹⁶⁹³ F. NEYRAT, « Désintégrer. Programme philosophique », *Rue Descartes*, n° 64, n° 2, Collège international de Philosophie, 1^{er} octobre 2009, p. 66-75.

¹⁶⁹⁴ F. JULLIEN, *Dé-coïncidence*, *op. cit.*

¹⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 24.

¹⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 25-26.

¹⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 28.

Enfin, en écartant l'être, la préposition *à* lui permet d'avoir un *sens*. Comme le dit Jean-Luc Nancy, « cet écart, l'écart de l'être-à-soi d'une existence dont l'exister signifie précisément cet être-à – un *à* de l'être même, le *à* d'un envoi, d'un renvoi, d'un jet, d'un projet, d'un rejet, le *à* d'un avenir, d'une attente, d'une attention, d'un appel -, cet écart n'est rien d'autre que *le sens*, absolument »¹⁶⁹⁹. En effet, la préposition *à* prépose l'être à exister en tant qu'*être-à*. Par *être-à*, cela signifie que l'être a désormais un sens dans la mesure où « il n'y a de sens que dans un rapport quelque “dehors” ou “ailleurs” à *quoi le sens sens consiste à se rapporter* »¹⁷⁰⁰. La préposition *à* désigne une relation de « renvoi signifiant » ou de « l'envoi directionnel, index de cette idéalité finale et/ou référentielle qui est à la fois le terme signifié d'une opération de sens et le terme visé d'une démarche de sens »¹⁷⁰¹. Sans le *à*, l'être est privé de sens, car dénué de relation à autre chose que lui-même. A l'inverse, il se trouve désormais doté d'un sens au sens où il est désormais relationnel. *Être-à* veut donc dire qu'il est d'abord question de « rapport, relation, adresse, envoi, donation, présentation *à* – ne serait-ce que des étants ou existants les uns *aux* autres »¹⁷⁰². Analysant l'expression « *c'est-à-dire* », Nancy remarque non seulement qu'elle peut se lire de trois manières selon que l'on insiste sur l'un des termes – « *c'est-à-dire* », « *c'est-à-dire* », « *c'est-à-dire* » - mais surtout comme « le rythme de l'*à* de l'être »¹⁷⁰³. Mais la préposition *à* ne contient pas en elle-même un sens qu'elle attribuerait à l'être, sur le mode d'un prédicat au sujet substantiel qu'elle qualifierait. Le sens est dans la relation que la préposition *à* rend possible. Il n'y a pas tant un sens à l'*être-à* que plutôt l'*être-à* se dit dans tous les sens du sens que rend possible la préposition *à*. Ainsi, elle lui permet de signifier « distance, direction, intention, attribution, élan, passage, don transport, transe, et touche ». Autrement dit, grâce à la préposition *à*, l'*être-à* se dit dans tous les sens du sens, de manière indéfinie.

2.3.1.2. Préposition *hors* et ex-position

Grâce à la préposition *à*, non seulement l'être s'écarte de la position, mais elle le met *hors* de lui. En tant que pulsion, elle expulse l'être et le fait exister, au sens étymologique, en le plaçant (*sistere*) hors

¹⁶⁹⁹ J.-L. NANCY, « Le poids d'une pensée », 2008, *op. cit.*, p. 12.

¹⁷⁰⁰ J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, *op. cit.*, p. 17. Jean-Luc Nancy ira jusqu'à écrire de manière synonymique « le sens, pour être *sens* – pour être l'être-à » (*Ibid.*, p. 86).

¹⁷⁰¹ J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, *op. cit.*, p. 17.

¹⁷⁰² *Ibid.*, p. 18.

¹⁷⁰³ *Ibid.*, n. 1, p. 86.

de (*ex*). Reprenant et étendant la formule d'Heidegger¹⁷⁰⁴, Jean-Luc Nancy en déduit que « l'existence, selon la graphie qu'il suggère, consiste en une éjection, une expulsion ou un exil »¹⁷⁰⁵. Or, il ne s'agit pas de comprendre l'expulsion de l'existence comme expulsion hors d'un lieu ou selon une intention étrangère. Au contraire, « son être consiste tout entier dans cet être-jeté. Hors de rien et par rien ni personne »¹⁷⁰⁶. Cette pulsion n'existe donc pas avant l'existence, comme le *clinamen* n'existe pas avant l'atome. Elle « force et forme sa jetée, son expulsion à être »¹⁷⁰⁷ de telle sorte que l'existence est toujours expulsion : « la pulsion n'est autre que l'exister – eksister, exister – lui-même en son caractère de surgissement et de multiplication, d'origine inassignable hors de sa propre ouverture et de sa poussée »¹⁷⁰⁸. La force¹⁷⁰⁹ de la préposition *à* pousse l'être à exister et l'oriente sans que cela soit pour autant vers un but¹⁷¹⁰.

2.3.1.2.1. Hors et au dehors

Elle pousse l'être à partir et vers le *dehors*, et donc à exister dehors : « pulsion, poussée qui vient de l'ailleurs, du dehors, du nulle part qui s'ouvre ainsi en nous ; qui vient de là mais qui, en même temps,

¹⁷⁰⁴ Précisons qu'Heidegger entend se distinguer de l'*existentia* médiévale pour élaborer son concept d'existence propre au Dasein : « nous choisissons de désigner par existence l'être de cet étant [le Dasein], ce terme n'a pas et ne peut avoir la signification ontologique qu'a le terme traditionnel *existentia* ; suivant la tradition ontologique *existentia* équivaut à *être-là-devant*, un genre d'être qui est, par définition, incompatible avec l'étant qui a le caractère du Dasein. Pour éviter la confusion nous emploierons toujours à la place du terme *existentia* l'expression interprétative *être-là-devant* et nous attribuerons existence en tant que détermination d'être au Dasein et à lui seul. » (M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, op. cit., § 9, p. 73). Or, parce que le Dasein existe en tant qu'être-au-monde, et parce que le monde est toujours déjà donné sans qu'il ait une prise préalable (factivité), alors Heidegger caractérisera l'existence quotidienne du Dasein comme « être-jeté » : « A sa factivité appartient que le Dasein, *aussi longtemps qu'il est ce qu'il est*, demeure sur une trajectoire et est emporté dans le tourbillon de l'impropriété du on. L'être-jeté, dans lequel se laisse voir phénoménalement la factivité, appartient au Dasein pour qui il y va en son être de cet être même. » (*Ibid.*, § 38, p. 226-227).

¹⁷⁰⁵ J.-L. NANCY, *Sexistence. Accompagné d'un frontispice de Miquel Barceló*, Paris, Galilée, 2017, p. 37.

¹⁷⁰⁶ *Id.*

¹⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 38.

¹⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 39.

¹⁷⁰⁹ Il est à noter que Jean-Luc Nancy, sans qu'il fasse mention des travaux de Michel Serres quant à l'« énergétique » des prépositions, pense également la pulsion en termes d'énergie : « s'il s'agit d'énergie c'est bien d'abord au sens grec d'*en-ergeia*, de mise en œuvre ou en acte non toutefois entièrement actualisée ni conclue mais retenant toujours la *dynamis*, la "puissance" elle-même non limitée au "potentiel" mais effective dans son exercice. » (*Ibid.*, p. 34).

¹⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

ouvre ce lieu illocalisable »¹⁷¹¹. « Dehors » se pense communément par rapport à « dedans ». Tous les deux désignent un mouvement, ou un déplacement *de*, c'est-à-dire *depuis* l'intérieur (de-dans) vers l'extérieur (de-hors). Cette signification conçoit le dehors sur le mode de la spatialité, au sens propre comme au sens figuré, ainsi que de manière relative, au sens où il n'y a de dehors que relativement à un dedans, et inversement. Plus encore, cette conception du « dehors » le comprend comme ce qui est « au-dehors », et inversement, le « dedans » comme ce qui est « au-dedans ».

Or, le « dehors » n'est pas « au dehors », c'est-à-dire quelque chose situé au-delà d'une limite qui distinguerait et séparerait le dedans du dehors. « Au dehors » comme « dehors » sont tous les deux composés de *hors*¹⁷¹², du latin *foris*, qui désigne à la fois, en tant que substantif, « la porte » (*fores*), et en tant que adverbe et préposition, « dehors ». Ce qui fera dire à Jean-Luc Nancy qu'« il n'y a dedans et dehors que par la porte »¹⁷¹³. Mais parce que le « dehors » n'est pas l'« au dehors », alors il est préférable afin d'éviter toute confusion d'insister sur le *hors* : le *de-hors* est l'*hors* au sens où ce dernier ne fait pas référence à un dedans, compris comme « au-dedans », à partir duquel il serait l'« hors de ». Autrement dit, le « dehors » au sens de l'« hors » n'est pas un autre lieu, extérieur car « au-dehors », opposé à un « au-dedans » intérieur. Comprise ainsi, l'opposition entre « dedans » et « dehors » tombe « exactement sur le seuil de la porte »¹⁷¹⁴. Or si la différence entre le dehors et le dedans n'est plus une différence relative et spatiale, alors l'*hors*, c'est-dire « le “dehors” de l'origine

¹⁷¹¹ J.-L. NANCY, *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Paris, Galilée, 2010, p. 92.

¹⁷¹² Emile Benvéniste analyse une opposition non prévisible à l'origine entre *domi* « chez soi » et *foris* « dehors », et qui va se cristalliser autour de la notion de « porte » (*fores*). Nous souhaitons cependant et brièvement attirer l'attention du lecteur à ce moment sur deux points. Tout d'abord, « le “dehors” commence “à la porte”, et se dit *foris* pour celui qui est chez lui, *domi*. Cette porte, selon qu'elle se ferme ou qu'elle s'ouvre, devient symbole de la séparation ou de la communication entre un monde et l'autre : c'est par là que l'espace de la possession, le lieu clos de la sécurité, qui délimite le pouvoir du *dominus*, s'ouvre sur un monde étranger et hostile » (E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. économie, parenté, société*, Paris, Minuit, 1969, p. 313). En outre, si en latin, il existe quatre mots pour désigner la porte (*fores, porta, ianua, ostium*) (*Ibid.*, p. 311), nous signalons que *ianua* « passage, entrée » dérive de *ianus* « passage » et spécialement à Rome, « passage voûté, galerie où se tenaient entre autres les banquiers et les changeurs » (A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 4e édition, Paris, Klincksieck, 2001, p. 305, entrée "ianus"). Personnifié et divinisé par *Ianus*, dieu des portes ou des passages, qui, comme ses deux visages, comporte « la porte ouvrante » (*Patulcius*) et « la porte fermante » (*Clusius*) (R. SCHILLING, « Janus. Le dieu introducteur. Le dieu des passages », *op. cit.* ; G. DUMEZIL, *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Etrusques, op. cit.*, part. II « Théologie ancienne », p. 333-361).

¹⁷¹³ J.-L. NANCY, « Hors colloque », dans G. Berkman et D. Cohen-Levinas (éd.), *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Nantes, Nouvelles Cécile Dufaut, 2012, p. 522.

¹⁷¹⁴ *Id.*

est “dedans” » - dans un dedans plus intérieur que l’extrême intérieur, c’est-à-dire plus intérieur que l’*intimité* du monde et de chaque “moi” »¹⁷¹⁵. Autrement dit, le dehors peut être dedans, au sens où il peut être dans l’au-dedans. Il n’est plus à l’extérieur, comme sa périphérie, mais peut se loger à l’intérieur du dedans.

Cependant, il ne s’agit pas de comprendre ceci comme une simple complication de la relation entre le dedans et le dehors. Autrement dit, il ne s’agit après avoir rappelé que le dehors est extérieur au dedans, de soutenir désormais que le dehors est intérieur au-dedans, car pour peu que cela soit surprenant, voire pertinent, cela reste cependant superficiel, et fragile en raison encore une fois de la tendance à penser le dehors selon l’au-dehors. De manière plus claire, il convient au contraire de penser que le « dehors » comme l’« hors » n’est ni à l’extérieur *de*, ni à l’extérieur tout court, car il n’est tout simplement pas. Le « dehors » en tant qu’« hors » n’est pas une position qui pourrait être située à l’intérieur (« au dedans ») ou à l’extérieur (« au dehors »). En tant que préposition, il est dénué de position : *il n’y a pas* de « dehors » ou de « hors », alors qu’il y a un « au-dehors » comme il y a un « au-dedans ». Le « dehors » en tant qu’« hors » ne désigne ni l’attribut d’un être ni un être car il ne relève pas de l’être. Bien que les prépositions « dehors » et « hors » soient dénuées d’être, elles n’en sont pas moins pourvues d’une effectivité dans la mesure où elles préposent la position. Plus précisément, la préposition *hors* écarte la position, au sens où elle la fait sortir d’elle-même : elle l’a met *hors* d’elle, au lieu de la laisser enfermer *en* elle-même. En ce sens, elle est « ce qui emplit, occupe et ouvre le dedans »¹⁷¹⁶. L’*hors* n’est que dans l’acte de préposer, c’est-à-dire dans l’acte d’écarter le dedans, et le faisant ainsi s’ouvrir au *hors*.

2.3.1.2.2. *Hors et Dehors*

Plus encore, l’*hors* du *dehors* (avec une minuscule) ne doit pas être confondu avec le *Dehors* (avec une majuscule). Alors que le *dehors* en tant qu’*hors* prépose ici, de manière spécifique, en écartant et séparant, le *Dehors* est une position qui est absolument dehors, c’est-à-dire au dehors de nous, existant en soi, indépendamment de nous. A l’inverse, le *dehors* au sens de l’*hors* n’est rien d’autre que l’acte de séparer ou d’écarter au cœur même de tout existant. Les partisans du *Dehors* se répartissent en deux

¹⁷¹⁵ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁷¹⁶ J.-L. NANCY, « Hors colloque », *op. cit.*, p. 522. Jean-Luc Nancy signale que tout être contient en son dedans un dehors, y compris la monade leibnizienne : « un dedans sans porte (ni fenêtre) nous savons ce que c’est : la monade de Leibniz. Mais celle-ci contient en son dedans tout le dehors du monde. Chaque dedans contient en son dedans tout le dehors et n’est rien d’autre que le mode singulier de cette “contenance” » (*Id.*).

catégories : d'une part, ceux issus des textes de Maurice Blanchot comme Michel Foucault et Gilles Deleuze qui conçoivent le Dehors comme le fond qui délimite et ouvre la subjectivité à autre chose qu'elle-même ; d'autre part, les partisans du Réalisme spéculatif qui, à la manière de Quentin Meillassoux, Graham Harman ou encore Ian Bogost, conçoivent le Dehors comme ce qui est absolument séparé de toute relation, et plus précisément, comme ce qui est en dehors de la relation sujet-objet.

Historiquement, c'est à partir de l'œuvre de Maurice Blanchot que cette première approche s'est constituée. Dans *L'espace littéraire*, il désignait le dehors comme « le dehors infiniment distendu qui tient lieu de l'intimité de la parole »¹⁷¹⁷, puis dans *L'Entretien infini*, « la présence "immédiate" ou la présence comme Dehors »¹⁷¹⁸, que la réflexion sur le dehors en tant que Dehors s'est structurée.

Ainsi, Foucault nomme « pensée du dehors », « cette pensée qui se tient hors de toute subjectivité pour en faire surgir comme de l'extérieur les limites, en énoncer la fin, en faire scintiller la dispersion et n'en recueillir que l'invincible absence, et qui en même temps se tient au seuil de toute positivité, non pas tant pour en saisir le fondement ou la justification, mais pour retrouver l'espace où elle se déploie, le vide qui lui sert de lieu, la distance dans laquelle elle se constitue et où s'esquivent dès qu'on y porte le regard ses certitudes immédiates »¹⁷¹⁹. Autrement dit, cette pensée du dehors s'inscrit dans le cadre d'une interrogation sur les limites du sujet. Plus précisément, non seulement la subjectivité est circonscrite par un dehors impersonnel, mais celui-ci est dans le même temps ce à partir de quoi la subjectivité se déploie.

Commentant Michel Foucault, Gilles Deleuze apporte une précision : alors que « l'extériorité est encore une forme », au contraire, « le dehors concerne la force »¹⁷²⁰. Selon lui, « les forces renvoient nécessairement à un dehors irréductible, qui n'a même plus de forme, fait de distances indécomposables par lesquelles une force agit sur une autre ou est agie par une autre »¹⁷²¹. Sous ces

¹⁷¹⁷ M. BLANCHOT, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 56.

¹⁷¹⁸ M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 65.

¹⁷¹⁹ M. FOUCAULT, « La pensée du dehors », *Critique*, n° 229 (juin 1966), p. 523-546 (Sur M. Blanchot) », dans *Dits et écrits I. 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994, p. 521.

¹⁷²⁰ G. DELEUZE, *Foucault*, Paris, Editions de Minuit, 2004, p. 92.

¹⁷²¹ *Id.* ; également : « la force se rapporte à la force, mais du dehors, si bien que c'est le dehors qui "explique" l'extériorité des formes, à la fois pour chacune et pour leur relation mutuelle. » (*Ibid.*, p. 120).

conditions, premièrement, le dehors est « *plus lointain* que tout monde extérieur et même que toute forme d'extériorité, dès lors infiniment plus proche »¹⁷²². En d'autres termes, parce que le dehors est sans rapport avec l'extériorité, alors il n'est ni proche ni lointain : il est d'une proximité et d'une distance qui ne se pensent pas selon la forme de l'extériorité. Deuxièmement, il y a un dedans du dehors, à savoir les forces elles-mêmes : « le dehors n'est pas une limite figée, mais une matière mouvante animée de mouvements péristaltiques, de plis et de plissements qui constituent un dedans : non pas autre chose que le dehors, mais exactement le dedans *du* dehors »¹⁷²³. Il s'ensuit que « l'espace du Dehors » est un espace où « le rapport est un "non-rapport" »¹⁷²⁴. Puisqu'il n'y a de rapport qu'entre formes, alors le dehors est dénué de rapports formels. A la place, il n'y a que des rapports de force entre forces : « ce dehors informel, c'est une bataille, c'est comme une zone de turbulence et d'ouragan, où s'agitent des points singuliers et des rapports de forces entre ces points »¹⁷²⁵.

Comme Michel Foucault, Gilles Deleuze reconnaît que la pensée ni ne provient d'une intériorité, ni n'est un exercice inné. Au contraire, poursuivant en cela les analyses de Nietzsche, la pensée procède d'un impensé, en sorte que penser « se fait sous l'intrusion d'un dehors qui creuse l'intervalle, et force, démembrer l'intérieur »¹⁷²⁶, permettant ainsi à la pensée de se transformer, c'est-à-dire de prendre d'autres formes, voire de rompre avec les formes de la pensée. La raison est que « l'intérieur suppose un début et une fin, une origine et une destination capables de coïncider, de faire "tout" »¹⁷²⁷. Or, « il n'y a que des milieux et des entre-deux » qui permettent de « libérer des forces qui viennent du dehors, et qui n'existent qu'en état d'agitation, de brassage et de remaniement, de mutation »¹⁷²⁸. Ces forces du dehors renvoient, à ce que Deleuze nomme le « plan d'immanence »¹⁷²⁹ : « LE plan d'immanence

¹⁷²² G. DELEUZE, *Foucault, op. cit.*, p. 92.

¹⁷²³ *Ibid.*, p. 103-104.

¹⁷²⁴ *Ibid.*, p. 92.

¹⁷²⁵ *Ibid.*, p. 129.

¹⁷²⁶ *Ibid.*, p. 93.

¹⁷²⁷ *Id.*

¹⁷²⁸ *Id.*

¹⁷²⁹ Précisons toutefois avec Deleuze et Guattari que « le plan d'immanence n'est pas un concept pensé ni pensable, mais l'image de la pensée, l'image qu'elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s'orienter dans la pensée... (...) L'image de la pensée ne retient que ce que la pensée peut revendiquer en droit. La pensée revendique "seulement" le mouvement qui peut être porté à l'infini. Ce que la pensée revendique en

est à la fois ce qui doit être pensé, et ce qui ne peut pas être pensé. Ce serait lui, le non-pensé dans la pensée »¹⁷³⁰. Le plan d'immanence est « le plus intime dans la pensée, et pourtant le dehors absolu », au sens où il est « un dehors plus lointain que tout monde extérieur, parce qu'il est un dedans plus profond que tout monde intérieur »¹⁷³¹. Reprenant à son compte la formule de Maurice Blanchot, Gilles Deleuze fait du dehors l'immanence, « l'intimité comme Dehors, l'extérieur devenu intrusion qui étouffe et le renversement de l'un et de l'autre »¹⁷³². Par conséquent, le Dehors est l'impensé de la pensée, et qui rend dans le même temps possible l'acte de penser¹⁷³³.

La seconde conception du Dehors est issue du courant philosophique nommé *Réalisme Spéculatif*. Si l'expression peut sembler *a priori* oxymorique dans la mesure où communément par « réalisme » on entend désigner ce qui est indépendamment de l'esprit humain et par « spéculatif », la recherche théorique menée par l'esprit humain sur des objets abstraits, elle désigne au contraire selon Quentin Meillassoux « toute pensée prétendant accéder à un absolu en général »¹⁷³⁴. L'absolu du réalisme spéculatif désigne « un être si bien *délié* (sens premier d'*absolutus*), si bien séparé de la pensée, qu'il s'offre à nous comme non-relatif à nous – capable d'exister que nous existions ou non »¹⁷³⁵. En ce sens, cette conception de l'absolu est réaliste, et se distingue en cela de ce qu'il nomme le « corrélationnisme ». Selon lui, cette position trouve son origine dans la philosophie de Kant, et

droit, ce qu'elle sélectionne, c'est le mouvement infini ou le mouvement de l'infini. C'est lui qui constitue l'image de la pensée » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 39-40).

¹⁷³⁰ *Ibid.*, p. 59.

¹⁷³¹ *Id.* De même, il est « comme le dehors et le dedans de la pensée, le dehors non extérieur ou le dedans non intérieur » (*Id.*).

¹⁷³² M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, op. cit., p. 65 cité par G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 59. Il est à noter à titre de précision que la citation de Maurice Blanchot se clôt par cette expérience du dehors comme « vertige de l'espacement », déjà formulée dans *L'espace littéraire* (M. BLANCHOT, *L'espace littéraire*, op. cit., p. 28). Toutefois, cet « espacement » blanchotien n'est pas comparable à l'écartement ou espacement du dehors initié par Jean-Luc Nancy, et repris par Frédéric Neyrat, dans la mesure où il est l'espacement éprouvé et provoqué par le Dehors, compris comme Dehors absolu, et non comme ce qui écarte.

¹⁷³³ C'est ce qui permet de justifier l'idée selon laquelle la pensée philosophique est d'abord une pensée non-philosophique, car provendant d'un plan pré-philosophique : « si la philosophie commence avec la création des concepts, le plan d'immanence doit être considéré comme pré-philosophique. (...) Pré-philosophique ne signifie rien qui préexiste, mais quelque chose *qui n'existe pas hors de la philosophie*, bien que celle-ci le suppose. Ce sont ses conditions internes. Le non-philosophique est peut-être plus au cœur de la philosophie que la philosophie même » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 43).

¹⁷³⁴ Q. MEILLASSOUX, *Après la finitude. Essais sur la nécessité de la contingence. Préface d'Alain Badiou*, Paris, Seuil, 2006, p. 47.

¹⁷³⁵ *Ibid.*, p. 39.

défend le « caractère indépassable de la corrélation »¹⁷³⁶. Par « corrélation », Meillassoux désigne « l'idée suivant laquelle nous n'avons accès qu'à la corrélation de la pensée et de l'être, et jamais à l'un de ces termes pris isolément »¹⁷³⁷. Autrement dit, pour le corrélationnisme, il est impossible de concevoir une subjectivité et une objectivité absolument seule, c'est-à-dire « en soi », c'est-à-dire une subjectivité qui ne nécessite pas le recours à l'objectivité, et inversement : tel est le « cercle corrélationnisme »¹⁷³⁸. Par conséquent, pour le corrélationnisme, selon Meillassoux, « ce qui est réel n'est pas la réalité en dehors de la pensée (comme le pense le réalisme naïf), ni la pensée elle-même (idéalisme), mais la relation entre les deux »¹⁷³⁹. Ainsi, quelque soit la nature de la relation établit par le corrélationnisme, c'est-à-dire qu'elle se fonde sur la conscience à la manière de la phénoménologie, ou sur le langage à la manière de la philosophie analytique, dans tous les cas, suivant en cela l'analyse de Francis Wolff¹⁷⁴⁰, la philosophie moderne post-kantienne a « irrémédiablement perdu le *Grand Dehors* »¹⁷⁴¹. Parce qu'il est impossible pour le corrélationnisme de sortir de la relation, alors elle n'a plus accès à ce « Dehors *absolu* des penseurs précritiques : ce Dehors qui n'était pas relatif à nous, qui se donnait comme indifférent à sa donation pour être ce qu'il est, existant tel qu'en lui-même, que nous le pensions ou non ; ce Dehors que la pensée pouvait parcourir avec le sentiment justifié d'être en terre étrangère – d'être, cette fois, pleinement ailleurs »¹⁷⁴². Par conséquent, pour les tenants du réalisme spéculatif, il y a un absolu qui est le Grand Dehors, et ce contre les tenants du corrélationnisme qui a favorisé au contraire un « *dehors claustral* »¹⁷⁴³, c'est-à-dire un dehors qui n'en est pas véritablement un, dans la mesure où il est toujours relatif à nous-mêmes, favorisant en cela le sentiment de claustration.

Cependant, la nature et la connaissance de l'absolu défendu par le réalisme spéculatif se distingue des penseurs pré-kantiens. Selon ces derniers, l'absolu est transcendant dans la mesure où il est au-delà de l'esprit humain. Il est alors étudié spécifiquement par la métaphysique qui, en tant que « philosophie

¹⁷³⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹⁷³⁷ *Id.*

¹⁷³⁸ *Ibid.*, p. 19.

¹⁷³⁹ P. ENGEL, « Le réalisme kitsch », sur *Zilsel*, s. d. (en ligne : <https://zilsel.hypotheses.org/2103>).

¹⁷⁴⁰ F. WOLFF, *Dire le monde*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2004, p. 11-12.

¹⁷⁴¹ Q. MEILLASSOUX, *Après la finitude. Essais sur la nécessité de la contingence. Préface d'Alain Badiou, op. cit.*, p. 21.

¹⁷⁴² *Ibid.*, p. 21-22.

¹⁷⁴³ *Ibid.*, p. 21.

première », est tiraillée cependant, entre la *metaphysica specialis*, c'est-à-dire la théologie qui a pour objet l'absolu en tant qu'être suprême (*summum ens*), et la *metaphysica generalis*, c'est-à-dire l'ontologie qui conçoit l'absolu comme l'être en général (*ens commune*). Or, le réalisme spéculatif n'aborde pas l'absolu de manière métaphysique. En effet, selon Quentin Meillassoux, « toute spéculation n'est pas métaphysique »¹⁷⁴⁴. En d'autres termes, le réalisme spéculatif entend penser l'absolu de manière non métaphysique. Il est alors donné par la datation de l'origine de l'univers comme de la vie terrestre¹⁷⁴⁵. Dans la mesure où ces énoncés concernent des événements antérieurs à la vie, et *a fortiori* à la conscience, alors ces datations sont devenues « “absolues” »¹⁷⁴⁶, et désignent des « “objets” »¹⁷⁴⁷ qui sont posés antérieurement à toute forme humaine de rapport au monde. En ce sens, ils rompent avec le « cercle corrélationniste » dans la mesure où ils existent en dehors et avant toute corrélation. Ce Dehors prend alors le nom d'ancestralité : « nous nommons *ancestrale* toute réalité antérieure à l'apparition de l'espèce humaine – et même antérieure à toute forme recensée de vie sur Terre »¹⁷⁴⁸.

Dès lors, seules les mathématiques sont capables de déterminer cette réalité ancestrale, et donc de « discourir du Grand Dehors »¹⁷⁴⁹. Grâce aux mathématiques, l'objet peut enfin être pensé en soi : « tout ce qui de l'objet peut être formulé en termes mathématiques, il y a sens à le penser comme propriété de l'objet en soi »¹⁷⁵⁰. Autrement dit, dès lors que l'objet « peut donner à une *pensée* mathématique (à une formule, à une numérisation), et non à une perception ou une sensation, il y a sens à en faire une propriété de la chose sans moi, aussi bien qu'avec moi »¹⁷⁵¹. Les mathématiques permettent ainsi de justifier l'existence d'un absolu comme Grand Dehors tout en étant matérialiste. Il n'y a donc pas de contradiction à être à la fois matérialiste et spéculatif : « tout matérialisme qui se voudrait spéculatif – c'est-à-dire qui ferait d'un certain type d'*entité sans pensée* une réalité absolue –

¹⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 47.

¹⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 24.

¹⁷⁴⁶ *Id.*

¹⁷⁴⁷ *Id.*

¹⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 25-26.

¹⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 37.

¹⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹⁷⁵¹ *Id.*

doit en effet consister à affirmer *et* que la pensée n'est pas nécessaire (quelque chose peut être sans la pensée), *et* que la pensée peut penser ce qu'il y a lorsqu'il n'y a pas de pensée »¹⁷⁵².

Mais en faisant des mathématiques, le mode de connaissance privilégié du Dehors, le Réalisme Spéculatif renoue avec la distinction classique entre les qualités premières et les qualités secondes¹⁷⁵³ des objets. Le Dehors appartient aux qualités premières, c'est-à-dire à la chose *en soi*, et non aux qualités secondes de la chose *pour soi*. Le Réalisme Spéculatif situe donc le Dehors dans les « objets »¹⁷⁵⁴, compris selon Graham Harman comme « quelque chose qui a une certaine unité et autonomie »¹⁷⁵⁵. Plus précisément, un objet a un type d'indépendance (*a sort of independance*) par rapport à ce qu'il n'est pas. Autrement dit, il ne se réduit pas à la relation et existe indépendamment toute relation, qu'elles soient internes (*endo-relations*) ou externes (*exo-relations*) à celui-ci, à la manière de la *substance* qui persiste dans le temps, malgré les relations¹⁷⁵⁶. Cette « *Object-Oriented Philosophy* »¹⁷⁵⁷, également nommée « *Objet-Oriented Ontology* » (OOO), « *onticology* » ou « *flat ontology* »¹⁷⁵⁸ place donc l'objet au cœur même du Dehors, comme étant absolument séparé de toute

¹⁷⁵² *Ibid.*, p. 50.

¹⁷⁵³ Quentin Meillassoux ouvre ainsi *Après la finitude* par les mots suivants : « La théorie des qualités premières et secondes semble appartenir à un passé philosophique irrémédiablement périmé : il est temps de la réhabiliter. Une telle distinction peut apparaître au lecteur d'aujourd'hui comme une subtilité scolastique, sans enjeu philosophique essentiel. C'est pourtant, comme on le verra, le rapport même de la pensée à l'absolu qui s'y trouve engagé. » (*Ibid.*, p. 13).

¹⁷⁵⁴ Graham Harman dans *L'objet quadruple* ne fait pas la distinction, à la manière d'Heidegger, entre « l'objet » et « la chose ». Ainsi, « (1) les objets, selon mon modèle, ont une structure quadripartite qui est tirée de Heidegger ; (2) je ne traite pas d'une manière différente les relations causales entre les objets non humains et la perception que les humains ont de ces objets. En outre, on pourra noter que je n'adopte pas la distinction que fait Heidegger entre « l'objet » (qu'il utilise négativement) et « la chose » (qu'il utilise positivement). Le mot « objet » a acquis dans l'école de Brentano une puissance de généralité qui est trop précieuse pour qu'on la sacrifie sur l'autel de la terminologie heideggérienne et de ses autels » (G. HARMAN, *L'objet quadruple. Une métaphysique des choses après Heidegger*, O. Dubouclez (trad.), Paris, PUF, 2010, p. 11-12). Bien que fidèle à la thèse de Graham Harman, Ian Bogost préfère le terme d'« unité » (*unit*) contre ceux de « chose » (*thing*) et d'« objet » (*object*), notamment pour éviter les confusions avec l'emploi du terme « objet » déjà utilisé en informatique en programmation orientée-objet (I. BOGOST, *Alien Phenomenology, or What It's Like to Be a Thing*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2012, p. 23-25).

¹⁷⁵⁵ G. HARMAN, *Prince of Networks : Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne, re.press, 2009, p. 152.

¹⁷⁵⁶ Sur le rapport entre *endo-relations*, *exo-relations* et *substance*, se reporter à l'analyse de L. R. BRYANT, « The Ontic Principle : Outline of an Object-Oriented Ontology », dans L. R. Bryant, N. Srnicek et G. Harman (éd.), *The Speculative Turn : Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, 2011, p. 270-273.

¹⁷⁵⁷ G. HARMAN, *Prince of Networks : Bruno Latour and Metaphysics*, *op. cit.*, chap. 7 "Object-Oriented Philosophy".

¹⁷⁵⁸ Bien que l'expression soit empruntée à Manuel DeLanda, selon Levy Bryant, à la suite de Graham Harman,

relation. Par conséquent, le Dehors du Réalisme Spéculatif est au dehors, dans l'objet, en dehors de toute relation, et plus encore, en dehors de la relation qu'un sujet peut avoir avec un objet.

2.3.1.2.3. *Hors et existence*

Si l'*hors* du dehors ne renvoie pas à une quelconque position située absolument au dehors, mais à une préposition qui n'a d'être que dans l'acte de préposer, à savoir, en ce qui la concerne de séparer, alors l'*hors* prépose la position *hors* d'elle-même : elle va de là vers le *hors*. L'être n'est plus là, mais hors-là, au sens non pas hors d'un là, mais hors sans là.

Analysant le *Horla* de Maupassant, Michel Serres en déduit que « *Horla* traduit l'existence, latine, savante, et l'exprime sans verbe, avec un adverbe »¹⁷⁵⁹. Autrement dit, la préposition *hors* ne prépose pas à être *là*, mais à être *hors*, c'est-à-dire à exister, jamais à partir d'un *là* préalablement donné, mais toujours *hors*. Eu égard ce qui précède, nous dirons donc, avec Frédéric Neyrat, que « l'existence *est* un clinamen originaire »¹⁷⁶⁰. Cela signifie également que l'être ne doit s'entendre que dans un sens transitif : non plus « l'être », « un être », mais seulement le verbe être. L'être *est*, ou « être l'étant »¹⁷⁶¹, ou encore l'être « *transit* l'existant »¹⁷⁶². A l'inverse, l'existence ne doit pas s'entendre de manière intransitive¹⁷⁶³ : il n'y a d'existence que dans l'exister, c'est-à-dire dans l'acte d'être pour un

« l'“ontologie plate” refuse de privilégier la relation sujet-objet, homme-monde comme soit a) une forme de relation métaphysique différente en *nature* des autres relations entre objets, et b) refuse de traiter la relation sujet-objet comme implicitement incluse dans toute forme de relation objet-objet » (L. R. BRYANT, *The Democracy of Objects*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2011, p. 246 ; notre traduction). En cela, cette ontologie plate refuse toute « verticalité » (L. R. BRYANT, « The Ontic Principle : Outline of an Object-Oriented Ontology », *op. cit.*, p. 268) et toute « hiérarchie » (*Ibid.*, p. 269) en reconnaissant une existence égale à tout objet. Ce qui fera écrire à Ian Bogost que « OOO soutient que rien n'a de statut spécial, mais que toute chose existe également – plombiers, coton, bonobos, lecteurs DVD et grès, par exemple. » (I. BOGOST, *Alien Phenomenology, or What It's Like to Be a Thing*, *op. cit.*, p. 6).

¹⁷⁵⁹ M. SERRES, *Atlas*, *op. cit.*, p. 65.

¹⁷⁶⁰ F. NEYRAT, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, *op. cit.*, p. 27.

¹⁷⁶¹ J.-L. NANCY, « La métamorphose, le monde », *Rue Descartes*, n° 64, n° 2, Collège international de Philosophie, 1^{er} octobre 2009, p. 79. Comme le rappelle Jean-Luc Nancy le caractère transitif de l'être avait déjà été mis en avant notamment dans M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 39-40, 79-80.

¹⁷⁶² J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, *op. cit.*, p. 47.

¹⁷⁶³ « L'être n'y est ni substance ni cause de la chose, mais il est un être-la-chose où le verbe “être” a la valeur transitive d'un “poser”, mais où le “poser” ne pose sur rien d'autre (et en vertu de rien d'autre) que sur (et en vertu de) l'être-là, l'être-jeté, livré, abandonné, offer de l'existence. (Le *là* n'est pas un sol pour l'existence, mais son avoir-lieu, son arrivée, sa venue – c'est-à-dire aussi sa différence, son retrait, son excès, son excription) » (J.-L. NANCY, *désœuvrée*, *op. cit.*, p. 204). Ainsi et de manière synthétique, à la suite d'Heidegger, Nancy propose la

étant. Dire que l'étant existe ne signifie pas qu'il a une propriété, à savoir l'existence, mais seulement qu'il n'est que dans l'acte d'exister. L'existence n'est donc pas affaire de position¹⁷⁶⁴, mais plutôt d'ex-position. Exister se fait sans référence positionnelle préalable, uniquement par relations, par déclinaisons, au moyen de prépositions comme l'écrit encore Michel Serres¹⁷⁶⁵. Grâce à la préposition *hors*, « l'être est "*hors de soi*" », au sens où « il est dans une extériorité impossible à rattraper, ou peut-être faudrait-il dire qu'il est *de* cette extériorité, qu'il est d'un dehors qu'il ne peut *se* rapporter, mais avec lequel il entretient un rapport essentiel et incommensurable »¹⁷⁶⁶. Contre l'idée communément admise qu'il y a d'abord la position puis l'écart, désormais en plaçant l'écart de l'*hors* au cœur de la position, c'est celui-ci qui devient originaire. La position n'est plus le *centre* à partir et autour duquel l'existence gravite, car à l'inverse, c'est l'« *excentricité* »¹⁷⁶⁷ de l'existence qui devient originaire. Cet *hors* ne se situe donc pas dans une quelconque transcendance, mais au cœur même de cette « immanence saturée »¹⁷⁶⁸ selon l'heureuse formule de Frédéric Neyrat. Si transcendance il y a, elle ne doit pas désigner « l'état d'un "être" plus ou moins "suprême", mais le mouvement par lequel un existant sort de la simple égalité à soi-même »¹⁷⁶⁹. La transcendance ainsi comprise du *hors* fait de l'être là un être *hors*, c'est-à-dire un être qui s'ex-pose à partir de rien. Etre *hors* désigne le mouvement de l'ex-position, et partant de la création *ex nihilo*, c'est-à-dire aussi l'ex-istence¹⁷⁷⁰. Mais l'ex-position, et partant l'existence, n'est pas propre à l'homme. Contre le *Dasein* d'Heidegger qui se distingue de l'animal et de la pierre, et contre l'homme doté de conscience de l'existentialisme de Sartre, qui se distingue quant à lui de la chose en soi du coupe-papier¹⁷⁷¹, l'existence concerne tout

formule suivante : « toute l'ontologie se réduit à la transitivité de l'être » (*Ibid.*, p. 207).

¹⁷⁶⁴ « Dans l'existence et comme existence, la position ne pose jamais *un* existant, à la manière d'une chose distincte, indépendante, rapportée à l'unité et à l'unicité de son essence. Dans l'existant, il s'agit d'existence, et non d'essence. L'existence est l'essence, si on veut, mais en tant que posée. Dans la position, l'essence est *offerte*. C'est-à-dire, elle est exposée à être –ou à exister – hors de l'être en tant que simple subsistance, ou tant qu'immanence. (...) Dans la position – c'est-à-dire, vous l'avez compris, dans l'ex-position, dans l'être-abandonné-au-monde – l'essence est exposée » (J.-L. NANCY, *désœuvrée*, *op. cit.*, p. 204-205).

¹⁷⁶⁵ M. SERRES, *Atlas*, *op. cit.*, p. 65

¹⁷⁶⁶ J.-L. NANCY, *désœuvrée*, *op. cit.*, p. 50.

¹⁷⁶⁷ F. NEYRAT, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, *op. cit.*, p. 16, 42-45.

¹⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷⁶⁹ J.-L. NANCY, *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁷⁷⁰ Jean-Luc Nancy écrit ainsi : « Si la "création" est bien cette ex-position singulière de l'étant, alors son véritable nom est *l'existence*. » (J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 36).

¹⁷⁷¹ Lire à ce sujet, les analyses de Frédéric Neyrat quant au positionnement de l'existentialisme de Jean-Luc

être, au sens où « l'être est "hors de soi" »¹⁷⁷² : « si l'existence est exposée comme telle par les hommes, ce qui est exposé là n'en vaut pas moins pour tout le reste de l'étant »¹⁷⁷³. Il n'y a là aucun privilège de l'homme vis-à-vis des autres choses : l'être, quel qu'il soit, dès qu'il est s'expose, et en cela existe.

En ce sens, le sens de l'ex-position n'est jamais fixé, figé dans une position, mais toujours passant et en passant. Tel un passant, « il est là, il est présent, mais sa présence est toute dans l'écart de son pas, dans la distance, donc, et dans la vitesse qui l'approchent et qui l'éloignent »¹⁷⁷⁴. C'est en cela qu'il y a une présence : « la présence n'est qu'en passant, et dès qu'elle est fixée, identifiée, elle s'absente au beau milieu de cette identification »¹⁷⁷⁵. La présence de l'existence ne consiste donc pas à être là¹⁷⁷⁶, mais, comme l'indique son étymologie (*praesense*), « c'est être en avant, avancer, aller de l'avant », et cela, « c'est être en avant de soi-même, de sa propre "présence", c'est être simultanément, à ce qui suit et à ce qui précède »¹⁷⁷⁷. La présence ne se laisse donc pas capturer dans une position à la manière d'un être présent : « être en présence » ne se réduit pas à « être simplement présent »¹⁷⁷⁸. La présence n'est pas un être, mais « plutôt un *venir*, et un *passer*, un *s'étendre* et un *pénétrer* »¹⁷⁷⁹. Ce passage de la présence n'est alors là qu'en passant, et dès qu'il est là passe. Autrement dit, la présence de l'ex-position n'est là qu'en étant *hors* là. Il s'agit donc de penser l'ex-position ni comme étant absolument *hors*, car elle serait dénuée de présence, ni comme étant absolument là, car elle serait à l'inverse seulement présente. Au contraire, la présence de l'ex-position n'est là qu'en passant : c'est une présence qui ne fait que passer, et qui s'écarte d'elle-même. L'existence de l'ex-position n'est donc ni celle d'un *objet*, ni celle d'un *sujet*, compris au sens d'une substance, dotée ou non d'une conscience

Nancy vis-à-vis d'Heidegger et de Sartre, dans F. NEYRAT, *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, op. cit., p. 21-31

¹⁷⁷² J.-L. NANCY, *La communauté désœuvrée*, op. cit., p. 50. Frédéric Neyrat qualifie à cet égard l'existentialisme de Jean-Luc Nancy d'« *existentialisme radicalisé* » (F. NEYRAT, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, op. cit., p. 11) ou encore d'« *existentialisme sans réserve* » (*Ibid.*, p. 30).

¹⁷⁷³ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, op. cit., p. 36.

¹⁷⁷⁴ J.-L. NANCY, « Passage », dans J.-L. Nancy et J.-C. Conésa, *Etre, c'est être perçu*, Saint-Étienne, Editions des Cahiers intempestifs, 1999, p. 14.

¹⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 19.

¹⁷⁷⁷ J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, op. cit., p. 28.

¹⁷⁷⁸ J.-L. NANCY, « Passage », op. cit., p. 19.

¹⁷⁷⁹ J.-L. NANCY, *A l'écoute*, Paris, Galilée, 2002, p. 31.

qui se projette, mais plutôt celle d'un *trajet* comme cela a été dit plus haut. Il ne s'agit donc pas de nier les catégories de sujet et d'objet, mais plutôt de les penser à partir de l'existence, c'est-à-dire à partir du trajet¹⁷⁸⁰. Le sujet et l'objet ont une présence n'ont pas en étant là, mais en passant hors là. Comme le dit Frédéric Neyrat, « un sujet est ce qui se situe *au bord d'un trajet existentiel* »¹⁷⁸¹. Il n'y a donc d'existence que dans cette *tension* entre le *là* et le *hors*, et donc cette « ex-tension », c'est-à-dire cette « tension du dehors »¹⁷⁸² qui permet au sujet de se décentrer ou s'excentrer. Comme le remarquait déjà Michel Serres dans la scène finale du *Horla* de Maupassant où, « on verra glisser [l'habitant] dans l'interstice de la porte – la racine de la préposition hors désigne, justement, cette porte – pour enfermer dedans le *Horla*, immobiliser là le hors venu et le bloquer pour le brûler, alors que lui, l'habitant immobile et casanier, fuit, symétriquement, vers l'extérieur : le là se mobilise vers le hors »¹⁷⁸³.

2.3.1.2.4. *Hors et finitude*

Cette excentricité de l'existence n'est que l'autre nom de la *finitude* comme le fait remarquer Frédéric Neyrat¹⁷⁸⁴. Or, la finitude ne signifie pas « la finité d'un existant privé en lui-même de sa propriété d'accomplissement, butant et tombant sur sa propre limite »¹⁷⁸⁵. Autrement dit, « *la finitude n'est pas privation* »¹⁷⁸⁶. En effet, selon Jean-Luc Nancy, l'être-privé est dépourvu de consistance. Soit l'être est absolument *privé*, au sens où il ne peut pas ne pas être privé. Dans ce cas de figure, la formule est incohérente, dans la mesure où l'idée de privation implique une appropriation qui viserait à annuler cette même privation. Par conséquent, la privation n'est jamais absolue, mais toujours relative. Soit, l'être est *absolument* privé, au sens où l'être est absolu, et donc privé de privation. Or, il n'y a de privation que de quelque chose avec lequel l'être est en relation. L'être ne peut donc pas être à la fois absolu et privé, c'est-à-dire absolument seul au sens d'être dénué de relations, et privé puisque cela implique des relations dont l'être est privé. Au contraire, la finitude de l'être ne doit s'entendre qu'au sens où l'être est privé d'essence. Si être n'a qu'un sens transitif, alors cela signifie qu'« *être transit*

¹⁷⁸⁰ F. NEYRAT, *Atopies. Manifeste pour la philosophie, op. cit.*, p. 17.

¹⁷⁸¹ *Id.*

¹⁷⁸² *Ibid.*, p. 45.

¹⁷⁸³ M. SERRES, *Atlas, op. cit.*, p. 66.

¹⁷⁸⁴ F. NEYRAT, *Atopies. Manifeste pour la philosophie, op. cit.*, p. 43.

¹⁷⁸⁵ J.-L. NANCY, *Le Sens du monde, op. cit.*, p. 51.

¹⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 52.

l'essence »¹⁷⁸⁷, c'est-à-dire existe. Cette privation d'essence ne doit pas s'entendre de manière négative, sur le mode d'un manque, car il n'y a tout simplement pas d'essence. Être privé d'essence signifie seulement être privé de rien. Mais ce *rien* n'est pas, comme cela a déjà été dit plus haut, un non-être ou une absence d'être, mais seulement l'écart qui fait exister.

Ce faisant, la finitude de l'existence doit se comprendre comme ce qui porte sur la *fin* de l'existence. Cette fin ne désigne ni une finalité déjà posée, ni un terme imposé, qui pourrait depuis Platon jusqu'à Heidegger être illustrée par la mort. Or, parce que l'essence est transie, alors l'existence est in-finie, au sens non pas d'une vie ou d'une mort qui n'en finissent pas, mais au sens où l'existence ne contient pas en soi une fin. Dire que l'existence est sans fin signifie qu'elle n'en *fin*it pas d'exister¹⁷⁸⁸. Le sens de l'existence n'est donc pas posé préalablement, pour l'orienter et la clôturer, à la manière de la mort traditionnellement pensée¹⁷⁸⁹. Au contraire, le sens est à même l'existence dans son ex-position, toujours s'écartant et s'excédant : « La "finitude" ne nomme rien d'autre que le sens de l'existence en tant qu'il existe lui-même effectivement, en tant qu'il est donné à même l'existant singulier, à même l'"ouvert" de cet existant, et qu'il n'est pas sa subsumption sous une essence »¹⁷⁹⁰. L'existence n'a pas un sens au sens où elle n'a pas une propriété qui est le sens, car elle *est* le sens : « l'existence est elle-même le sens »¹⁷⁹¹. Il est donc préférable de dire « l'existence du sens plutôt que le sens de l'existence »¹⁷⁹².

Ce n'est qu'à cette condition, que chaque existence est singulièrement singulière. La finitude, dans ces conditions, constitue « l'essence de la singularité »¹⁷⁹³. La singularité d'une existence est *sa touche*, c'est-à-dire ce qui fait sa distinction d'*avec* toutes les autres touches. Chaque existence apporte ainsi sa

¹⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 53.

¹⁷⁸⁸ J.-L. NANCY, « Le poids d'une pensée », dans *Le poids d'une pensée, l'approche*, Strasbourg, La Phocide, 2008, p. 14.

¹⁷⁸⁹ Jean-Luc Nancy prend ainsi soin de se distinguer d'une approche « mortifère » de la philosophie au profit d'approche qu'il qualifie d'« affirmative ». Sur ce point, notamment J.-L. NANCY, *Le Sens du monde, op. cit.*, p. 54-55 ; J.-L. NANCY, « Rives, bords, limites (de la singularité) », *op. cit.*, p. 128.

¹⁷⁹⁰ J.-L. NANCY, « Le poids d'une pensée », 2008, *op. cit.*, p. 15.

¹⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁷⁹² *Ibid.*, p. 15.

¹⁷⁹³ J.-L. NANCY, « Rives, bords, limites (de la singularité) », *op. cit.*, p. 127.

touche au sens où elle engage à chaque fois sa propre singularité¹⁷⁹⁴. Le singulier implique alors sa *limite* au sens où « il la pose avec lui-même, il se pose *comme sa limite*, et il pose la limite comme *sienne* »¹⁷⁹⁵. Autrement dit, d'une part, le singulier ne peut pas ne pas être limité en raison de sa finitude, et d'autre part, la limite du singulier est nécessairement singulière, distincte de tout autre. La limite en tant que finitude pose la fin du singulier, au sens où elle est « l'extrémité au-delà de laquelle il n'y a plus rien – plus rien »¹⁷⁹⁶. Le *rien* limite le singulier, sans quoi il cesserait d'être singulier. Mais en raison également de cette même finitude qui n'est pas posée de manière essentielle et visée par un *telos*, alors la limite du singulier existant ne peut jamais être achevée. Autrement dit, « elle le circonscrit dans un inaccomplissement qui lui est essentiel »¹⁷⁹⁷. Sous ces conditions, la limite est donc à la fois accomplie au sens où le singulier ne peut pas être fini par rien, et inaccomplie au sens où il n'a pas de finalité posée à viser. « En ce sens, on ne parvient jamais à la limite », c'est-à-dire « on y est toujours déjà exposé et on ne cesse pas d'y toucher »¹⁷⁹⁸. La touche du singulier est donc de toucher la limite, au sens de « toucher au but »¹⁷⁹⁹. Par conséquent, la limite du singulier lui est autant inhérente qu'extérieure à lui : « elle l'ex-pose », au sens où « elle est immédiatement et conjointement le strict contour de son “dedans” et le dessin de son “dehors” »¹⁸⁰⁰. L'*hors* limite donc l'existence singulière au sens où elle rend possible à la fois l'existence et la singularité.

Mais cette limite du *hors* ne signifie pas pour autant l'isolement de cette existence singulière. La limite selon son étymologie latine *limes* désigne le chemin qui passe le long d'un domaine. A la fois chemin qui limite un domaine d'un autre et limite qui chemine d'un domaine à l'autre, la limite est donc « l'intervalle, à la fois écarté et sans épaisseur, qui espace la pluralité des singuliers, (...) leur extériorité mutuelle, et la circulation entre eux »¹⁸⁰¹. La limite du *hors* est donc à la fois ce qu'ont en commun les singuliers, c'est-à-dire rien, et ce qui les sépare, entretenant leur singularité. Elle est « ce

¹⁷⁹⁴ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 24.

¹⁷⁹⁵ J.-L. NANCY, « Rives, bords, limites (de la singularité) », *op. cit.*, p. 127.

¹⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 129.

¹⁷⁹⁷ *Id.*

¹⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 130.

¹⁷⁹⁹ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 32.

¹⁸⁰⁰ J.-L. NANCY, « Rives, bords, limites (de la singularité) », *op. cit.*, p. 130.

¹⁸⁰¹ J.-L. NANCY, « Le poids d'une pensée », 2008, *op. cit.*, p. 130.

“rien-en-commun” par quoi la communication a lieu »¹⁸⁰². En cela l'*hors* ne sépare pas absolument les singuliers, mais leur assure une communication, c'est-à-dire un partage *en* commun, à savoir la limite qui les écarte et les relie. Par conséquent, comme l'écrit Frédéric Neyrat, « *le dehors n'est pas la grande substance séparée, mais l'acte séparant qui tend la relation* »¹⁸⁰³. Il convient alors, selon lui, de distinguer la *séparation* opérée par l'*hors* du *clivage*. Issu de la psychanalyse freudienne¹⁸⁰⁴, le terme de clivage (*Spaltung*) désigne le déchirement du moi en deux parties qui coexistent en son sein. Au lieu que le moi adopte une unique attitude psychique vis-à-vis de la réalité, celui-ci se scinde en deux attitudes opposées. Alors que l'une, la normale, reconnaît la réalité extérieure en s'y pliant et donc en renonçant à la satisfaction pulsionnelle, l'autre, anormale, au contraire, sous l'influence des pulsions, dénie cette même réalité afin de maintenir la satisfaction pulsionnelle. Il y a clivage dès lors que ces deux attitudes coexistent, sans synthèse possible au sein du moi. Ainsi, alors que le « clivage est une frontière étanche dont la caractéristique est de ne pas même être repérable, de se rendre invisible, inaudible, insensible »¹⁸⁰⁵, la séparation est quant à elle, « sensible, vécue, consciente, affectée, pleine de sens »¹⁸⁰⁶. En d'autres termes, alors que le clivage est « la séparation absolue » ou « rupture sans rapport » qui nie toute possibilité de relation, la séparation du *hors* est « rupture sentie, médiatisante, du nouveau rapport »¹⁸⁰⁷ qui maintient la relation. Cette séparation, également nommée « écart », « écartement » ou « espacement », désigne donc une « distinction entre deux choses, deux êtres, voire deux aspects de la personnalité »¹⁸⁰⁸. Mais là où le clivage établit une « *rupture intégrale* »¹⁸⁰⁹ en niant l'autre, la séparation, au contraire le reconnaît, au sens où « je porte en moi l'altérité »¹⁸¹⁰. En d'autres termes, l'*hors* du dehors écarte ou sépare la position d'autres positions, non

¹⁸⁰² *Id.*

¹⁸⁰³ F. NEYRAT, « Dehors, séparation et négativité. Critique d'une situation exophobique », *Lignes*, n° 44, n° 2, 20 janvier 2015, p. 121.

¹⁸⁰⁴ S. FREUD, « Le clivage du moi dans le processus de défense », R. Lewinter et J.-B. Pontalis (trad.), dans *Résultats, idées, problèmes - II - 1921-1938*, 6e éd., Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 1985, p. 283-286 ; S. FREUD, *Abrégé de psychanalyse*, A. Berman et J. Laplanche (trad.), 14e édition, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 1949, chap. VIII. "L'appareil psychique et le monde extérieur".

¹⁸⁰⁵ F. NEYRAT, *La Part inconstructible de la Terre. Critique du géo-constructivisme*, Paris, Le Seuil, 2016, p. 268.

¹⁸⁰⁶ *Id.*

¹⁸⁰⁷ F. NEYRAT, « Dehors, séparation et négativité. Critique d'une situation exophobique », *op. cit.*, p. 121.

¹⁸⁰⁸ F. NEYRAT, *La Part inconstructible de la Terre. Critique du géo-constructivisme*, *op. cit.*, p. 269.

¹⁸⁰⁹ *Id.*

¹⁸¹⁰ *Id.*

en les isolant ou les clivant, mais en leur assurant une relation, qu'il s'agit désormais de penser au moyen de la préposition *avec*.

2.3.1.3. Préposition *avec* et com-position

2.3.1.3.1. *Avec et altérité*

A l'instar du *clinamen*¹⁸¹¹ qui n'est pas une propriété des atomes, mais leur est inhérent en les faisant incliner et décliner les uns par rapport aux autres, « l'originarité de l'origine n'est pas une propriété qui distinguerait un étant de tous les autres », mais est « le sens de la co-existence originaire »¹⁸¹². L'altérité de l'origine ne fait pas signe vers une autre altérité, c'est-à-dire vers une altérité absolument autre, située au dehors. Au contraire, selon Jean-Luc Nancy, l'altérité est celle « d'un *alter*, c'est-à-dire de "l'un de deux" »¹⁸¹³. L'altérité désigne donc chaque *un* en tant que l'un ne peut pas ne pas être avec d'autres un. Il n'y a pas d'*un* absolument seul, mais toujours et déjà un « plus d'un »¹⁸¹⁴. Par cette expression Jean-Luc Nancy s'oppose tout à la fois au *un* éminent ou « *maximum unum* » qu'est Dieu de Thomas d'Aquin¹⁸¹⁵, à savoir l'être suprêmement indivis, et l'*un* en tant que numération, où dans l'opération additive du « un plus un » est conservé l'unité du *un*. Ces deux conceptions excluent l'altérité, et nécessite alors de penser, ou plutôt d'entendre que derrière tout *un*, « il y a une pulsation »¹⁸¹⁶. Cette poussée¹⁸¹⁷ fait que chaque existant est à la fois *un* existant unique, et un existant qui s'écarte d'*autres* existants. En cela, l'*un* du « plus d'un » tourne en un « plus qu'un », c'est-à-dire en « plus que un », c'est-à-dire en plus que l'unité. L'*un* n'est donc pas l'*un* de l'unité, mais bien celui

¹⁸¹¹ Jean-Luc Nancy reprend explicitement la thèse atomiste du *clinamen* pour penser la pluralité des existants : « Dans le modèle atomiste : il y a les atomes *plus* le clinamen. Mais le clinamen n'est pas autre chose, un autre élément en dehors des atomes, il n'est pas en plus d'eux, il est le "plus" de leur exposition : étant plusieurs, ils ne peuvent qu'incliner ou décliner les uns par rapport aux autres » (J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 60).

¹⁸¹² *Ibid.*, p. 29.

¹⁸¹³ *Ibid.*, p. 29-30.

¹⁸¹⁴ J.-L. NANCY, « Plus d'un », *op. cit.*

¹⁸¹⁵ T. d'AQUIN, *Somme théologique. Tome I*, Paris, Cerf, 1984, chap. 11 "L'unité de Dieu".

¹⁸¹⁶ J.-L. NANCY, « Plus d'un », *op. cit.*, p. 32.

¹⁸¹⁷ Il est à cet égard intéressant de noter que Jean-Luc Nancy emploie le terme de *conatus*, traditionnellement dévolu à Hobbes et Spinoza et qui signifie l'effort pour un être de persévérer voire d'augmenter dans son être. Au lieu de réserver le *conatus* au seul être individuel, il l'étend et l'ouvre à l'*être-avec* : « Le parler-avec expose le *conatus* de l'être-avec, ou mieux, il expose l'être-avec comme *conatus*, comme l'effort et le désir de se maintenir en tant qu'"avec", et par conséquent de maintenir ce qui, de soi, n'est pas substance stable et permanente, mais partage et passage » (J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 111).

de la pluralité en raison de la poussée qui ouvre et écarte tout existant. Par conséquent, l'altérité est originaire, dans la mesure où, c'est en raison de l'origine qu'il y a de l'altérité. Elle n'est pas seconde, dérivée de l'*un* primordial, mais première, au sens où « l'origine est irréductiblement plurielle »¹⁸¹⁸. L'écartement originaire fait qu'il y a « une co-existence de l'origine "en" elle-même, c'est-à-dire une co-existence des origines »¹⁸¹⁹.

Par conséquent, toute position « n'implique rien de plus – mais rien de moins – que sa discrétion, au sens mathématique, ou sa distinction *d'avec* d'autres positions (au moins possibles) ou *entre* d'autres positions »¹⁸²⁰. Chaque position singulière s'écarte d'elle-même et s'expose à d'autres positions. Ainsi, il n'y a pas de position qui ne soit déjà *com*-position¹⁸²¹, c'est-à-dire position *avec* d'autres positions. La préposition *avec* assure en ce sens la composition des positions¹⁸²². La position n'est donc jamais absolument seule¹⁸²³ ou close sur elle-même¹⁸²⁴. Autrement dit, non seulement l'unicité de la position n'est pas son isolement¹⁸²⁵, mais en outre, cette même unicité n'a de sens que parmi d'autres singularités. Il n'est donc pas contradictoire de soutenir avec Jean-Luc Nancy que la singularité de l'existant ne s'oppose pas à sa pluralité : « l'*être* est singulier et pluriel, à la fois, indistinctement et distinctement », c'est-à-dire, « il est singulièrement pluriel et pluriellement singulier »¹⁸²⁶. Plus encore, le concept de *singulier*, à la différence des concepts d'individu et de particulier, implique

¹⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 31.

¹⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁸²⁰ *Id.*

¹⁸²¹ *Ibid.*, p. 66, 73.

¹⁸²² Michel Serres rejoint en ce sens Jean-Luc Nancy lorsqu'il écrit que « dans la langue, les prépositions jouent ce rôle décisif, d'opérateurs de position, pour la syntaxe aussi bien que pour le sens. Prépositions : opérations de composition. » (M. SERRES, « Tempo : le compositeur », dans F. L'Yvonnet et C. Frémont (éd.), *L'Herne - Michel Serres*, Paris, L'Herne, 2010, p. 58).

¹⁸²³ « La division principielle, il se pourrait qu'elle ne soit rien d'autre que notre existence commune : *ceci*, que nous n'existons pas seuls. Ou plutôt, qu'il n'y a pas de *Seul* qui existe » (J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », *op. cit.*, p. 56).

¹⁸²⁴ « Il n'y a pas de clôture qui n'indique en même temps, par essence ou par structure, un interstice, même infime, par où l'excéder. Les points de suture sont aussi des points de rupture » (J.-L. NANCY, « Notes pour l'avant-propos », dans J.-L. Nancy et J.-C. Bailly, *La comparution*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1991, p. 29).

¹⁸²⁵ « Unique, mais non isolé, repris au contraire et relancé en toute scansion d'existence, dont chacune est unique ». (J.-L. NANCY, « Plus d'un », *op. cit.*, p. 38).

¹⁸²⁶ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 48.

nécessairement « sa singularisation et donc sa distinction d’avec d’autres singularités »¹⁸²⁷. Comme il le dit, « si je me distingue, c’est *d’avec* les autres »¹⁸²⁸, sans que « les autres » soient seulement les autres hommes, mais désignent également tous les autres, c’est-à-dire tous les autres étants en général. Enfin, l’étymologie latine *singuli* ne se dit qu’au pluriel, parce que le terme « singulier » désigne « l’“un” du “un par un” »¹⁸²⁹. En d’autres termes, et de manière paradoxale, « le singulier est un pluriel »¹⁸³⁰. Ainsi, ce qui existe singulièrement n’existe qu’en co-existant, c’est-à-dire en existant *avec* d’autres existants. L’essence de l’être est donc de co-exister, au sens où il n’y a d’être que d’être-avec, ouvrant en cela la possibilité d’une « philosophie de la coexistence »¹⁸³¹ non strictement réservée aux seuls humains, mais ouverte à tous les autres « non-humains »¹⁸³². Bien que la formule fasse explicitement référence à celle heideggerienne du *Mitdasein*¹⁸³³ développée dans *Être et Temps*¹⁸³⁴, Jean-Luc Nancy s’en éloigne¹⁸³⁵ en remarquant, d’une part, qu’Heidegger n’introduit « la co-

¹⁸²⁷ *Ibid.*, p. 52.

¹⁸²⁸ J.-L. NANCY, « Cum », dans *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001, p. 118.

¹⁸²⁹ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 52.

¹⁸³⁰ *Id.*

¹⁸³¹ J.-L. NANCY, « Cum », *op. cit.*, n. 1, p. 118.

¹⁸³² Expression qui trouve sa principale origine dans les travaux de Bruno Latour (B. LATOUR, *Nous n’avons jamais été modernes. Essai d’anthropologie symétrique*, *op. cit.* ; B. LATOUR, *Changer de société. Refaire de la sociologie*, *op. cit.*) et de Michel Callon (M. CALLON, « Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieux », *L’Année sociologique*, vol. 36, 1986, p. 169-208) qui entend généraliser le « principe de symétrie » déjà formulé par David Bloor qui, d’une part remet en cause le « Grand partage » et l’asymétrie entre Nature et Société, et qui d’autre part, au contraire pose comme principe, entre celles-ci et entre humains et non-humains. Comme l’écrivent Oliver Thiery et Sophie Houdart, « la seule analyse des relations entre les humains, qui a nourri une part importante des travaux en sciences humaines et sociales depuis la naissance de celles-ci, ne suffit à rendre compte ni de la réalité des collectifs humains, ni de celle des individus humains en tant que ceux-ci se redéfinissent partiellement au travers de leurs multiples relations avec ces “non-humains” qui composent leurs divers milieux. » (O. THIERY et S. HOUDART (éd.), *Humains, non-humains*, Paris, La Découverte, 2011, p. 7). Sur cette expression, lire notamment l’ouvrage synthétique que ces derniers ont dirigé et qui, constitué d’études de terrain, s’efforce de montrer la fécondité de cette approche ainsi que la pluralité des relations entre humains et non-humains.

¹⁸³³ Parmi les nombreuses formules où Jean-Luc Nancy se réfère explicitement au *Mitdasein* d’Heidegger, on retiendra celle-ci : « L’être-avec (le *Mitsein*, le *Miteinandersein* et le *Mitdasein*) est très clairement déclaré, par Heidegger, essentiel à la constitution du *Dasein*, lui-même. Sur cette base, il devrait être absolument clair que le *Dasein*, pas plus qu’il n’est “l’homme” ni “le sujet”, n’est pas “un”, unique et isolé, mais toujours seulement l’un, chaque un, de l’un-avec-l’autre. » (J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 46).

¹⁸³⁴ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, *op. cit.*, § 26 "La coexistence des autres et l’être-avec quotidien".

¹⁸³⁵ Selon Frédéric Neyrat, c’est à Georges Bataille que Jean-Luc Nancy se réfère lorsqu’il accorde le primat de l’avec sur le *Dasein* : « Affirmer que ce n’est pas le *Dasein* (...) qui doit ordonner l’analytique “existentielle”, mais le

originarité du *Mitsein* qu'après avoir établi l'originarité du *Dasein* »¹⁸³⁶, et d'autre part, que la mort reste selon Heidegger propre au *Dasein* en tant que « possibilité d'*existence propre* »¹⁸³⁷, alors que « ma mort est une co-possibilité "la plus propre" de la possibilité propre des autres existants »¹⁸³⁸. Par conséquent, « si l'être est l'être-avec, dans l'être-avec, c'est l'"avec" qui fait l'être, et il ne s'y ajoute pas »¹⁸³⁹. *Avec* n'est donc pas une catégorie contingente attribuée à l'essence primordiale qu'est l'être : au contraire, et par un renversement, il n'y a d'être qu'à la condition qu'il y ait d'abord l'*avec*. L'*avec* est « le trait essentiel de l'être », « sa propre essence singulière plurielle »¹⁸⁴⁰. Il s'agit donc bien d'introduire la préposition *avec* au cœur de l'être. L'être ne se pense qu'à la condition de le penser à partir de la préposition *avec* : « "avec" est la pré-position de la position en général, et il fait ainsi sa dis-position »¹⁸⁴¹.

2.3.1.3.2. *Avec et rapport*

Or, comme toute préposition, l'*avec* est dénué de position¹⁸⁴². Il « n'est rien : nulle substance et nul en-soi-pour-soi »¹⁸⁴³. Mais ce *rien* n'est pas exactement rien, au sens d'une chose consistante. *Avec* est un rapport. Jean-Luc Nancy reprend et s'écarte de la position de Lacan¹⁸⁴⁴ quant à la notion de

Mitdasein (être-là-avec) et le *Mitsein* (être-avec), consiste à introduire dans *Être et Temps* l'expérience bataillienne de la communauté. (...) Il fallut Bataille à Nancy pour voir que le *Dasein* est en définitive ce qui empêche de comprendre en quoi *l'existence est à la fois plurielle et hors d'elle-même*. » (F. NEYRAT, *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, op. cit., p. 22). Nous nous reporterons également vers F. D. PETRA, « Georges Bataille et Jean-Luc Nancy », *Lignes*, n° 17, n° 2, Éditions Lignes, 2005, p. 157-171.

¹⁸³⁶ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, op. cit., p. 50 ; également : « L'analytique du *Mitsein* y reste esquissée, et subordonnée, alors même que le trait du *Mitsein* est donné comme co-essentiel au *Dasein*. » (*Ibid.*, p. 117). Il en ira également de même pour l'*alter ego* d'Husserl développée dans les *Méditations cartésiennes* : « On peut faire la même remarque sur la constitution husserlienne de l'*alter ego*, alors même que celui-ci est à sa manière lui aussi contemporain (encore le *cum*) de l'*ego* dans la "communauté universelle unique". » (*Ibid.*, p. 50).

¹⁸³⁷ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, op. cit., § 53 "Projection existentielle d'un propre être vers la mort", p. 317.

¹⁸³⁸ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, op. cit., p. 114.

¹⁸³⁹ *Ibid.*, p. 50.

¹⁸⁴⁰ *Ibid.*, p. 54. Également : « *Avec* est le premier trait de l'être, le trait de la singulière pluralité de l'origine ou des origines en lui. » (*Ibid.*, p. 84).

¹⁸⁴¹ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, op. cit., p. 61

¹⁸⁴² Comme nous avons déjà eu l'occasion de le préciser quant à la préposition *entre*, Jean-Luc Nancy prend également le soin d'écrire les mots suivants : « aussi bien ne doit-on pas dire l'"avec", mais seulement "avec", préposition de toute position, elle-même sans position. » (*Ibid.*, p. 84).

¹⁸⁴³ J.-L. NANCY, « Cum », op. cit., p. 120.

¹⁸⁴⁴ Rappelons brièvement que pour Jacques Lacan : « il n'y a pas de rapport sexuel, au sens précis du mot, où un

« rapport ». Selon lui, la thèse de Lacan se fonde sur « la double signification possible du mot “rapport” (comme du mot “relation”) »¹⁸⁴⁵. Le terme « rapport » peut ainsi s’entendre soit comme « rapport-bilan (“report” en anglais) », soit comme « comme activité qui va de l’un à l’autre, ou mieux encore comme acte de l’entre-deux qui n’est ni l’un, ni l’autre (ni aucun des deux, ni non plus leur unité assumptive, ni leur dualité simplement disjonctive) »¹⁸⁴⁶. Dans tous les cas, penser l’avec du rapport exige d’avoir recours à une « “ontologie de la relation” »¹⁸⁴⁷. En attendant d’« écrire une

rapport est une relation logiquement définissable ». Il précise : « Le rapport sexuel, cette fois ce qu’on appelle couramment de ce nom, ne saurait être fait que d’un acte. C’est ce qui m’a permis d’avancer ces deux termes, qu’il n’y a pas d’acte sexuel, au sens où cet acte serait celui d’un juste rapport, et, inversement, qu’il n’y a que l’acte sexuel, au sens où il n’y a que l’acte pour faire le rapport. » (J. LACAN, *Le Séminaire Livre XVI, D’un Autre à l’autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 346).

¹⁸⁴⁵ J.-L. NANCY, « Il y a du rapport sexuel — et après », *Littérature*, n° 142, n° 2, Armand Colin, 2006, p. 31.

¹⁸⁴⁶ *Id.*

¹⁸⁴⁷ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, n. 1, p. 95. Jean-Luc Nancy emprunte cette formule à Étienne Balibar exposée dans *La philosophie de Marx* (E. BALIBAR, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993), qui est thématifiée en 2014 dans le chapitre du même ouvrage « Anthropologie philosophique ou Ontologie de la relation ? Que faire de la “VI^e Thèse sur Feuerbach” ? ». L’objectif de Balibar était de montrer notamment la présence chez Marx d’une philosophie de la « transindividualité », comparable à celle de Spinoza et de Freud, et d’une « ontologie de la relation » où les rapports l’emportent sur les individus. Bien que les termes « relation » (*verhältnis*) et « rapport » (*beziehung*) se distinguent quant à leurs usages, ceux-ci « ne sont rien d’autre que des pratiques différenciées, des actions singulières des individus les uns sur les autres » (*Ibid.*, p. 71). Or, rappelons que pour Jean-Luc Nancy, « l’ontologie » désigne la pensée qui conçoit « “l’être” emporté dans le mouvement d’une pensée qui le saisit et qui l’éprouve comme *verbe* et non comme *substantif* » (J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 7). En ce sens, l’ontologie désigne la pensée de l’être non en tant que substance posée absolument, mais en tant qu’acte d’être, c’est-à-dire le fait d’exister. Ainsi, « l’ontologie de la relation » ne signifie ni l’ontologie *de la relation*, au sens où la relation est l’objet *de* l’ontologie et donc de l’être préalablement donné, ni l’ontologie *de la relation*, au sens où la relation est l’être, voire l’Être. Ces deux interprétations réduisent la relation à l’être, voire à un être substantiel, au lieu de la comprendre de manière ad-verbale, c’est-à-dire comme ce qui s’ajoute au verbe être en le modalisant. Par conséquent, l’« ontologie de la relation » désigne le fait d’exister *relationnellement*, c’est-à-dire *être-avec*, et non l’être de la relation ou la relation en tant qu’être. Ceci rejoint l’étymologie de relation, (*relatio*), qui signifie « l’action de porter à nouveau, c’est-à-dire de reporter ou de rapporter ». A partir du I^{er} siècle, *relatio* prend la valeur juridique de « témoignage, rapport », et la valeur logique de « lien entre deux choses », notamment en raison du fait qu’il est tiré du supin *relatum* du verbe *referre* qui signifie d’abord « reporter, rapporter », composé de *re-* marquant le mouvement en arrière et de *ferre* « porter », et ensuite « raconter », « saisir » en droit. La relation renvoie donc d’abord aux actions de rapporter dans les deux sens du terme (porter à nouveau et relater), avant celle de relier, c’est-à-dire de « lier une seconde fois ». Ce dernier issu du latin *ligare* « attacher, bander, entourer, ceinturer, fixer, unir » au propre comme au figuré, proviendrait d’un verbe albanais et du vieil islandais *lite* « corde », et qui aura également donné *ligamen* « ce qui sert à attacher, cordon ». Auquel cas, relier s’opposera à relâcher qui provient de *relaxo*, au propre « desserrer, relâcher [des liens] », et au figuré « détendre, relâcher, épanouir ». Ainsi exister relationnellement signifie être nécessairement en rapport, sans que ce rapport soit nécessairement et principalement un lien. Le lien n’est qu’une modalité du rapport, au sens où tout rapport n’est pas nécessairement un lien, mais tout lien implique un rapport. Par conséquent, Balibar comme Nancy ont ceci de commun qu’ils ne conçoivent pas la relation en tant que rapport en dehors des existences effectives, et que celle-ci est par conséquent à la fois singulière et plurielle,

longue histoire de la pensée épistémologique et ontologique du rapport »¹⁸⁴⁸, nous pouvons cependant définir, avec Didier Debaïse, « ontologie de la relation » ou « ontologie relationnelle », comme l'ontologie où « l'être est relation », ou encore où « toute réalité est relationnelle »¹⁸⁴⁹. De cette position s'ensuit immédiatement une conséquence : ce ne sont plus les entités individuelles qui sont premières, mais les relations. Les entités individuelles n'existent que par les relations, et ne leurs préexistent plus¹⁸⁵⁰. Autrement dit, cette ontologie s'oppose à une ontologie que l'on peut nommer « substantialiste »¹⁸⁵¹ où, à l'inverse, les entités existent indépendamment des relations qu'elles peuvent ou non avoir. Alors que pour une ontologie relationnelle, la relation est constitutive de l'être, de sorte qu'il ne saurait exister d'être qui ne soit pas déjà *être-avec*, c'est-à-dire constitué par les relations, pour une ontologie substantialiste, au contraire, la relation n'est qu'un accident contingent attribué à un être qui existe nécessairement en tant que substance. Par conséquent, nous pouvons dire avec Jean-Luc Nancy qu'« au commencement est le rapport »¹⁸⁵², si l'on précise immédiatement que le « est » est le rapport lui-même, afin d'éviter la contradiction. L'*avec*, en tant que préposition, ne

toujours modalisée.

¹⁸⁴⁸ J.-L. NANCY, « Il y a du rapport sexuel — et après », *op. cit.*, p. 31. Remarquons qu'à ce moment de l'analyse nous ne faisons pas encore la distinction entre le *rapport* et la *relation*.

¹⁸⁴⁹ D. DEBAÏSE, « Qu'est-ce qu'une pensée relationnelle ? », *Multitudes*, no 18, n° 4, 1^{er} octobre 2004, p. 16. Didier Debaïse voit dans la pensée de Gilbert Simondon le principal fondateur de cette approche, même si, comme il le reconnaît, on la retrouve « chaque fois différemment, avec Spinoza, Nietzsche, Bergson, et Tarde, si bien que d'une certaine manière Simondon ne fait que prolonger un mouvement qui le précède et duquel il hérite l'essentiel de la construction qu'il opère » (*Id.*). Outre les auteurs cités ci-dessus, nous pouvons cependant proposer de manière non exhaustive les quelques noms suivants qui interprètent chacun à leur manière le terme de « relation » : issus de la philosophie du processus (Alfred North Whitehead, Gilles Deleuze), de la phénoménologie (Edmund Husserl, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Derrida), de la philosophie des sciences (Gaston Bachelard, Michel Bitbol), et plus récemment Dominique Quessada, Karen Barad, Augustin Berque, Bruno Latour, Bernard Stiegler, Mauro Carbone ou encore François Jullien, Michel Serres, Jean-Luc Nancy, Frédéric Neyrat.

¹⁸⁵⁰ Il convient alors de préciser qu'à ce moment du texte, les termes « rapport » et « relation » ont valeur de synonyme, et ce contre la différence que propose Simondon entre les deux : « Une relation doit être saisie comme relation dans l'être, relation de l'être, manière d'être et non simple rapport entre deux termes que l'on pourrait adéquatement connaître au moyen de concepts parce qu'ils auraient une existence effectivement séparée. C'est parce que les termes sont conçus comme substances que la relation est rapport de termes, et l'être est séparé en termes parce que l'être est primitivement, antérieurement à tout examen de l'individuation, conçu comme substance. » (G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 9).

¹⁸⁵¹ Comme précédemment, nous incluons dans l'ontologie dite substantialiste les auteurs qui de Platon ou Aristote en passant par Kant jusqu'aux partisans de l'*Object-Oriented Ontology* d'Harman, Meillassoux ou Bogost conçoivent que l'être est d'abord absolu, c'est-à-dire totalement seul, séparé absolument des autres êtres.

¹⁸⁵² J.-L. NANCY, « Il y a du rapport sexuel — et après », *op. cit.*, p. 31.

s'ajoute donc pas à l'être, mais est l'être lui-même en tant qu'*être-avec*, c'est-à-dire le « sujet » au sens d'un sujet sans substance ou support, « sans autre support qu'un rapport »¹⁸⁵³.

Le rapport *avec*, outre qu'il fait barrage à l'idée d'isolement ou de clivage, s'oppose également à l'idée d'*union*. Autrement dit, l'*avec* n'unit ni ne réunit chaque *un* existant sous grand Un. L'*un* de l'existant, et donc l'*avec*, est « un de simplicité absolue et non d'union : il ne réunit rien en lui puisqu'il ouvre le pas – le passage, la bande passante – du divers, le pas lui-même divisé de la division de toutes choses »¹⁸⁵⁴. En d'autres termes, l'union unit, c'est-à-dire fusionne ou unifie la pluralité des existants. Ce faisant, elle nie l'altérité constitutive de l'être-avec, et partant tout rapport. L'*avec* est davantage le *trait* qui unit et désunit, plutôt que l'union ou la désunion posées substantiellement en-dessous ou au-dessus de ce même trait. Il est « un trait tiré sur le vide, qui franchit et souligne ce vide à la fois, qui fait sa tension et sa traction, tension et traction – attraction/répulsion – de l'“entre”-nous »¹⁸⁵⁵.

Au contraire, l'*avec* est un *rapport* dans la mesure où il maintient et entretient une séparation ou un écart, comme cela est signifié dans l'expression « d'avec » : « on se sépare de ou d'avec quelqu'un, comme on discerne le bien d'avec le mal »¹⁸⁵⁶. En cela, le rapport *avec* prend ses distances d'avec ce qu'on peut appeler le *relationnisme* qui considère la relation de manière absolue. Il est en ce sens une excroissance de la pensée relationnelle qui pousse à l'extrême la notion de relation. La relation du relationnisme nie toute séparation ou écart, *a contrario* de la relation, ou plutôt du rapport que nous entendons proposer ici. Alors que le réalisme spéculatif soutient l'absolu de la séparation, le relationnisme soutient la position strictement opposée, à savoir l'absolu de l'inséparation. Selon la formule de Dominique Quessada, le relationnisme défend une « ontologie an-altérisée ou *ontologie de l'inspiration* »¹⁸⁵⁷. Si par définition, « l'Autre est (tout) ce dont nous sommes séparés »¹⁸⁵⁸, alors l'altéricide¹⁸⁵⁹, c'est-à-dire la disparition de l'Autre, « génère de l'inséparation *par dissipation du*

¹⁸⁵³ J.-L. NANCY, « Cum », *op. cit.*, p. 121.

¹⁸⁵⁴ J.-L. NANCY, « Plus d'un », *op. cit.*, p. 38.

¹⁸⁵⁵ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 84.

¹⁸⁵⁶ J.-L. NANCY, « Cum », *op. cit.*, p. 118.

¹⁸⁵⁷ D. QUESSADA, *L'inséparé. Essai sur un monde sans Autre*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 25.

¹⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 11.

¹⁸⁵⁹ Sur cette expression d'« altéricide », on lira du même auteur D. QUESSADA, *Court traité d'altéricide*, Paris,

séparé »¹⁸⁶⁰. Selon ce même auteur, l'Autre est « la part nécessaire d'une pensée de nature dualiste » qui s'est imposé pour « répondre aux besoins structuraux d'un agencement culturel complexe fondé sur le divisé et le séparé »¹⁸⁶¹. L'Autre n'a de sens que par rapport à une division initiale, de telle sorte qu'il est toujours perçu par rapport à cette même division. L'Autre n'existe jamais en soi, mais toujours selon cette division qui lui donne réalité, sens et existence. En cela, l'Autre « s'inscrit dans le cadre d'une *histoire générale des clôtures* »¹⁸⁶², à laquelle la philosophie en tant que « discours clôturant », « ontologie du bord » ou « science des frontières »¹⁸⁶³ participe. En ce sens, l'Autre opère « comme un écran ou un opercule obturant la possibilité de la perception de l'inséparation »¹⁸⁶⁴ qui est donc première. Avec l'altéricide, le monde redevient plat¹⁸⁶⁵, et ne se conçoit uniquement que comme « plan d'inséparation »¹⁸⁶⁶. Dénué d'intérieur comme d'extérieur, le monde se conçoit désormais selon « un protocole général d'interfaçage et de fluence »¹⁸⁶⁷. Débarrassé de la négativité de l'Autre, « *tout s'interface* »¹⁸⁶⁸. A l'instar d'un oignon, le monde n'est constitué que de couches, c'est-à-dire de surfaces, sans identité substantielle. L'ontologie se réduit à n'être finalement qu'une « onionologie »¹⁸⁶⁹.

Par conséquent, pour le relationnisme, la relation est *tout* l'être, au sens où tout est relation. Mais comme le remarque Dieter Mersch, c'est là substituer au grand récit de l'être celui de la relation¹⁸⁷⁰. Il précise immédiatement que « cela revient à soustraire à la relation ce qui lui conférerait une inscription

Verticales, 2007. Il précise ainsi que « l'altéricide, lui, est un processus d'ablation non pas tant de la réalité de l'autre, mais de celle de son concept. (...) Atteinte létale au concept d'Autre, l'altéricide inaugure l'an-altérité, l'état d'être sans Autre. » (*Ibid.*, p. 44-45).

¹⁸⁶⁰ D. QUESSADA, *L'inséparé. Essai sur un monde sans Autre*, op. cit., p. 14.

¹⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 16. Pour Dominique Quessada, « séparation » et « écart » sont synonymes : « cette séparation – cet écart, plutôt – est le fait de toute culture sur les êtres humains. » (*Ibid.*, p. 23).

¹⁸⁶² D. QUESSADA, *L'inséparé. Essai sur un monde sans Autre*, op. cit., p. 64.

¹⁸⁶³ *Ibid.*, n. 1, p. 64.

¹⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹⁸⁶⁵ « Apparentée à la perte d'une dimension dans la culture, la vaporisation de l'Autre revient factuellement à un aplatissement du monde. (...) *Ça se dégonfle, ça s'aplatit*, ou plutôt *ça se dé-divise* – en un mot : *ça se dé-transcendantalise*. » (*Ibid.*, p. 31).

¹⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 106.

¹⁸⁶⁹ *Id.*

¹⁸⁷⁰ D. MERSCH, *Théorie des médias*, op. cit., p. 253.

matérielle et une consistance concrète, si bien qu'il n'en reste plus qu'une abstraction »¹⁸⁷¹. Or, la relation n'est concrète qu'à la condition qu'il y ait de l'altérité, et donc un dehors. Mais en faisant de la relation un absolu¹⁸⁷², le relationnisme sape les fondements de la relation elle-même : « la relation est toujours hantée par de l'“autre”, du surnuméraire, de la présence en excès »¹⁸⁷³. Parce que la relation implique une altérité, et donc une séparation, sans laquelle elle ne saurait être relation, alors elle ne saurait être érigée en absolu. Il y a par conséquent un *plus* de la relation qui n'est pas relationnelle, au sens où il *s'écarte* de la relation. Parce que la relation est travaillée en son cœur par un écart qui la sépare d'elle-même, alors c'est dans cet écart que la relation se joue.

Plus encore, c'est en raison de cette même altérité, que la relation est à la fois singulière et plurielle. Dieter Mersch rappelle ainsi que la relation « peut prendre la forme d'une liaison, d'un couplage ou d'un renvoi, elle peut être unilatérale, réciproque ou multidirectionnelle, etc. »¹⁸⁷⁴. Or, ce caractère pluriel de la relation est signalé par l'emploi des prépositions qui la modalisent : « toute relation – comme la préposition l'indique – se positionne dans un monde afin de produire sa réalité de manière singulière en indiquant des directions à chaque fois différentes »¹⁸⁷⁵. De manière condensée, Michel Serres ne dira rien d'autre lorsqu'il écrira : « je vis et pense dans et hors, avec et parmi, par et pour, sur et sous, de et vers, je pense et vis entre »¹⁸⁷⁶. Il ne s'agit pas tant de *la* relation au singulier que *des* relations qui nécessairement se modalisent selon les prépositions

Dans la mesure où il est impossible de sortir, c'est-à-dire de s'écarter de la relation, son absolutisation au moyen de la négation, elle aussi absolue de la séparation, participe du « *dehors claustral* » que le

¹⁸⁷¹ *Id.*

¹⁸⁷² Dieter Mersch parle ainsi d'un « *absolu de la relation* » où « toutes les entités classiques que la métaphysique nous a léguées, telle que l'être, l'objet, le sujet, ou encore la substance et la matérialité sont définitivement abandonnées, au profit d'un relationnisme intégral et sans dehors. » (*Ibid.*, p. 250).

¹⁸⁷³ *Ibid.*, p. 252. Albert Piette semble rejoindre cette objection lorsqu'il dénonce que l'anthropologie depuis Goffman jusqu'à Latour en passant par Strauss puis Bourdieu s'est principalement focalisée sur le « entre » et les relations, manquant « l'individu singulier comme volume d'être, plus que relatif et plus aussi que relation », c'est-à-dire « l'individu en train d'exister, dans ses nuances, pendant, avant et après le moment de ladite interaction » (A. PIETTE, *Contre le relationnisme. Lettre aux anthropologues*, Lormont, Le bord de l'eau, 2014, p. 18-20). Cette attention qu'il entend porter à l'existence même de l'individu le conduit à spécifier l'enjeu d'une « anthropologie existentielle » (*Ibid.*, p. 48). Pour poursuivre cette critique selon ce même auteur, on lira également, A. PIETTE, « De la relation à l'existence : sciences sociales ou sciences humaines », *Revue du MAUSS*, n° 47, n° 1, 2 juin 2016, p. 257-286.

¹⁸⁷⁴ D. MERSCH, *Théorie des médias, op. cit.*, p. 252.

¹⁸⁷⁵ *Ibid.*, p. 253.

¹⁸⁷⁶ M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée, op. cit.*, p. 136.

Réalisme spéculatif de Quentin Meillassoux s'efforçait de dépasser en élaborant le « *Grand Dehors* »¹⁸⁷⁷. Si pour Deborah Danowski et Eduardo Viveiros de Castro, le Dehors absolu du Réalisme spéculatif est un pays « glacial et mort »¹⁸⁷⁸, pour Frédéric Neyrat, l'inséparable du relationnisme a « parfois quelque chose d'un peu étouffant »¹⁸⁷⁹. Dans les deux cas, il y a un passage à l'absolu qui nie la singularité et la pluralité de la relation. Que cela soit le dehors comme absolue séparation, ou la relation comme absolue inséparation, la séparation, et partant la relation, n'est pas pleinement pensée. Parce que la séparation n'est pas le clivage, alors elle est ce qui relie en ouvrant l'existence à l'altérité.

2.3.1.3.3. *Les rapports d'avec*

Le rapport *avec* « suppose la proximité dans laquelle, en définitive, l'écartement ou la distinction a encore lieu »¹⁸⁸⁰. En d'autres termes, l'*avec* se place dans le cadre d'un rapport de *proximité*, comme nous l'indique déjà son étymologie *apud-hoque*, devenu *apu-hoque*, puis *apoque*, signifiant « auprès de cela » ou « près de cela ». « Être avec » signifie « être près », c'est-à-dire « être présent », dans le double sens déjà signalé d'« être *hic et nunc* » et d'« être en présence ». En cela la présence à laquelle nous rapporte l'*avec* n'est donc pas une présence seule, mais toujours une « co-présence »¹⁸⁸¹. Être *avec* signifie donc être proche tout en maintenant une séparation. Mais la proximité du rapport *avec* ne se réduit pas pour autant à une *juxtaposition*, c'est-à-dire à un rapport qui pose « côte à côte », « à côté de » (*juxta*) : « "Avec" n'indique pas plus le partage d'une situation commune que la juxtaposition de pures extériorités (un banc avec un arbre avec un chien avec un passant) »¹⁸⁸². Alors que la juxtaposition est un rapport *partes extra partes*, côtoiement, la proximité est un rapport « d'action réciproque, d'échange, de rapport ou tout au moins d'exposition mutuelle »¹⁸⁸³. Par conséquent, la

¹⁸⁷⁷ Q. MEILLASSOUX, *Après la finitude. Essais sur la nécessité de la contingence. Préface d'Alain Badiou, op. cit.*, p. 21.

¹⁸⁷⁸ D. DANOWSKI et E. VIVEIROS DE CASTRO, « L'arrêt de monde », dans E. Hache (éd.), *De l'univers clos au monde infini*, Paris, Dehors, 2014, p. 247.

¹⁸⁷⁹ F. NEYRAT, « Dialectique de la séparation », *Multitudes*, n° 72, n° 3, Association Multitudes, 11 octobre 2018, p. 95.

¹⁸⁸⁰ J.-L. NANCY, « Cum », *op. cit.*, p. 118.

¹⁸⁸¹ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel, op. cit.*, p. 84.

¹⁸⁸² *Ibid.*, p. 55.

¹⁸⁸³ J.-L. NANCY, « Cum », *op. cit.*, p. 118.

proximité de l'*avec* maintient et entretient un écart dans un rapport, ou à l'inverse, un rapport qui écarte, c'est-à-dire un écartement.

Par conséquent, *avec* « met ensemble ou fait ensemble » sans pour autant être « ni un mélangeur, ni un assembleur, ni un accordeur, ni un collecteur »¹⁸⁸⁴ qui serait poser indépendamment ou en dehors des existants. Aussi, il serait erroné de confondre l'acte de « mettre ou faire ensemble » avec le substantif « l'ensemble ». Outre le fait que « ensemble » pris en tant que substantif est toujours soumis au risque d'être magnifié dans une perspective communautaire ou identitaire¹⁸⁸⁵, mais il est également soumis à une ambiguïté dans la mesure où il peut désigner tantôt « l'"ensemble" de la juxtaposition *partes extra partes*, parties isolées et sans rapports », tantôt « l'"ensemble" du rassemblement *totum intra totum*, unitotalité où le rapport se dépasse en être pur »¹⁸⁸⁶. Par conséquent, il est préférable de privilégier l'usage adverbial, en tant qu'il ne désigne ni substance ni un prédicat, mais une modalité qui modifie, ici, le verbe être. Ainsi, l'*avec* de l'être-avec ne fait pas signe vers l'ensemble, mais vers l'être-ensemble : « l'être est ensemble, et il n'est pas un ensemble »¹⁸⁸⁷. Or, « ensemble » dans être-ensemble signifie la simultanéité, c'est-à-dire le « en même temps »¹⁸⁸⁸. Ce « même temps » ne doit cependant pas se comprendre comme « le temps commun », c'est-à-dire l'unité sous laquelle s'unifierait la pluralité des existants, mais plutôt « le temps *en* commun », au sens du temps partagé. Non pas encore une fois le *partage* d'un temps substantiel préalablement posé, mais le partage « d'un manque de substance »¹⁸⁸⁹, où en *se* le partageant¹⁸⁹⁰, les existants font ensemble le temps. Le temps n'existe donc pas avant la simultanéité du partage qui espace alors le temps. Le temps partagé ensemble ne désigne pas des parts de temps extérieures à d'autres parts, qui assemblées réunifieraient le temps divisé. Au contraire, c'est dans le partage même du temps, que le temps se fait ensemble. Mais dans le même temps, la simultanéité du temps ouvre l'espace comme espacement puisque les existants se partagent l'espace en des lieux distincts. C'est parce que l'espace est alors espacé que le temps *passé* pour aller

¹⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 119.

¹⁸⁸⁵ Lire à cet égard J.-L. NANCY, « Conloquium », dans R. Esposito, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, N. L. Lirzin (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 3-10 ; J.-L. NANCY, « Cum », *op. cit.*

¹⁸⁸⁶ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel, op. cit.*, p. 81.

¹⁸⁸⁷ *Ibid.*, p. 82.

¹⁸⁸⁸ *Id.*

¹⁸⁸⁹ J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », *op. cit.*, p. 58.

¹⁸⁹⁰ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel, op. cit.*, p. 82.

d'un lieu à un autre, voire pour faire passer le temps. Le temps et l'espace passent, au sens où au lieu de les considérer comme des substances, il est préférable de les considérer comme des actes de *temporiser*¹⁸⁹¹ ou d'*espacer*¹⁸⁹².

Enfin, le rapport qu'établit *avec* est un *égard* « comme cela se marque lorsque “avec” signifie aussi “à l'égard de” : “être bien/mal avec quelqu'un”, “être/ne pas être en paix avec soi-même” »¹⁸⁹³. Autrement dit, le rapport *avec* ne nie pas l'altérité de l'autre existant, mais à des *égards* à son *égard*. Jean-Luc Nancy rapproche l'égard du regard. Selon lui, « le *re-gard* indique le recul propice à l'intensification de la *garde*, de la *prise en garde* »¹⁸⁹⁴. L'égard du regard est une *attention* portée à ce qui se présente. Cette attention désigne à la fois le fait d'être *attentif* et en *attente*, l'un n'allant pas sans l'autre. L'attention au sens d'un prendre soin « de ce qui est là-devant et de la manière dont cela se présente » implique dans le même temps que ce qui se présente ne se présente pas absolument, c'est-à-dire totalement, puisqu'« on lui laisse le champ d'un retrait où la présence est en réserve, où

¹⁸⁹¹ Nous faisons ici implicitement référence à la *temporisation* de Derrida qu'il élabore à partir du verbe « différer », et du concept de *différance* : « Différer en ce sens, c'est temporiser, c'est recourir, consciemment ou inconsciemment, à la médiation temporelle et temporisatrice d'un détour suspendant l'accomplissement ou le remplissement du “désir” ou de la “volonté”, l'effectuant aussi bien sur un mode qui en annule ou en tempère l'effet. » (J. DERRIDA, *Marges de la philosophie, op. cit.*, p. 8). Il en ira de même pour l'*espacement* que Derrida pense également à partir de la *différance* et qu'il distinguera de la *temporisation* : « le différer comme discernabilité, distinction, écart, diastème, *espacement*, et le différer comme détour, délai, réserve, *temporisation*. » (*Ibid.*, p. 19). Malgré des recoupements quant à la remise en cause de l'ontologie classique, l'usage que nous faisons ici des termes de « temporiser » et d'« espacer » ne s'inscrit que partiellement dans l'horizon de la critique opérée par Derrida de la présence, sur laquelle nous reviendrons plus tard notamment quant à la signification ou non de la préposition *entre*. « Espacer » et « temporiser », à la suite de Jean-Luc Nancy que nous suivons ici, se pense d'abord à partir de l'écart du *clinamen* et donc de l'existence. Lire à cet égard l'effort de François Jullien pour distinguer la *différance* qui relève d'une interrogation quant à la nature de la signification comme présence, de la *décoïncidence* qui relève quant à elle d'une interrogation sur le fondement de l'ontologie, dans F. JULLIEN, *Dé-coïncidence, op. cit.*, chap. IV « Au commencement était la Décoïncidence ».

¹⁸⁹² Jean-Luc Nancy emploie le terme d'« espacer » en deux sens. Le sens fondamental est celui d'espacer au sens d'écartier quelque existant que ce soit, à l'instar du *clinamen* qui écarte l'atome à la fois de sa direction et des autres. Le sens dérivé est réservé à l'espace, où l'écart écarte, c'est-à-dire espace l'espace. A cet égard, l'attention portée à l'espacement plutôt qu'à la *temporisation* trouve en partie sa raison d'être par son intérêt pour les corps : « L'ontologie de l'être-avec est une ontologie des corps, de tous les corps, inanimés, animés, sentants, parlants, pensants, pesants. “Corps” veut dire avant tout, en effet : ce qui est dehors, en tant que dehors, à côté, contre, auprès, avec un (autre) corps, au corps à corps, dans la dis-position. » (J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel, op. cit.*, p. 107-108). Lire également et notamment sur le rapport entre espacement et corps J.-L. NANCY, *Corpus, op. cit.*. Pour un commentaire et une mise en perspective de cet aspect, on se reportera vers J. DERRIDA, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Editions Galilée, 1998.

¹⁸⁹³ J.-L. NANCY, « Cum », *op. cit.*, p. 119.

¹⁸⁹⁴ J.-L. NANCY, « L'Evidence du film, Abbas Kiarostami », dans *The Evidence of Film. Abbas Kiarostami*, Bruxelles, Yves Gevaert Publisser, 2001, p. 39.

elle garde elle-même sa réserve »¹⁸⁹⁵. Autrement dit l'égard de l'*avec* n'est pas conditionné par une politique ou une éthique préalable¹⁸⁹⁶, puisqu'il signifie seulement un *respect* (*respicere*) « pour le réel regardé, c'est-à-dire une attention et une ouverture à la force propre de ce réel et à son extériorité absolue »¹⁸⁹⁷. A l'inverse, toute *captation*¹⁸⁹⁸ par le regard de ce même réel met fin aux égards de l'*avec* : dans la captation, le regard ne laisse pas le réel se présenter comme ce qu'il est, c'est-à-dire autre, et donc ne se laisse pas altérer par celui-ci. L'égard de l'*avec* est donc un égard qui cultive l'altérité et la pluralité.

2.3.2. Effets des prépositions sur l'ontologie

Au terme de cette propédeutique d'une philosophie dite prépositionnelle, nous pouvons tirer quelques conséquences quant aux effets des prépositions sur le statut et la conception de l'ontologie, la définition de l'être, ainsi que de la nature du sens.

Premièrement, même s'il ne saurait être question d'« ontologie » au sens stricte et rigoureux du terme, il n'en demeure pas moins vrai que l'analyse de l'opération de préposer ainsi que la nature des différentes prépositions, a pour effet de modifier la conception même du terme « ontologie ». Désormais, l'ontologie ne doit plus être considérée comme philosophie première. Dans la mesure où elle est prépositionnée, il est alors préférable de parler d'« ontologie prépositionnelle ». En conservant le terme « ontologie » comme sujet principal, auquel est attribué le qualificatif « prépositionnel », cette expression peut être interprétée de manière faible comme un nouveau type d'ontologie, qui ne ferait alors que diversifier les conceptions de l'ontologie, sans remettre en cause le caractère principal de l'ontologie. Mais, il est possible de proposer une interprétation forte, qui fait signe vers une mutation du sens même de l'ontologie, et partant de son statut. Au lieu de considérer « prépositionnel » comme un attribut second et accidentel qui qualifie le terme « ontologie », on peut au contraire considérer qu'il modifie radicalement la signification et le statut de ce dernier : l'ontologie n'est plus première

¹⁸⁹⁵ *Id.*

¹⁸⁹⁶ C'est la raison pour laquelle Jean-Luc Nancy définissant l'égard propose une liste d'égards en fonction du réel regardé : « une prise en compte, une observation, une considération (mais en un sens qui n'est pas nécessairement de déférence), c'est un regard d'attention ou d'intérêt, de surveillance aussi, voire de méfiance ou de circonspection, ou encore d'inspection, mais il peut être aussi de simple enregistrement : moins qu'une prise en compte, une prise en note, un avoir-à-faire-avec. » (J.-L. NANCY, « Cum », *op. cit.*, p. 119).

¹⁸⁹⁷ J.-L. NANCY, « L'Évidence du film, Abbas Kiarostami », *op. cit.*, p. 39.

¹⁸⁹⁸ « Le regard ne captera pas cette force, il la laissera se communiquer à lui, ou il communiquera avec elle. » (*Id.*).

parce qu'elle est conditionnée par des prépositions qui lui sont antérieures. Parce que celles-ci sont désormais premières, selon la conception de l'origine énoncée plus haut, et parce qu'elles désignent le milieu prépositionnel qui prépose nécessairement l'être, alors non seulement l'ontologie devient seconde, mais en outre, elle devient préposée. Autrement dit, l'ontologie n'existe plus en soi, mais seulement en relation avec des prépositions. Mais parler d'« ontologie relationnelle » demeure trop imprécis. Bien que celle-ci prenne la relation comme fondement, en se substituant à l'être, voire à l'être comme terme substantiel, elle manque de préciser la nature de cette relation. Autrement dit, l'ontologie prépositionnelle est à la fois plus et moins que relationnelle. Moins, parce qu'elle se focalise uniquement sur un type de relation, à savoir les prépositions ; plus, parce qu'elle détermine un type de relation qui prépose l'ontologie elle-même. Par conséquent, si ontologie il y a en un sens, alors elle est d'une part, prépositionnée et d'autre part, prépositionnelle. En d'autres termes, c'est parce que l'ontologie est d'abord prépositionnée qu'elle est de nature prépositionnelle. En ce sens, nous rejoignons les propos d'Irving Goh qui parle également d'*ontologie prépositionnelle* : « l'ontologie proprement dite, c'est-à-dire l'ontologie qui cherche à être plus adéquate au sens de l'existence, est ainsi toujours *prépositionnelle* »¹⁸⁹⁹. En insistant sur le caractère prépositionnel de cette ontologie, et afin d'éviter toute ambiguïté quant à la compréhension de cette expression, il est alors préférable de lui substituer les formules de « topologie » selon Neyrat ou de « toposophie » selon Serres. S'il doit y avoir une philosophie dite première, une fois bien compris le sens de « premier » relativement à la conception de l'origine énoncée plus haut, alors ce sont elles qui peuvent faire office de philosophies premières. A l'« ontologie », il convient par conséquent de préférer l'« ontologie prépositionnelle », voire la « topologie » ou la « toposophie ».

Deuxièmement, puisque l'ontologie est désormais prépositionnelle, alors elle n'a plus pour objet l'être, mais l'existence. Parce que l'être est préposé par les prépositions *à*, *hors*, *avec* et *entre*, alors l'être se pense comme *existence*. Exister, c'est-à-dire ex-sister signifie alors *être-à*, *être-hors*, *être-avec* et *être-entre*. En ce sens, « l'existence ne cesse jamais d'être ou d'exister au sens *prépositionnel* »¹⁹⁰⁰. L'existence pour se dire existence requiert les prépositions, et ne l'est par conséquent qu'en tant qu'*existence prépositionnelle*. Plus encore, aucun des sens de l'existence ne sauraient être privilégiés, dans la mesure où, comme nous avons eu l'occasion de le signaler précédemment, d'une part il n'y a pas de sens premier car il n'y a pas de fondement des prépositions,

¹⁸⁹⁹ I. GOH, *L'Existence prépositionnelle*, op. cit., p. 48.

¹⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 47.

et d'autre part, les différentes prépositions évoluent dans un milieu prépositionnel où elles se définissent les unes par rapport aux autres en se différenciant. En d'autres termes, il n'y a pas *un* sens de l'existence à privilégier et à reconnaître alors comme premier, au sens de fondamental selon une préposition particulière¹⁹⁰¹. Au contraire, l'existence n'a de sens qu'au *pluriel*, et d'un pluriel non pas prédéfini que l'on serait en mesure de lister, mais qui se définit dans l'acte *singulier* même d'exister selon les prépositions.

2.3.3. Effets des prépositions sur la philosophie

2.3.3.1. Pré-position de la pensée

Concevoir une philosophie prépositionnelle consiste à penser de manière *prépositionnelle*, et non à penser *la* préposition, et encore moins à exposer une *pensée* de la préposition.

Penser de manière *prépositionnelle* signifie ne pas réduire l'acte de penser à une pensée comprise comme « un système philosophique qui se démontre dans un livre ou un essai »¹⁹⁰², car c'est réduire et substantiver la pensée qui pense, c'est-à-dire l'activité de penser à un type d'être qu'est la pensée. Parce que la pensée n'est que dans l'activité de penser, alors elle se fait autant qu'elle se défait, et ce faisant, elle se distingue de la pensée faite pensée, c'est-à-dire *posée* comme pensée. La pensée en tant qu'elle est posée « n'est ni la pensée à son origine ni la pensée dans ses aventures »¹⁹⁰³. Poser la pensée, c'est lui attribuer un lieu compris comme *topos*. Si selon Aristote au Livre IV de la *Physique*, le lieu n'est ni la forme¹⁹⁰⁴, ni l'intervalle¹⁹⁰⁵, ni enfin la matière¹⁹⁰⁶ dans la mesure où il est « la limite

¹⁹⁰¹ Sur cet aspect, nous nous éloignons de l'approche de Goh qui réduit le sens de l'existence à *l'être-l'à* en raison du privilège qu'il accorde à la préposition *à* selon une certaine lecture de Nancy : « C'est pourquoi, si l'ontologie veut toujours s'appuyer sur le terme *être*, Nancy a proposé de parler de *l'être-à*, ou bien d'*un être* dont tout l'être tient au *à*, le *à* par lequel l'être s'ouvre à sa coexistence avec tout dans son existence en tenant ainsi l'être à son *à* soi/à l'autre/au même/à rien » (J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, op. cit., p. 48). » (I. GOH, *L'Existence prépositionnelle*, op. cit., p. 48). Ainsi, parce que le sens « propre » de l'existence est son sens prépositionnel selon la préposition *à*, alors il conclut : « pensons l'ontologie en termes de *l'être-l'à*. » (*Ibid.*, p. 49).

¹⁹⁰² I. GOH, *L'Existence prépositionnelle*, op. cit., p. 11.

¹⁹⁰³ *Id.*

¹⁹⁰⁴ « la [forme] est limite de la chose, le lieu est limite du corps du corps qui contient » ARISTOTE, *La Physique*, A. Stevens (trad.), Paris, Vrin, 1999, p. 160, 211 b 14 ; traduction modifiée.

¹⁹⁰⁵ Car « s'il était un espace existant par nature et demeurant au même endroit, les lieux seraient infinis » *Ibid.*, p. 160, 211 b 20.

¹⁹⁰⁶ « la matière, comme on l'a dit précédemment, n'est pas séparée de la chose et ne la contient pas, tandis que le lieu a les deux caractéristiques » *Ibid.*, p. 161, 212 a 0-1.

du corps contenant, selon laquelle il est attaché au contenu »¹⁹⁰⁷, alors le lieu de la pensée est à la fois ce qui lui est distinct et ce qui la limite en tant qu'il l'enveloppe, à la manière d'un vase et son contenu. En tant que « première limite immobile du contenant »¹⁹⁰⁸, le lieu de la pensée est donc à la fois séparé de celle-ci et immobile. Poser la pensée, c'est donc ne pas rendre compte du mouvement même de la pensée, c'est-à-dire de la pensée qui pense, et donc qui *entre* et *sort* d'une position, en la définissant et délimitant uniquement selon un lieu distinct. Plus encore, parce qu'il n'y a de lieu qu'à la condition qu'il y ait *d'abord* un mouvement selon le lieu¹⁹⁰⁹, alors le lieu de la pensée ne saurait se substituer au mouvement premier de la pensée. Penser n'a donc pas de position comprise comme lieu, à la différence d'une pensée qui a cessé de penser.

Parce que penser précède (*prae*) la position, alors l'activité de penser est en ce sens *pré-positionnelle*. Selon le linguiste Emile Benveniste, le préfixe *prae-* a les caractères suivants : « 1° il indique la position non pas “devant” mais “à l'avant” d'un objet ; 2° cet objet est toujours conçu comme *continu*, en sorte que *prae* spécifie la portion antérieure de l'objet par rapport à celle qui est postérieure ; 3° la relation posée par *prae* implique que le sujet est censé constituer ou occuper la partie postérieure »¹⁹¹⁰. Par conséquent, caractériser la pensée qui pense comme pré-positionnelle, c'est reconnaître premièrement qu'elle est *avant* la position ; deuxièmement, qu'*entre* l'avant et l'après, c'est-à-dire entre chaque position, la pensée continue d'être pensée en tant qu'elle pense, en sorte qu'il n'y a pas de discontinuité entre la pensée-avant et la pensée-après ; enfin, troisièmement, seule l'activité de *penser* peut avoir une position qu'est une *pensée* et qui, ce faisant, cesse alors de penser. La pensée pré-positionnelle est donc l'activité de penser, qui précède en cela la pensée devenue position.

Il suit de là que le caractère pré-positionnel de l'activité de penser implique que cette activité est sans *topos*. *Entre* deux positions de la pensée, l'acte de penser est donc *a-topique*, c'est-à-dire privé de *topos*. Penser de manière prépositionnelle, c'est donc penser *entre* c'est-à-dire se situer « dans ce “nulle part” de l'*entre*, c'est-à-dire dans cet “entre”, qui n'a pas sa place, de l'“atopie” »¹⁹¹¹. Plus encore, cela signifie qu'il n'y a pas *un* lieu de la pensée, au sens de lieu absolu ou de « lieu propre »

¹⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 161, 212 a 5.

¹⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 161, 212 a 20.

¹⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 158, 211 a 12.

¹⁹¹⁰ E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale, I*, Paris, Gallimard, 1966, p. 133.

¹⁹¹¹ F. JULLIEN, *L'écart et l'entre, op. cit.*, p. 61.

(*topos oikeion*), compris, selon Aristote, à la fois comme lieu que la pensée remplit « en premier »¹⁹¹², et comme lieu vers lequel elle est portée naturellement¹⁹¹³. L'activité de penser ne présuppose pas de lieu propre ou naturel préalablement défini. En cela, penser est une activité « dangereusement *atopique* – bizarre, hantée par quelque chose de l'ordre d'un sans-lieu lui permettant ses déplacements improbables »¹⁹¹⁴. L'*atopie* ne désigne donc pas « l'utopie, un lieu autre, mais l'autre du lieu »¹⁹¹⁵, c'est-à-dire un lieu qui n'est pas un lieu, soit un sans-lieu. Penser ne s'effectue donc pas selon des lieux, qu'ils soient des *hétérotopies* à la manière de Michel Foucault¹⁹¹⁶, ou des *non-lieux* décrits par Marc Augé¹⁹¹⁷. Au contraire, penser, c'est toujours penser *hors-lieu*, « ectopique »¹⁹¹⁸ selon la formule de Frédéric Neyrat, à l'*extérieur* de tout *topos*. En cela, penser revient à renouer avec le geste socratique dans la mesure où, selon Sarah Kofman, « malgré tous les efforts d'appropriation, (...) Socrate échappe à toute catégorie convenue, résiste – c'est cela sa maîtrise, - à toute maîtrise »¹⁹¹⁹. Cette dernière poursuit en soutenant que Socrate « serait au plus proche – mais c'est là encore une fiction – du démonique Éros, figure mythique de l'intermédiaire qui n'est ni savant ni ignorant, ni tragique ni comique, ni grotesque ni sublime, ni féminin ni masculin : atopique, hors de tous lieux communs »¹⁹²⁰. François Jullien poursuivra cette interprétation en remarquant que si les traducteurs le

¹⁹¹² ARISTOTE, *La Physique*, *op. cit.*, p. 153, 209 a 32.

¹⁹¹³ *Ibid.*, p. 163, 212 b 30-35.

¹⁹¹⁴ F. NEYRAT, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, *op. cit.*, p. 7.

¹⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 39.

¹⁹¹⁶ M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines [1966]*, Paris, Gallimard, 1990 ; M. FOUCAULT, *Le Corps utopique, Les Hétérotopies*, 1er édition, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2019 ; M. FOUCAULT, « Des espaces autres (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), Architecture, Mouvement, Continuité, n°5, octobre 1984, pp. 46-49 », dans *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001, p. 1571-1581.

¹⁹¹⁷ M. AUGÉ, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.

¹⁹¹⁸ F. NEYRAT, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, *op. cit.*, p. 39. Il précisera un peu plus loin : « en cela l'ectopie aurait sans doute été préférable à atopie. Cependant, il m'a semblé nécessaire de déplacer l'accent du côté de ce qui est le plus inaudible aujourd'hui. Le préfixe du terme atopie, le *a-* privatif, a le mérite d'insister sur la place de la négativité dans l'élaboration relationnelle de l'être-au-monde » (*Ibid.*, p. 109).

¹⁹¹⁹ S. KOFMAN, *Socrate(s)*, Paris, Editions Galilée, 1989, p. 20. Concernant les multiples interprétations philosophiques de Socrate, elle écrira à la toute fin de ce même ouvrage : « Si, en définitive, le problème de Socrate a fait couler tant d'encre, n'est-ce pas parce que derrière le "cas", de ce monstre atopique et atypique, chacun des interprètes essaie, tant bien que mal, de "régler" son propre "cas" d'opérer sa lecture de façon qu'avec Socrate ne s'effondrent pas toutes ses assurances, que son équilibre et celui de son "système" – même s'il n'a apparemment rien de systématique – ne se trouvent pas de trop menacés ? » (*Ibid.*, p. 325).

¹⁹²⁰ S. KOFMAN, *Socrate(s)*, *op. cit.*, p. 20.

qualifient d'« étrange » ou « bizarre », c'est non pas pour des raisons psychologiques, mais parce que « se situant “entre” – entre, par exemple, les sophistes et les moralistes –, il est “nulle part”, en effet, il n'est d'aucun côté, d'aucun parti »¹⁹²¹. Or, c'est parce qu'on ne parvient pas à le localiser, qu'on le trouve gênant, *atopos*¹⁹²² et « qu'on lui fait boire la ciguë »¹⁹²³. Fidèle en cela à la figure socratique, la pensée en tant qu'elle pense échappe à toute position. Michel Serres écrira de manière poétique que l'activité de penser « ne se définit pas comme on trace une limite autour d'une aire, pleine et dense, pour la circonscrire, non, elle va vivace, étourdie et petite, se décrivant elle-même, elle court se dessinant, elle jaillit se perlant, elle sursaute en flambant... »¹⁹²⁴. En d'autres termes, la pensée ne pense qu'en se situant *hors* de toute pensée, de telle sorte que « la philosophie n'aurait pas été possible sans la possibilité d'un hors-lieu »¹⁹²⁵.

Dans le même temps, s'il n'y a de position de la pensée qu'à la condition qu'il y ait au préalable une activité de penser, cela signifie que c'est l'activité de penser elle-même qui deviendra une pensée comprise comme position. Tel est le processus de *positionnement*¹⁹²⁶ de l'activité de penser. Le positionnement désigne d'abord le devenir positionnel de la pensée. La pensée se positionne avant d'avoir ou d'être une position, et en cela elle est *prépositionnée*. Le positionnement n'est donc pas la position, dans la mesure où ce serait confondre l'activité de se positionner avec la position comme résultat. En d'autres termes, alors que *penser* c'est (se) positionner, la *pensée* consiste à avoir ou être une position.

¹⁹²¹ F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, op. cit., p. 62.

¹⁹²² Comme le signale *Le Grand Bailly*, *atopos* désigne ce « qui n'est pas en son lieu et place », d'où également ce qui est « extraordinaire, étrange, insolite », mais également « extravagant, absurde, inconvenant. » (A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français. Le Grand Bailly*, Ed. rev. édition, Paris, Hachette, 2000, p. 303 entrée « atopos »).

¹⁹²³ F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, op. cit., p. 62. De manière complémentaire, Roland Barthes écrira l'*atopos* de Socrate doit se penser relativement au désir amoureux : « L'*atopia* de Socrate est liée à Eros (Socrate est courtoisé d'Alcibiade) et à la Torpille (Socrate électrise et engourdit Ménon). Est *atopos* l'autre que j'aime et qui me fascine. Je ne puis le classer, puisqu'il est précisément l'Unique, l'image singulière qui est venue miraculeusement répondre à la spécialité de mon désir. C'est la figure de ma vérité ; il ne peut être pris dans aucun stéréotype (qui est la vérité des autres). » (R. BARTHES, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, 1977, p. 43).

¹⁹²⁴ M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée*, op. cit., p. 187.

¹⁹²⁵ F. NEYRAT, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, op. cit., p. 84.

¹⁹²⁶ I. GOH, *L'Existence prépositionnelle*, op. cit., p. 12.

2.3.3.2. Préposer la pensée

De plus, pour qu'il y ait positionnement de la pensée, c'est-à-dire mise en mouvement de la pensée qui s'écarte de toute position, il faut que l'acte de penser soit mis en mouvement : telle est la fonction des prépositions. La pensée ne pense pas d'elle-même dans la mesure où elle pense à, dans, hors, avec, parmi, par, pour, contre, sur, sous, de, vers, entre..., bref selon des prépositions. Le positionnement de la pensée est conditionné par les prépositions. L'acte de penser n'est pas seulement *prépositionnel* au sens d'être avant le positionnement, car il est également *préposé* par les prépositions. Il n'y a pas d'activité de penser avant les prépositions qui vont la *préposer* selon telle ou telle modalité. En d'autres termes, la pensée qui pense « va vers ou après, elle vient de ou d'avant, elle passe par, sous, sur, à travers, elle bute contre, elle chemine avec, à côté de, hors de, elle travaille pour, selon son orientation et malgré mille obstacles »¹⁹²⁷. L'activité de penser n'est donc pas une pure activité, car elle est une activité relationnelle, comprise comme activité toujours en *relation* avec des prépositions qui la préposent.

Les prépositions constituent ainsi le milieu de la pensée : la pensée ne pense que *par-mi* les prépositions, c'est-à-dire *par* et au *milieu* des prépositions. Penser n'a pas lieu seulement au *mi-lieu*, c'est-à-dire *entre* deux lieux, c'est-à-dire *entre* deux positions, dans ce lieu qui est *hors-lieu*, mais également au *milieu* des prépositions. La pensée ne pense par conséquent que relativement au milieu qui la prépose. Elle n'est pensée que dans l'acte de penser selon le milieu prépositionnel qui la prépose. Sous ces conditions, elle ne pense ainsi qu'au mi-lieu de ce milieu atopique. Ainsi, la pensée est comparable à cette « cette puissance qui se décharge, comme la foudre, dans un espace-temps à plusieurs valeurs, parmi lesquelles sa force réalisée choisit un sens parmi les différentes directions suivies par les voies qui le traversent »¹⁹²⁸. Comme l'écrivait déjà Gilles Deleuze à Claire Parnet dans *Dialogues* : « ce n'est jamais le début ni la fin qui sont intéressants, le début et la fin sont des points. L'intéressant, c'est le milieu »¹⁹²⁹. Autrement dit, ce ne sont pas tant les positions du début et de la fin qui sont intéressantes, mais bien ce qui se passe au milieu, et qui n'est rendu possible que par le milieu prépositionnel. Sans ce milieu, non seulement les positions ne pourraient avoir lieu, mais également et plus profondément le positionnement de la pensée ne pourrait s'effectuer. Il n'y a donc pas à

¹⁹²⁷ M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée, op. cit.*, p. 187.

¹⁹²⁸ *Ibid.*, p. 140.

¹⁹²⁹ G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues, op. cit.*, p. 50.

proprement parler de lieu de la pensée, mais bien un milieu au milieu duquel, à l'image de l'herbe, la pensée pousse¹⁹³⁰, où elle se positionne, plus qu'elle n'a une position.

2.3.3.3. Pensée trajective

La pensée est ainsi redéfinie par le milieu prépositionnel. De manière poétique, mais non moins rigoureuse, Michel Serres en déduira qu'il n'y a pas de pensée avant les prépositions : « potentielle, puissante, elle ne se définit pas comme on trace une limite autour d'une aire, pleine et dense, pour la circonscrire, non, elle va, vivace, étourdie et petite, se décrivant elle-même, elle court se dessinant, elle jaillit se perlant, elle sursaute en flambant... »¹⁹³¹. Désormais, et de manière conséquente, puisqu'il n'y a pas de pensée qui ne soit pas préposée, alors elle ne se définit que relativement aux prépositions. Ainsi, « elle va *vers* ou *après*, elle vient *de* ou *d'avant*, elle passe *par*, *sous*, *sur*, *à travers*, elle bute *contre*, elle chemine *avec*, *à côté de*, *hors de*, elle travaille *pour*, *selon* son orientation et *malgré* mille obstacles... »¹⁹³².

Non circonscrite de manière figée ou définie absolument, « filant gaiement, comme une balle élastique, d'une préposition à l'autre, la pensée inventive éclate et se projette des mêmes jets, court les mêmes trajets que la joie »¹⁹³³. La pensée préposée se fait donc trajet, ne se laissant enfermer ni dans la position d'un sujet¹⁹³⁴, ni dans celle d'un objet¹⁹³⁵ à la manière de la division substantielle issue du cartésianisme entre « substance pensante » et « substance étendue ». La pensée en tant que trajet non seulement est « jetée au-delà » de la position, mais en outre la « traverse »¹⁹³⁶ grâce aux prépositions qui composent le milieu prépositionnel. Parce qu'elle ne relève ni de l'objectif (point de vue de l'objet), ni du subjectif (point de vue du sujet), alors nous dirons qu'elle est trajective¹⁹³⁷ (point de vue

¹⁹³⁰ *Ibid.*, p. 51.

¹⁹³¹ M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée, op. cit.*, p. 187.

¹⁹³² *Id.*

¹⁹³³ *Ibid.*, p. 189.

¹⁹³⁴ Rappelons que *sujet* dérive du latin *subjectus* « soumis, assujetti », participe passé de *subjicere* « placer dessous, mettre sous », composé de *sub-* « sous » et de *jacere* « jeter ».

¹⁹³⁵ A l'inverse, *objet* dérive quant à lui du latin *objectum* « ce qui est placé devant », participe passé de *obicere* « placer devant », composé du préfixe *ob-* « devant ».

¹⁹³⁶ Le terme *trajet* provient de *trajectus* « traversée », lui-même issu de *trajectare* « traverser ».

¹⁹³⁷ Bien que les notions de *trajectivité* ou de *trajection* soient inventées par Augustin Berque, il s'agit ici seulement pour nous de concevoir la pensée comme trajet, et non d'entrer dans l'exposé de la logique dite

du trajet). Non pas qu'elle *est* un trajet, mais plutôt qu'elle *trajecte* au sens où elle traverse. En cela, elle ne fait pas que passer, car son passage est orienté *vers* une direction. Considérer la pensée comme un trajet ce n'est donc pas la réduire à un flux de pensées passagères, mais lui donner un sens, conditionné par les prépositions. C'est parce qu'elle est préposée, qu'elle peut être un trajet au sens d'une traversée, et que la philosophie prépositionnelle peut se dire également traversée¹⁹³⁸.

Mais, comme le signale brièvement Frédéric Neyrat, le préfixe *trans-* ou la préposition latine *trans* peuvent s'entendre comme « transi / t »¹⁹³⁹. « Transi » comme « transit » sont issus du verbe latin *transire* « passer, partir, traverser, être transféré ». Par la suite, dans un contexte chrétien, le verbe *transire* a signifié « passer de vie à trépas, trépasser, mourir ». Ainsi, le terme « traverser » contient une contradiction : celle d'un *transit* permanent, où tout passe, et celle d'*être transi*, où plus rien ne (se) passe. Mais cette contradiction se dialectise, dans la mesure où, d'une part, *traverser* (transiter) n'a de sens que pour ne plus traverser qui en est la finalité autant que le terme, d'autre part, *être transi* s'éprouve à l'idée de traverser comme de ne plus traverser ultérieurement¹⁹⁴⁰. Par conséquent, la traversée est prise entre deux polarités : celle de l'*errance* qui n'en finit pas de traverser, et celle de la *stase* qui met fin et arrête toute traversée.

Frédéric Neyrat fait à cet égard remarquer que la traversée « implique nécessairement une histoire, des stases, des moments remarquables, des marques, des blessures et certaines formes, parfois, de résilience »¹⁹⁴¹. Autrement dit, traversée et stase ne s'opposent pas, dans la mesure où la traversée requiert nécessairement des positions fixes à traverser. Une pensée purement prépositionnelle, non

trajective telle qu'elle est exposée et conceptualisée par son fondateur. Inspiré par les travaux du philosophe japonais Nishida Kitarô auquel il emprunte la notion de prédicat, compris en un sens non aristotélien, Augustin Berque pose la formule suivante $r = S / P$, où « r » désigne la réalité, qui peut être humaine notamment, « S » le sujet, « P » le prédicat, et la barre « / » en tant que. C'est ce troisième terme, « / », qui récusé et dépasse le dualisme, et qui constitue donc la trajection. La formule se comprend alors de la manière suivante : la réalité est la relation trajective, ou la trajection, entre le sujet et le prédicat, c'est-à-dire le sujet en tant que prédicat. Pour une présentation de cet aspect de ces travaux, se reporter notamment à A. BERQUE, « Trajection et réalité », dans M. Augendre, J.-P. Llored et Y. Nussaume (éd.), *La mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène ? Autour et en présence d'Augustin Berque*, Paris, Hermann Editeurs, 2018 ; A. BERQUE, *Ecoumène*, op. cit., chap. 4 "Mouvance" ; A. BERQUE, « Milieu, trajet de paysage et déterminisme géographique », op. cit.

¹⁹³⁸ M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée*, op. cit., p. 125.

¹⁹³⁹ F. NEYRAT, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, op. cit., p. 71.

¹⁹⁴⁰ Michel Serres évoque et raconte l'expérience personnelle de l'*angoisse* lors de la traversée d'un fleuve : « Au milieu du parcours, juste entre les deux rives, lieu au fond, l'angoisse peut le saisir de n'avoir de secours que sa propre force. » (M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée*, op. cit., p. 157-158).

¹⁹⁴¹ F. NEYRAT, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, op. cit., p. 72.

orientée vers la production d'une position, se nie en tant que pensée, toute comme l'est une pensée réduite et enfermée dans une position statique qui oublie sa trajectivité. Le concept de traversée, et donc de trajet, « implique le passage du temps à travers des lieux, il emporte avec lui ce que Guattari nommait des "territoires existentiels" »¹⁹⁴². Le trajet n'est ni déterritorialisé dans un prépositionnement, ni territorialisé dans une position, dans la mesure où comme le soulignait Félix Guattari, « toute pulsion vers un infini déterritorialisé s'accompagne d'un mouvement de repli sur des limites territorialisées »¹⁹⁴³. C'est parce qu'il n'y a ni déterritorialisation absolue, ni territorialisation absolue, qu'il y a un territoire existentiel définissant la « finitude existentielle »¹⁹⁴⁴.

De manière analogique, mais dans un autre registre, on dira avec l'anthropologue Tim Ingold, que « le trajet n'est ni dénué de lieu ni attaché aux lieux, mais il participe à leur création »¹⁹⁴⁵. A partir d'une comparaison entre les colons qui occupent des lieux, et les nomades qui ne le font pas, Tim Ingold démontre que c'est parce que les itinérants se sont déplacés qu'ils « ont contribué par ces mouvements au développement constant de chacun des lieux par lesquels ils sont passés »¹⁹⁴⁶. Le lieu est alors le « nœud » de cette ligne de trajet, constituée par elle, et non indépendamment d'elle, illustrée ci-dessous (Figure 4).

¹⁹⁴² *Id.*

¹⁹⁴³ F. GUATTARI, *Chaosmose*, *op. cit.*, p. 143.

¹⁹⁴⁴ La définition du *territoire existentiel* que propose Félix Guattari s'insère dans celle plus large de l'*écophilosophie*, à côté du *flux*, de la *machine* et de la *valeur*. Selon lui, le territoire existentiel désigne « la finitude existentielle qui justement caractérise le plus l'objet écophilosophique », et « n'est pas une entité éternelle, mais est fondée dans des coordonnées de détermination extrinsèques, indépendantes ». Il poursuit : « Cette finitude présente aussi une dimension d'aliénation, " d'incarnation " et en même temps d'enrichissement processuel ; car grâce à elle il y a toujours la possibilité d'une recharge à partir du chaos et de refondation d'une complexité. Parce qu'il y a la coupure de l'individuation écosystémique comme finitude, il y a justement possibilité que les systèmes s'enchaînent les uns par rapport aux autres et développent un grand phylum évolutif. » (F. GUATTARI, « Qu'est-ce que l'écophilosophie? Un entretien avec Félix Guattari », *Terminal*, n° 56, décembre 1991, p. 22).

¹⁹⁴⁵ T. INGOLD, *Une brève histoire des lignes*, S. Renaut (trad.), 1^{re} éd., Bruxelles, Zones Sensibles, 2013, p. 134.

¹⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 133-134.



Figure 3 - Dessin d'une "ligne fluide" selon Tim Ingold, reproduit à partir de Tim Ingold, *Une brève histoire des lignes*, trad. Sophie Renault, Zones Sensibles, Bruxelles, 2013, p. 133.

Il figure cette conception par le dessin d'une « ligne fluide » qui constitue les lieux tout en les traversant (Figure 5). Le lieu est alors le « nœud » de cette ligne de trajet, constituée par elle, et non indépendamment d'elle.



Figure 4 - Dessin d'une "ligne fluide" selon Tim Ingold, reproduit à partir de Tim Ingold, *Une brève histoire des lignes*, trad. Sophie Renault, Bruxelles, Zones Sensibles, 2013, p. 134.

A l'inverse, la ligne dite « pressée » ou « pointillée » n'est pas à proprement parler une ligne, mais plutôt une succession de points. « Suivant une chaîne de connexions, on saute d'un lieu prédéterminé à un autre »¹⁹⁴⁷ (Figure 6), sans que le lieu en tant que point ait été tracé par un trajet.

¹⁹⁴⁷ *Ibid.*, p. 134.

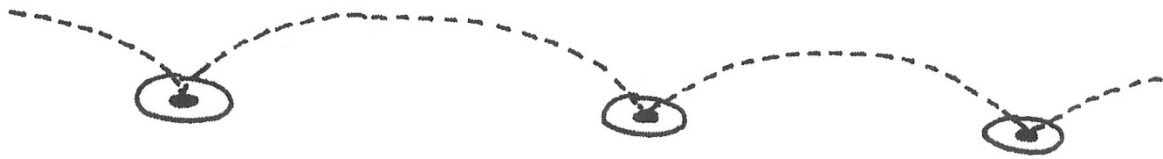


Figure 5 - Dessin d'une "ligne pressée" selon Tim Ingold, reproduit à partir de Tim Ingold, *Une brève histoire des lignes*, trad. Sophie Renault, Bruxelles, Zones Sensibles, 2013, p. 134.

Par conséquent, la « ligne fluide » et la « ligne pressée » illustrent et poursuivent la distinction qu'il avait élaborée entre le *trajet* et le *transport* comme deux manières de voyager : « le marin itinérant, fort de son expérience, conçoit le trajet en mer comme un mode de vie, alors que le haut commandant naval a comme perspective celle de relier les ports d'attache aux dominions d'outre-mer »¹⁹⁴⁸. Alors que le premier vit *en mer*, le second ne fait que *transporter* d'un point à un autre des hommes ou des marchandises, sans que ceux-ci se trouvent affectés par la mer¹⁹⁴⁹. L'opposition entre ces deux lignes reprend en partie celle inaugurée par Gilles Deleuze et Félix Guattari dans *Mille Plateaux* où « dans l'espace strié, les lignes, les trajets ont tendance à être subordonnés aux points : on va d'un point à un autre », alors que dans l'espace lisse, c'est l'inverse : « les points sont subordonnés au trajet »¹⁹⁵⁰. De même, si dans l'espace lisse comme dans l'espace strié, il y a des trajets et des arrêts, « dans l'espace lisse, c'est le trajet qui entraîne l'arrêt, là encore c'est l'intervalle qui prend tout, c'est l'intervalle qui est substance »¹⁹⁵¹. Enfin, alors que dans l'espace lisse, la ligne est « un vecteur, une direction », dans l'espace strié, elle est au contraire « une dimension ou une détermination métrique »¹⁹⁵². Par conséquent, la *pensée trajective* est une pensée qui traverse, c'est-à-dire une pensée itinérante qui pense *en* et *au milieu*, faisant et défaisant des positions, à l'inverse d'une *pensée transportée* qui se déplace seulement de position en position préalablement fixées. C'est à cette condition que se dessine une posture de la pensée (*posture of mind*), au sens lockéen du terme¹⁹⁵³

¹⁹⁴⁸ *Ibid.*, p. 103.

¹⁹⁴⁹ *Id.*

¹⁹⁵⁰ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux, op. cit.*, p. 597.

¹⁹⁵¹ *Id.*

¹⁹⁵² *Id.*

¹⁹⁵³ « Certes, les prépositions et les conjonctions, etc. , sont des noms bien connus de la grammaire, qui

2.3.3.4. Méthode de la pensée trajective

2.3.3.4.1. Cheminement de la pensée trajective

Enfin, le trajet de la pensée n'est pas dénué de méthode¹⁹⁵⁴. Historiquement, il revient essentiellement à Descartes d'avoir été le premier à proposer une méthode pour éviter d'errer, c'est-à-dire d'être conduit à l'erreur¹⁹⁵⁵. C'est en raison de cette dernière dont il veut absolument se prémunir et se libérer, qu'il s'efforce de « chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses »¹⁹⁵⁶. Ainsi, Descartes énonce, dans la troisième partie du *Discours de la Méthode*, sa seconde maxime qui prescrit aux voyageurs égarés en forêt de ne pas « errer en tournoyant, tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons »¹⁹⁵⁷. Or, d'une part, il reconnaît, à l'instar des opinions en usage, qu'il est préférable de les suivre plutôt que d'aller en ligne droite, à travers elles, et ce, selon les prescriptions de la raison. De manière métaphorique, il écrit ainsi que « en même façon que les grands chemins, qui tournoient entre des montagnes, deviennent peu à peu si unis et si commodes, à force d'être fréquentés, qu'il est beaucoup meilleur de les suivre que d'entreprendre d'aller *plus droit*, en grim pant au-dessus des rochers, et descendant jusques au bas des précipices »¹⁹⁵⁸. D'autre part, le droit chemin, pour utile qu'il soit quant à l'objectif de nous délivrer de la forêt, ne nous permet ni de la connaître, ni d'en lever une carte¹⁹⁵⁹. Autrement dit, il nous libère de celle-ci à la seule condition de la rendre abstraite. Désormais forêt-géométrique, et non plus forêt-

englobent des particules que l'on range soigneusement sous leurs subdivisions distinctes ; mais celui qui voudrait manifester l'usage correct des particules, leur signification et leur force, doit prendre un peu plus de peine, réfléchir à ses propres pensées et observer avec précision les différentes postures de son esprit quand il parle. » (J. LOCKE, *Essai sur l'entendement humain - Livre III*, J.-M. Vienne (trad.), Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2003, VII, §3, p. 161).

¹⁹⁵⁴ Rappelons brièvement que *méthode* provient de *meta-* « vers » et *hodos* « route, voie, chemin ». *Methodos* signifie donc « cheminement, poursuite », mais comme le précise le *Dictionnaire Historique de la Langue Française*, « on est passé du concept constatif (le chemin suivi) au concept normatif (le chemin à suivre) : de là, le sens de “recherche, traité, doctrine scientifique” » (*Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « Méthode », p. 2195).

¹⁹⁵⁵ Le lien entre *erreur* et *errer* trouve son origine dans l'étymologie de ce dernier *errare* qui signifie au sens propre « errer, aller çà et là, marcher à l'aventure », mais aussi « faire fausse route, se fourvoyer », et au sens figuré « se tromper ».

¹⁹⁵⁶ R. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, 6e édition, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1987, p. 17.

¹⁹⁵⁷ *Ibid.*, p. 24. Lire à ce sujet le beau texte de P. MACHÉREY, « Marcher en forêt avec Descartes », sur *La philosophie au sens large*, 18 novembre 2015 (en ligne : <https://philolarge.hypotheses.org/1720>).

¹⁹⁵⁸ R. DESCARTES, *Discours de la Méthode, op. cit.*, p. 14 ; nous soulignons.

¹⁹⁵⁹ M. SERRES, *Eloge de la philosophie en langue française*, Paris, Editions Flammarion, 2014, p. 162.

paysage¹⁹⁶⁰, elle devient une surface *du* monde que l'on franchit de point en point en la survolant, et non plus une surface *dans* le monde¹⁹⁶¹ que l'on traverse et qui nous traverse, concrètement et charnellement en associant locomotion et perception¹⁹⁶².

Ainsi, nous nous écartons de la *méthode droite* de Descartes, et lui opposons la *méthode gauche*¹⁹⁶³. Celle-ci apparaît aberrante dans la mesure où elle s'écarte de la méthode normale attendue. Parce qu'elle dévie, elle peut être jugée déviante ou aberrante au regard de la droite méthode. Mais elle s'écarte également de l'errance qui renvoie à la « désorientation originaire »¹⁹⁶⁴, puisqu'elle est une méthode. Comme le révèle le préfixe *ab-* qui indique notamment l'éloignement ou la séparation, cette méthode s'éloigne à la fois de la droite méthode et de l'errance. En tant que *méthode* aberrante, elle est alors une méthode qui donne une direction (*vers*). En d'autres termes, elle ne nous égare pas, mais nous oriente. Mais l'orientation de cette méthode est *aberrante*, dans la mesure où elle s'écarte de la droite méthode qui balise un chemin selon les critères de la vérité qui sont autant de points à traverser. Au contraire, le chemin qu'elle propose ne se fait qu'en cheminant en fonction des prépositions qui apparaissent au cours de son cheminement¹⁹⁶⁵. Autrement dit, au chemin méthodique qui trace la voie

¹⁹⁶⁰ Michel Serres oppose le *paysage* à la *géométrie* sans qu'il s'intéresse outre-mesure à la naissance du concept même de paysage tel qu'on peut l'analyser sous la plume des travaux classiques d'A. CAUQUELIN, *Le site et le paysage*, 3e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2014 ou A. ROGER, *Court traité du paysage*, Paris, Folio, 2017.

¹⁹⁶¹ Sur la différence entre surface *du* monde et surface *dans* le monde, T. INGOLD, *Une brève histoire des lignes*, *op. cit.*, p. 107. Lire également T. INGOLD, *The Perception of the Environment - Essays on livelihood, dwelling and skill*, London and New York, Routledge, 2000, chap. « The world has no surface », p. 240-241.

¹⁹⁶² T. INGOLD, *Une brève histoire des lignes*, *op. cit.*, p. 105.

¹⁹⁶³ Ce qui se veut une référence implicite à M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée*, *op. cit.*

¹⁹⁶⁴ Expression que nous empruntons à Bernard Stiegler qui s'efforce de soutenir que « la désorientation est originaire » (B. STIEGLER, *La technique et le temps*, *op. cit.*, p. 316). Il poursuit en précisant : « l'ajustement oriente, la désorientation originaire est aménagée, sinon occultée : elle reste le moteur de tout mobile, et s'il faut s'orienter, c'est que l'orient fait défaut » (*Ibid.*, p. 317). Même si celui-ci ne se réfère pas à Heidegger sur cet aspect, nous trouvons déjà chez ce dernier l'idée que « l'homme erre », dès lors que « l'agitation qui fuit le mystère pour se réfugier dans la réalité courante, et pousse l'homme d'un objet quotidien vers l'autre, en lui faisant manquer le mystère, est l'errer (*Irren*) » (M. HEIDEGGER, « De l'essence de la vérité », A. de Waelhens et W. Biemel (trad.), dans M. Heidegger, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 186). Heidegger reconnaît également que « l'errance est le théâtre et le fondement de l'erreur », mais que si « l'errance domine l'homme en tant qu'elle le pousse à s'égarer », « par égarement, l'errance contribue aussi à faire naître cette possibilité que l'homme a le moyen de tirer de son ek-sistence et qui consiste à *ne pas* succomber à l'égarement » (*Ibid.*, p. 187). En ce sens, il y a contre Descartes, une certaine positivité de l'errance chez Heidegger, qui reste cependant tributaire du mystère du *Dasein*.

¹⁹⁶⁵ Les prépositions permettent à leur manière l'orientation de la pensée, ce qui rejoint les remarques de

de la pensée, la méthode gauche ou aberrante propose un *cheminement* de la pensée qui, cheminant, fait son chemin en fonction des prépositions qui, en tant que vecteurs, lui donnent une direction. Le chemin qui se fait à mesure qu'il avance prendra alors le nom de *voie*, au sens de la *via* latine, qui désigne tout aussi bien « le chemin, le passage », que « la méthode, le genre » au sens d'un genre de vie (*via vivendi*) ou d'un procédé méthodique. Cette méthode aberrante, à la manière de l'alpinisme et de la randonnée, ouvre de possibles voies, en allant *en dehors* des chemins balisés, définis et aménagés¹⁹⁶⁶.

L'anthropologue Tim Ingold propose d'illustrer cette idée de cheminement à partir des figures ci-dessous (Figure 7). La « ligne active » (à gauche) est « intrinsèquement dynamique et temporelle », se promenant librement et sans entraves, la « ligne pressée » (au milieu) passe d'un point à un autre, où chaque point est déjà fixé à l'avance, enfin la « ligne interconnectée » (à droite) est l'enchaînement de connexions entre les points fixes, où chaque segment de la ligne est relié de manière prédéterminée par les points qui les relient. La ligne n'est donc pas un enchaînement de connexions ou un assemblage de connecteurs, qui n'est réduite qu'à une succession de traits et de points. Au contraire, la ligne en tant que « ligne active » se développe sans avoir véritablement un début et une fin, comme l'est au contraire un segment. Plus encore, son développement n'existe pas abstraction faite du trajet même de la ligne, car la ligne abstraite, qu'elle soit « pressée » ou « interconnectée », ne fait que relier les éléments déjà présents, au lieu de se développer elle-même.

Bernard Stiegler, tout en s'en écartant puisqu'il n'est pas question ici de cardinalité qui, selon lui, dessinent les confins en indiquant le nord et le sud, l'Occident et l'Orient : « La désorientation originaire est aménagée, sinon occultée : elle reste le moteur de tout mobile, et s'il faut *s'orienter*, ce que l'orient fait défaut. De cet autre qui fait défaut, la cardinalité produit une *figure* (un motif qui est un but) où celui qui *s'oriente* se réfléchit – l'Orient est ce *mirage* » (B. STIEGLER, *La technique et le temps, op. cit.*, p. 317).

¹⁹⁶⁶ Ceci n'est pas sans analogie avec les « chemins noirs » que décrit Sylvain Tesson de la manière suivante : « des sentiers ruraux, des pistes pastorales fixées par le cadastre, des accès pour les services forestiers, des appuis de lisières, des *via* antiques à peine entretenues, parfois privées, souvent laissées à la circulation des bêtes. La carte entière se veinait de ces artères. C'étaient mes *chemins noirs*. Ils ouvraient sur l'échappée, ils étaient oubliés, le silence y régnait, on n'y croisait personne et parfois la broussaille se refermait aussitôt après le passage » (S. TESSON, *Sur les chemins noirs*, Paris, Gallimard, 2016, p. 33-34). Ceux-ci renvoient à « une géographie de traverse pour peu qu'on lise les cartes, que l'on accepte le détour et force les passages. » (*Ibid.*, p. 17).



Figure 6 - Figures de Tim Ingold : "ligne active" (à gauche), "ligne pressée" (au milieu), "ligne interconnectée" (à droite) à partir de Tim Ingold, *Une brève histoire des lignes*, trad. Sophie Renaut, Bruxelles, Zones Sensibles, 2013, p. 97-99.

Par conséquent, le cheminement de la pensée trajective est comparable à la « ligne active » qui ne passe pas par des positions (point) prédéfinies, mais qui élaborent des positions pour aussitôt s'en écarter. En ce sens, le cheminement ne renoue ni avec *Le Chemin de campagne*¹⁹⁶⁷ heideggérien, ni avec n'importe quel autre chemin, « artificiel » ou « naturel »¹⁹⁶⁸, puisque le chemin ne préexiste pas au cheminement, c'est-à-dire au trajet.

2.3.3.4.2. Imprévisibilité de la pensée trajective

Ensuite, elle encourage le cheminement de la pensée à être *imprévisible*. Parce que celui-ci ne consiste pas à passer par des points réglés au préalable, alors tel un éclair lors d'un orage qui « bifurque et zigzague »¹⁹⁶⁹ entre ciel et terre, il procède par des détours. Le cheminement s'*écarte* par un pas de

¹⁹⁶⁷ « Quand les énigmes se pressaient et qu'aucune issue ne s'offrait, le chemin de campagne était d'un bon secours. Car, sans rien dire, il conduit nos pas sur sa voie sinieuse à travers l'étendue de ce pays parcimonieux. C'est toujours à nouveau que la pensée, aux prises avec les mêmes écrits ou avec ses propres problèmes, revient vers la voie que le chemin trace à travers la plaine. Il demeure, sous les pas, aussi près de celui qui pense que du paysan qui s'en va faucher aux premières heures du matin » (M. HEIDEGGER, « Le Chemin de campagne [1948] », A. Préau (trad.), dans *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1966, p. 11).

¹⁹⁶⁸ Nous faisons ici implicitement référence à la distinction que propose Vilém Flusser qui semble en partie reprendre le thème heideggerien : « Sur les chemins "artificiels", "culturels", les hommes marchent, fiers, vers un destin qu'ils ont eux-mêmes projeté. Sur les chemins mystérieux, "naturels", les hommes marchent en suivant les traces d'êtres inconnus ou vaguement pressentis, vers un destin ignoré ou vaguement pressenti » (V. FLUSSER, *Essais sur la nature et la culture*, G. Durand (trad.), Belval, Circé, 2005, p. 13).

¹⁹⁶⁹ On emprunte à Michel Serres cette métaphore de la pensée comme éclair à la suite de son analyse du

côté du droit chemin, et fait ainsi partir la pensée *en diagonale*¹⁹⁷⁰ ou *de travers*¹⁹⁷¹. Le trajet de la pensée devient *imprévisible*, là où les chaînes de la raison méthodique cartésienne conduisent à des déductions nécessaires. C'est la raison pour laquelle, selon Frédéric Neyrat, « les trajectoires sont imprévisibles au sens où elles débordent toujours, sans plan préétabli les constructions qu'on voudrait leur plaquer dessus - d'où leur excentricité »¹⁹⁷². Ainsi, « dans le terme de trajet, le *trans-* n'indique pas la capacité à pouvoir faire n'importe quoi en vue de n'importe quelle fin, mais l'incroyable apparition d'une libre création faisant voler en éclats toute prévision »¹⁹⁷³. Mais contre la prévisibilité de la méthode droite, il ne s'agit pas de soutenir une imprévisibilité totale de la méthode gauche. Michel Serres nous met en garde, en parlant de l'information : « imprévisible absolument, je le redis, elle chuterait, insensée, dans le bruit de fond ; prévisible absolument, elle répéterait platement »¹⁹⁷⁴. Autrement dit, il s'agit d'inventer un « équilibre », c'est-à-dire « un seuil où l'imprévisibilité maximale tangente une prévisibilité minimale »¹⁹⁷⁵. Cette méthode qui équilibre imprévisibilité et prévisibilité prend le nom de *randonnée* selon Michel Serres, car comme il l'indique non sans malice dans la préface au *Passage du Nord-Ouest* « *randon*, avait donné naissance à deux parents proches, et pourtant divergents : le français *randonnée*, promenade, et l'anglais, *random*, le hasard, la chance, et pour ce qu'il voulait réunir les deux sens, à travers la Manche, ou le Saint-Laurent »¹⁹⁷⁶. En s'écartant du droit chemin, la pensée qui randonne devient imprévisible. C'est en cela qu'elle est un *voyage* au

tableau *La Tempête* de Giorgione (1506-1508), dont on trouvera la citation dans M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée*, *op. cit.*, p. 139.

¹⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 123.

¹⁹⁷¹ *Ibid.*, p. 136.

¹⁹⁷² F. NEYRAT, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, *op. cit.*, p. 71.

¹⁹⁷³ *Id.*

¹⁹⁷⁴ M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée*, *op. cit.*, p. 176.

¹⁹⁷⁵ *Ibid.*, p. 176-177.

¹⁹⁷⁶ M. SERRES, *Hermès V - Le passage du Nord-Ouest*, Paris, Les Editions de Minuit, 1980, p. 14. Egalement, M. SERRES, *Eloge de la philosophie en langue française*, *op. cit.*, p. 163. Dans son entretien avec Régis Debray il reviendra sur les raisons qui ont motivé le choix du terme « randonnée » : « Dans la préface au *Passage du Nord-Ouest*, j'ai dessiné le chemin le plus long et le plus compliqué, celui qui passe par tous les points du plan : les courbes de Von Koch ou de Peano. J'y ai pris le mot "randonnée" au pied de la lettre, en variant au hasard et de façon itérative – le mot hasard se retrouve dans "randonnée" – sur l'ancien chemin en ligne droit de Zénon. Ce chemin le plus long présente l'avantage de ne laisser aucun point inexploré. Descartes quitte au plus vite la forêt, sans la connaître » (M. SERRES et R. DEBRAY, « Sortir des réseaux... », *Les cahiers de médiologie*, N° 2, n° 2, Gallimard, 1996, p. 248). Précisons, avec le *Dictionnaire historique de la langue française*, que le français « rando » comme l'anglais « random » dérivent tous les deux du vieux français *randir* « courir avec rapidité, impétuosité », dérivé supposé de l'allemand *rennen* « courir », lui-même issu du vieil allemand *rinnan* « courir, couler » (*Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, entrée « Randonnée », p. 3080).

sens fort du terme, car « un voyage réussi ne se contente pas d'aller d'ici à là, comme prévu, mais jouit de rencontres imprévues, des terres inattendues, en passant parfois par des chemins de traverse »¹⁹⁷⁷.

2.3.3.4.3. Inventivité de la pensée trajective

Enfin, et telle est la troisième caractéristique, grâce la randonnée, la pensée se fait *inventive*¹⁹⁷⁸. Les prépositions « n'indiquent point (...) le point actuel vers où je me dirige, ni le lieu actuel où me reposer »¹⁹⁷⁹, mais « la virtualité de ce déplacement ou de cet arrêt »¹⁹⁸⁰. Autrement dit, « indexé par l'ensemble des prépositions, cet espace-temps conditionne et prépare toute traversée, toute synthèse, toute pensée inventive »¹⁹⁸¹. Par contraste, la méthode cartésienne n'invente pas tant qu'elle ne découvre dans l'ordre de la connaissance, le Cogito, et dans l'ordre de l'être, Dieu¹⁹⁸². La pensée inventive « négocie la noise »¹⁹⁸³, au sens où il ne saurait exister d'invention qui ne se fonde pas déjà dans le bruit de fond. Inventer n'exige donc pas de faire taire le tohu-bohu, mais au contraire de se placer au plus près du bruit, car « nous espérons qu'arrivera l'imprévisible, qu'il n'aura aucun lien avec le déjà là ou le déjà monté, qu'il nous prendra au dépourvu et qu'il faudra le négociier »¹⁹⁸⁴. En ce sens, l'invention n'est pas synonyme de création *ex nihilo*, dans la mesure où elle requiert nécessairement un fond(s). Mais elle n'est pas non plus « l'ordre, ni la déduction, ni la pureté », car « elle ne serait alors que la petite mort des copistes répétitifs »¹⁹⁸⁵. Entre la redondance de la répétition et la création absolument nouvelle, la pensée trajective qui randonne invente en négociant le bruit. Selon Michel Serres, parce que « le philosophe a pour soin et passion de protéger au mieux, le possible »¹⁹⁸⁶, qui prend sa source dans le bruit, alors il est le plus à même de participer à cette

¹⁹⁷⁷ M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée*, op. cit., p. 12.

¹⁹⁷⁸ Michel Serres ouvre ainsi *Le gaucher boiteux* par les mots suivants : « Penser veut dire inventer » *Ibid.*, p. 11.

¹⁹⁷⁹ *Ibid.*, p. 137.

¹⁹⁸⁰ *Id.*

¹⁹⁸¹ *Id.*

¹⁹⁸² Il va de soi que nous nous référons implicitement à la distinction entre la *ratio cognoscendi* et la *ratio essendi* que propose Martial Guéroult dans M. GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons. Tome I: L'âme et Dieu*, Paris, Editions Aubier, 1992.

¹⁹⁸³ M. SERRES, *Genèse*, op. cit., p. 217.

¹⁹⁸⁴ *Ibid.*, p. 215.

¹⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 217.

¹⁹⁸⁶ *Ibid.*, p. 46.

inventivité. Ni gardien de l'être, ni gardien de la vérité, mais « berger de la multiplicité »¹⁹⁸⁷, « le philosophe cherche à laisser ouverts embranchements et bifurcations, à l'inverse des confluent qui les unissent, les enferment »¹⁹⁸⁸. Cela ne signifie pas pour autant que le philosophe laisse passer toutes turbulences au nom de l'imprévisibilité, ni à l'inverse qu'il leur interdise le passage au nom d'une stricte rationalité. Entre les deux, « être philosophe est savoir régler cette liberté comme pourvoir se libérer des règles »¹⁹⁸⁹. Comme le commente David Webb « “régler la liberté” ne consiste pas à légiférer au sens orthodoxe d'appliquer une loi pour régir un ensemble de phénomènes possibles (et les définir comme possibles), mais plutôt à intervenir dans une situation de désordre relatif de façon à pour promouvoir la formation de régularités, en traçant des relations analogiques entre des domaines, en éclairant l'opération des concepts dans différentes régions discursives, ou en esquissant des schémas de régularité par la pensée et l'écriture »¹⁹⁹⁰. Le philosophe invente donc un nouveau rapport à la multiplicité. Ni passage ouvert, ni passage clos, le philosophe invente un passage filtré. La turbulence passe et ne passe pas, car le philosophe se fait « passoire »¹⁹⁹¹. Plus précisément, il percole, au sens étymologique du verbe latin *percolare*, composé du préfixe *per-* « à travers », du verbe *colare* « passer, filtrer, épurer », mais aussi « cultiver, soigner ». Il filtre la turbulence en laissant passer ou non tel ou tel flux, cultivant ainsi son imprévisibilité.

2.3.3.4.4. *Composition et pensée trajective*

Enfin, la philosophie se réinvente elle-même pour s'ouvrir au non-philosophique. En se concevant de manière prépositionnelle, la philosophie se fait à la fois en-deçà des positions et vers les positions. Ni réductible à une position, ni antérieure à toute position, elle traverse de manière imprévisible les positions. Ce trajet l'ouvre nécessairement sur d'autres positions tout en l'empêchant d'être définies par celles-ci. Le caractère prépositionnel de la philosophie fait qu'elle s'écarte de toute position, qu'elle est en rapport avec d'autres positions qu'elle-même et avec lesquelles elle va composer.

Ceci n'est pas sans faire écho aux propos de Georges Canguilhem, pour qui il est désormais concevable que « la philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous

¹⁹⁸⁷ *Ibid.*, p. 47.

¹⁹⁸⁸ *Id.*

¹⁹⁸⁹ *Ibid.*, p. 170.

¹⁹⁹⁰ D. WEBB, « Penser le multiple sans le concept : vers un intellect démocratique », *op. cit.*, p. 93.

¹⁹⁹¹ M. SERRES, *Eclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour*, *op. cit.*, p. 90.

dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère »¹⁹⁹². Par « matière étrangère », Canguilhem désigne d'une part ce qui ne relève pas de la philosophie dans ce qu'elle a de « livresque », mais qui doit relever au contraire de « quelques connaissances d'expérience »¹⁹⁹³. D'autre part, cette « matière étrangère » doit renvoyer au concret, et non à l'abstrait¹⁹⁹⁴. Par conséquent, si la philosophie prend, dans son cas, pour objet étranger et concret la médecine, c'est « pour intégrer à la spéculation philosophique quelques-unes des méthodes et des acquisitions de la médecine »¹⁹⁹⁵. Autrement dit, il s'agit pour Canguilhem de « contribuer au renouvellement de certains concepts méthodologiques, en rectifiant leur compréhension au contact d'une information médicale »¹⁹⁹⁶. Ainsi, en faisant de la matière médicale un objet de la philosophie, il ne vise pas seulement à quitter l'approche livresque de cette dernière, mais plus encore à la renouveler, c'est-à-dire à repenser la philosophie elle-même.

Reste que si nous partageons l'initiative et la perspective de Canguilhem, il nous semble que ce dernier reste encore en-deçà, puisqu'il maintient et conserve une position, celle de la philosophie comme discipline. C'est la raison pour laquelle, il présente *Le normal et le pathologique* comme « un effort pour intégrer à la spéculation philosophique quelques-unes des méthodes et des acquisitions de la médecine »¹⁹⁹⁷. Philosophie et médecine restent deux disciplines clairement distinctes, étrangères l'une à l'autre, où la médecine comme « matière étrangère » apparaît comme une « bonne matière » pour la philosophie elle-même en tant qu'elle lui permet de se repenser. Or, selon nous, une philosophie prépositionnelle doit s'écarter de l'idée même de discipline, et partant de la conception de la philosophie comme discipline. Nous rejoignons en cela la position de Serres dans son jugement quant au rapport entre philosophie et sciences. Selon lui, « il n'y a pas de philosophie sans les sciences, il n'y a pas philosophie dans les sciences. La philosophie pense avec les sciences, mais hors

¹⁹⁹² G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, op. cit., p. 7.

¹⁹⁹³ G. CANGUILHEM, « Entretien », dans F. Bing, J.-F. Braunstein et E. Roudinesco (éd.), *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique - Actes du Xème Colloque de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 121-135. Sur la critique historique et philosophique du caractère « livresque » de la philosophie selon Canguilhem, nous renvoyons à D. LECOURT, *Georges Canguilhem*, 2e édition, Paris, Puf, 2016, chap. IV « Philosophie ».

¹⁹⁹⁴ « Nous attendions précisément de la médecine une introduction à des problèmes humains concrets » (G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, op. cit., p. 7).

¹⁹⁹⁵ *Ibid.*, p. 8.

¹⁹⁹⁶ *Id.*

¹⁹⁹⁷ *Ibid.*, p. 7.

d'elles »¹⁹⁹⁸. Pour Serres, la philosophie n'a ni « le devoir exclusif de penser ce que pensent les sciences de la façon dont elles pensent », ni « le devoir exclusif d'être séparée de la science », mais seulement de tenter de « penser ce que les sciences ne pensent pas, ce qu'elles ne veulent ni ne peuvent penser, ce qu'elles interdisent parfois, ce qu'elles empêchent de penser, ce qu'elles ne pensent pas encore, ce qu'elles ont oublié, ce qu'elles ont recouvert, ce qu'elles ne savent pas projeter¹⁹⁹⁹. La philosophie doit garder « comme son bien le plus précieux une liberté de penser que les sciences, en leurs procédures, ne peuvent jamais s'accorder » : « être philosophe est savoir régler cette liberté comme pouvoir se libérer des règles »²⁰⁰⁰, disciplinaires ajoutons-nous. Par conséquent, penser d'autres objets disciplinaires, ou *avec* les autres disciplines requiert d'abord de penser *hors* d'elles avec cette liberté qui lui est propre et qu'il s'agit de régler. Selon Serres, « la raison inventive n'a devant elle que le chas d'une aiguille pour pouvoir passer, liberté tempérée de rigueur »²⁰⁰¹

Si l'on suit les analyses de Laurent Loty, ce n'est qu'« à la fin du quatorzième siècle que “discipline” se met à désigner une matière enseignée, une branche de la connaissance »²⁰⁰². Or, en raison de son origine chrétienne, puis cléricale, le terme « révèle la teneur autoritariste de ce qu'il désigne »²⁰⁰³ dans la mesure où il renvoie à l'idée de punition. Ainsi, s'il est passé dans le vocabulaire de l'Université, c'est par l'héritage de l'enseignement cléricale. Or, selon Loty, « s'il s'est laïcisé, on peut supposer que l'une des dernières étapes majeures de ce mouvement de longue durée se situe dans la reprise en main des disciplines universitaires par l'autorité napoléonienne, en cette époque où apparaît le mot

¹⁹⁹⁸ M. SERRES, *Genèse, op. cit.*, p. 169.

¹⁹⁹⁹ *Ibid.*, p. 169-170.

²⁰⁰⁰ *Ibid.*, p. 170.

²⁰⁰¹ *Ibid.*, p. 172.

²⁰⁰² L. LOTY, « Pour l'indisciplinarité », dans J. Douthwaite et M. Vidal (éd.), *The Interdisciplinary Century ; Tensions and convergences in 18th-century Art, History and Literature*, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, p. 246.

²⁰⁰³ *Id.* Sans retracer l'histoire du mot « discipline », Loty rappelle cependant que celui-ci est emprunté au latin *disciplina* qui signifie depuis 1080 « action d'apprendre, de s'instruire », et par suite « enseignement, doctrine, méthode », « éducation » et « formation militaire », et enfin par extension, il désigne les principes et règles de vie. Par métonymie, le terme « discipline » en vient à désigner également une matière enseignée, c'est-à-dire une branche de la connaissance. Cette signification est dérivée de celle de *discipulus* « élève », par opposition à *magister* « maître », lui-même rattaché à *discere* « apprendre ». Si au douzième siècle, *discipulus* est employé pour désigner chacun des douze apôtres, c'est-à-dire les disciples de Jésus-Christ, *disciplina* prend le sens de mortification corporelle d'un clerc, et par métonymie, il prend le sens concret d'« instrument servant à la flagellation ». Ce n'est qu'à partir du quatorzième siècle que la signification glissera de celle de « (se) chatier, (se) flageller » à celle de « donner le sens de l'ordre, du devoir à (quelqu'un) », et d'« éduquer ».

disciplinaire (1803) »²⁰⁰⁴. Par conséquent, « la “discipline” est d’abord la marque du pouvoir de l’institution », en sorte que « le processus de disciplinarisation des savoirs, qui va de pair avec celui de spécialisation, est d’abord un processus de nature politique »²⁰⁰⁵. Il suit de là que « affirmer l’existence d’une discipline scientifique, c’est affirmer un pouvoir, lui définir un territoire de gouvernement prétendument autonome, rendre ainsi possible la puissance de ses relations extérieures (...), mettre en place un système de reproduction par un apprentissage de la soumission »²⁰⁰⁶. Jean-Louis Fabiani abondera également en ce sens, puisque selon lui, la notion de discipline désigne « un corps de savoir entendu comme articulation d’un objet, d’une méthode et d’un programme, d’un côté, et comme mode d’occupation reconnaissable d’une configuration plus vaste de l’autre »²⁰⁰⁷. Selon lui, cette notion perdure, car « elle permet de penser conjointement l’organisation de la recherche et de l’enseignement, fondée sur la délimitation d’un type d’objet et la répartition de tâches spécifiques, et la cohérence d’un horizon de savoir entendu comme maîtrise cognitive croissante d’un objet préalablement défini comme limité »²⁰⁰⁸.

Or, par-delà la notion de discipline se dessine « la question ancienne de l’unité du savoir – qu’il prenne la forme d’une *mathesis universalis* ou dans la perspective d’un système des sciences ordonné de manière onto-encyclopédique »²⁰⁰⁹. Cette unité du savoir est non seulement un postulat, mais relève en outre davantage d’une réalité institutionnelle que d’une unité épistémologique²⁰¹⁰. Cette conception moderne de la discipline comme institution, à suivre le sociologue Peter Weingart²⁰¹¹, a commencé à

²⁰⁰⁴ *Id.*

²⁰⁰⁵ *Ibid.*, p. 247.

²⁰⁰⁶ *Id.* Bien qu’il reconnaisse le caractère parfois positif de la discipline, cela ne l’est que sous forme de « paradoxe ». Ainsi, « par la discipline, au sens coercitif du terme, l’enseignant, le maître, peut se donner pour finalité de rendre l’élève capable de s’opposer à lui ; il doit en quelque sorte l’obliger à être libre. Mais si tel est le but, la contrainte est renforcée par le phénomène de spécialisation qui fait que pour se libérer, l’étudiant devrait se refuser à s’inscrire dans une discipline, au sens de matière spécialisée qui établit des objets, des méthodes, des règles, des pères fondateurs auquel il convient de se référer. Des fondateurs, c’est-à-dire ceux-là mêmes qui sont admirés pour avoir constitué une discipline, c’est-à-dire pour avoir été, en leur temps, indiscipliné » (*Id.*)

²⁰⁰⁷ J.-L. FABIANI, « Vers la fin du modèle disciplinaire ? », *Hermès, La Revue*, n° 67, n° 3, C.N.R.S. Editions, 2013, p. 91.

²⁰⁰⁸ J.-L. FABIANI, « Vers la fin du modèle disciplinaire ? », *op. cit.*

²⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 91.

²⁰¹⁰ *Ibid.*, p. 92.

²⁰¹¹ P. WEINGART, « A Short History of Knowledge Formations », dans J. T. Klein et C. Mitcham (éd.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 3-14.

partir de la seconde moitié du XVII^e siècle pour s'accélérer au XVIII^e siècle dans la mesure où la science est devenue l'activité particulière de collecte et de mise en ordre de toutes les connaissances disponibles. Sous l'effet de la quantité d'informations produites et communiquées, des problèmes de surcharge et d'intégration se sont posés, et qui ont rendu possible la « différenciation disciplinaire »²⁰¹² (*disciplinary differentiation*). Le cadre disciplinaire est donc né de la nécessité de traiter de manière sélective les données de la science. Or, comme le fait remarquer Emanuele Coccia, « les choses et les idées sont beaucoup moins disciplinées que les hommes : elles se mêlent les unes aux autres sans se soucier des interdits ou des étiquettes »²⁰¹³. En d'autres termes, il ne s'agit pas de confondre le savoir et la discipline : alors que le savoir est par définition antérieur à toute discipline, cette dernière n'est que la forme ordonnée et unifiée de manière institutionnelle du savoir lui-même. Le savoir n'est pas par définition disciplinaire puisqu'il la précède. Mais cette antériorité du savoir sur la discipline qui le rend indiscipliné, signifie également que celui-ci résiste au projet disciplinaire pour le constituer comme savoir discipliné. La discipline requiert le savoir qui lui apporte son contenu, qui en retour résiste à sa disciplinarisation, et en constitue ainsi son autre²⁰¹⁴.

Par conséquent, la philosophie prépositionnelle ne saurait être réduite à une discipline dans la mesure où elle précède le savoir discipliné. Si la remise en cause actuelle du modèle disciplinaire semble s'esquisser dans les notions de *co-*, *pluri-*, *inter-* et autre *transdisciplinarité*²⁰¹⁵, il reste que celles-ci

²⁰¹² *Ibid.*, p. 5.

²⁰¹³ E. COCCIA, *La vie des plantes : Une métaphysique du mélange*, Paris, Payot & Rivages, 2018, p. 144.

²⁰¹⁴ Il ne saurait être question ici d'entrer plus en profondeur sur cette disciplinarisation du savoir qui s'inspire librement pour une grande part de ce que Foucault écrivait déjà sur « les corps dociles ». Celle-ci participe d'« une anatomie politique du détail » (M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, op. cit., p. 163) et procède d'un « art des répartitions », d'un « contrôle de l'activité », d'une « organisation des genèses », et enfin d'une composition des forces » (*Ibid.*, chap. III, 1 "Les corps dociles", p. 159-199).

²⁰¹⁵ Franck Cormerais qui soutient une « disciplinarité distanciée » en proposant un tableau synthétique sur les différences entre *discipline*, *pluridisciplinarité*, *interdisciplinarité* et *transdisciplinarité* :

Discipline	Ensemble de règles à suivre pour assurer un ordre	Préservation de l'identité (thème et méthode), refus du pilotage extérieur
Pluridisciplinarité	Rencontre autour d'un thème commun ; juxtaposition des points de vue	Conservation de la spécificité disciplinaire et des méthodes
Interdisciplinarité	Transfert et échange de connaissances ; réorganisation partielle des champs théoriques	Partage des méthodes entre deux ou plusieurs disciplines

maintiennent, et dans une certaine mesure, étendent l'idée de disciplinarité, même au sein de la philosophie elle-même. Ainsi, le projet de Don Ihde d'« interfacer (*to interface*) la philosophie de la science (*philosophy of science*) et la philosophie de la technologie (*philosophy of technology*) »²⁰¹⁶ à la fois souligne l'approche disciplinaire, voire subdisciplinaire de la philosophie par la spécialisation de ses objets ou champs d'étude, tout en s'efforçant de la dépasser pour ouvrir de nouvelles pistes de réflexion²⁰¹⁷, voire de mettre à jour des points communs²⁰¹⁸, comme ce qu'il appellera le « réalisme instrumental » (*instrumental realism*)²⁰¹⁹ compris comme « la reconnaissance simultanée de ce que j'ai appelé l'*incarnation technologique* de la science (*technological embodiment of science*), qui se produit à travers les instruments et dans les situations expérimentales, et du rôle plus large de la praxis et de la perception à travers ces technologies »²⁰²⁰. Ce faisant, « interfacer » les disciplines dans ce contexte, non seulement ne précise pas la nature de ce rapport interfacé, mais en outre conserve l'idée de discipline (ou de sous-discipline) au lieu de la remettre en cause, à la manière de l'*indiscipline* préconisée par Loty²⁰²¹. Une philosophie indisciplinée est alors une philosophie qui s'écarte du modèle

Transdisciplinarité	Intégration dans une synthèse de la complexité	Partage des nouveaux concepts, évolution des méthodes et des structures
---------------------	--	---

(F. CORMERAIS, « Introduction à une épistémologie des digital studies et mutation de la vérité à l'université », dans B. Stiegler (éd.), *La vérité du numérique. Recherche et enseignement supérieur à l'ère des technologies numériques*, Roubaix, FYP éditions, 2018, p. 157).

²⁰¹⁶ D. IHDE, *Instrumental Realism. The Interface between Philosophy of Science and Philosophy of Technology*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1991, p. xi.

²⁰¹⁷ « Tout d'abord, en soulignant les rôles de la technologie et de sa philosophie, je cherche à susciter dans les domaines négligés des nouvelles formes de philosophie de la science, le besoin de considérer la technologie de la science » (*Id.* ; notre traduction). Un peu plus loin, il écrira : « Les défis qui constituent ce que j'appellerai la "nouvelle" philosophie de la science sont irréversibles, et ils ont commencé à porter leurs fruits pour l'interface entre la philosophie de la science et la philosophie de la technologie » (*Ibid.*, p. 10 ; notre traduction).

²⁰¹⁸ « Je souligne ce qui peut être appelé un modèle implicite de praxis-perception à la fois pour la philosophie de la science et de la technologie » (D. IHDE, *Instrumental Realism. The Interface between Philosophy of Science and Philosophy of Technology*, *op. cit.*, p. xii ; notre traduction).

²⁰¹⁹ *Id.*

²⁰²⁰ *Ibid.*, p. 99 ; notre traduction.

²⁰²¹ Si Laurent Loty encourage l'indisciplinarité par delà les multiples formes de disciplinarité (L. LOTY, « Pour l'indisciplinarité », *op. cit.*, p. 255), cela n'est pas tant contre la discipline elle-même dans ce qu'elle a de positif (« Il faut ajouter que la revendication d'une indiscipline ne peut peut-être se faire qu'après un long apprentissage disciplinaire. Elle est aussi, évidemment, plus ou moins facile à formuler selon la situation professionnelle dans laquelle on se trouve » *Ibid.*, p. 258), mais dans l'intention d'interroger le *sens* même des approches disciplinaires et indisciplinaires (« Une chose paraît sûre : la nécessité de ne jamais perdre de vue les sens de la discipline, et de l'indiscipline, des sens qui ne sont pas nécessairement inscrits dans la discipline elle-même, mais qui sont à

disciplinaire²⁰²² en prenant conscience du sens de ce dernier, et partant en s'efforçant de renouer avec le savoir lui-même. Une philosophie en tant que discipline retomberait dans le travers énoncé par Canguilhem, à savoir d'être « livresque » manquant alors le savoir, en tant que matière étrangère. Plus encore, le caractère indiscipliné est ce qui rend possible la philosophie elle-même, puisqu'il est « un rapport aux idées et aux connaissances qui n'est médiatisé par aucune discipline et par aucune norme, et qui n'a aucune autre base qu'un désir aveugle, désordonné, sans discernement »²⁰²³. C'est donc tout d'abord le « désir aveugle, désordonné, sans discernement »²⁰²⁴ de la philosophie qui lui permet de s'affranchir de toute discipline. Mais c'est aussi « parce que le monde est l'espace où choses et idées sont mélangées de manière hétérogène, disparate, imprévisible »²⁰²⁵. Autrement dit, c'est parce que le monde est affaire de mélange que le désir (*philein*) philosophique est également sans objet propre, uniquement accessible par une méthode, un protocole, une procédure, bref une discipline. Le désir philosophique est donc un désir du mélange tout comme un désir mêlé.

Or, comme le rappelle Nancy, « le mélange est mêlé (il est *mêlé* et il est *mêlée*), il n'est pas substance »²⁰²⁶. Autrement dit, il est donc illégitime de soutenir rigoureusement que le mélange *est* ou qu'il y a *le* mélange, car « il est autre, ou encore, il "est" autrement, tout autrement »²⁰²⁷. Plus précisément, « d'une part, le mélange est un "il arrive", non un "il est" : déplacements, hasards, migrations, clinamens, rencontres, chances et risques »²⁰²⁸. Et « d'autre part, il n'est pas "un" : dans une mêlée, il a y l'encontre et la rencontre, il y a ce qui se rassemble et ce qui s'écarte, ce qui fait contact et ce qui fait contrat, ce qui concentre et ce qui dissémine, ce qui identifie et ce qui altère »²⁰²⁹.

chercher ailleurs » *Ibid.*, p. 259).

²⁰²² Ceci rejoint le sentiment résigné de Jean-Luc Nancy, et renoue avec la formule kantienne évoquée précédemment : « Avec le nom de discipline, celui du praticien s'est aussi répandu : on se désigne assez volontiers comme "philosophe". Combien de fois ai-je rappelé que Kant estime que nul ne peut se dire philosophe ? Je ne les compte plus, et ces rappels n'ont bien sûr aucun effet. Même sur moi, puisque je vois mal comment me désigner autrement, surtout quand l'étiquette m'est collée d'office » (J.-L. NANCY, « Jean-Luc Nancy par lui-même », *Cités*, vol. 58, n° 2, 2014, p. 237).

²⁰²³ E. COCCIA, *La vie des plantes, op. cit.*, p. 145.

²⁰²⁴ *Id.*

²⁰²⁵ *Id.*

²⁰²⁶ J.-L. NANCY, « Eloge de la mêlée (1993) », dans *Etre singulier pluriel*, Paris, Galilée, 2013, p. 174.

²⁰²⁷ *Ibid.*, p. 175.

²⁰²⁸ *Id.*

²⁰²⁹ *Id.*

Sous ces conditions, parce que le mélange caractérise le savoir, alors le savoir n'est pas : il n'y a pas *le* savoir. Le mélange du savoir fait que les disciplines n'ont alors d'autre finalité que de démêler ce qui était mêlé, c'est-à-dire d'identifier en posant des identités pures. Mais de même que *le* mélange n'existe pas, *la* pureté n'existe pas : « il n'y a ni mélange *pur*, ni pureté *intacte*. Non seulement il n'y a rien de tel, mais c'est la loi de l'*il y a* : il n'y aurait rien s'il y avait quoi que ce soit de pur et d'intact »²⁰³⁰. Ainsi, le savoir discipliné n'est jamais pur, mais contient irréductiblement du mélange, qui engage alors une spécialisation sans fin de ce même savoir.

²⁰³⁰ *Ibid.*, p. 181.

3. La préposition *entre*

Une fois la philosophie prépositionnelle désormais inventée, nous allons nous concentrer sur la préposition spécifique *entre* qui, caractérise autant le sens en général que celui en particulier de l'interface. Ce faisant, nous commencerons par l'approcher par l'imaginaire : *entre* trouble en entr'ouvant une alternative à la distinction spatiale dedans/dehors. Par la suite, nous continuerons notre approche en le resituant au milieu du réseau sémantique dans lequel il s'insère, et qui lui confère selon les prépositions avec lesquelles il est mis en relation et compose, une signification particulière. Ensuite, en tant que préposition, nous nous attacherons à mettre en lumière ses opérations spécifiques. Celles-ci au nombre de trois – transir, transduire, translater – nous permettront de remettre en cause son statut traditionnel d'intermédiaire. *Entre*, selon nous, n'est pas seulement une préposition, car il relève également du champ de la médiation que l'on abordera. Ce faisant, nous soutiendrons l'idée selon laquelle *entre* est un opérateur de médiation, dont la figure originaire du *metaxu* aristotélicien en esquisse la silhouette.

3.1. Imaginaire de *entre*

Comme cela a été dit plus haut, l'imaginaire de l'*entre* a été jusqu'à présent structuré de manière géométrique selon le couple dedans-dehors. C'est parce que l'*entre* ne se situe ni dedans ni dehors qu'il s'est avéré impossible à imaginer. Proprement unimaginable sur un plan strictement géométrique, il convient dès lors de s'en libérer, notamment en choisissant non plus un départ géométrique, mais au contraire « des départs plus concrets, plus phénoménologiquement exacts »²⁰³¹. Ce faisant, si nous suivons les recommandations de Gaston Bachelard, alors « nous nous rendrons compte que la dialectique du dedans et du dehors se multiplie et se diversifie en d'innombrables nuances »²⁰³². L'imaginaire de l'*entre* apporte alors de la *nuance*²⁰³³ là où il n'y avait jusqu'à présent qu'exclusion de l'un ou l'autre, *troublant*²⁰³⁴ ainsi cette distinction communément admise.

²⁰³¹ G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, 2008, *op. cit.*, p. 195.

²⁰³² *Id.*

²⁰³³ « Demandons à un poète une image assez nouvelle dans sa *nuance d'être* pour nous donner une leçon d'amplification ontologique. » (*Id.*).

²⁰³⁴ « Vivre, vraiment vivre une image poétique, c'est connaître, dans une de ses petites fibres, un devenir d'être qui est une conscience du *trouble de l'être*. » (*Ibid.*, p. 198).

A l'imaginaire géométrique qui exclut l'*entre*, Gaston Bachelard oppose l'imaginaire concret de la porte²⁰³⁵ qui le laisse au contraire entrer. Selon lui, avec « la porte, c'est tout un cosmos de l'Entr'ouvert »²⁰³⁶. Autrement dit, grâce à la porte nous cessons de nous situer, et de nous penser simplement selon le couple dedans-dehors. Dès qu'elle s'entr'ouvre, nous remettons en cause l'évidence du dedans et du dehors, et sommes pris d'un trouble qui nous rend sensible au fait que le monde ne saurait se réduire à cette opposition binaire, et d'une hésitation quant à la décision à prendre. Avec la porte surgissent ainsi « les images de l'hésitation, de la tentation, du désir, de la sécurité, du libre accueil, du respect »²⁰³⁷ qui enrichissent en cela l'expérience du monde.

Certes, la porte en tant qu'objet du quotidien participe de l'imaginaire géométrique dénoncé plus haut, dans la mesure où elle peut être soit grande ouverte, soit fermée à double tours. « La porte casse l'espace, le scinde, interdit l'osmose, impose le cloisonnement : d'un côté, il y a moi et mon chez-moi, le privé, le domestique (...) de l'autre côté, il y a les autres, le monde, le public, le politique »²⁰³⁸ écrit à cet égard Georges Pérec à l'article « Portes » dans *Espèces d'espaces*. Mais si « on ne peut pas aller de l'un à l'autre en se laissant glisser »²⁰³⁹, cela ne signifie pas pour autant que la porte est comme un mur qui « délimite et définit le lieu où je vis, ce qui le sépare des autres lieux où les autres vivent »²⁰⁴⁰, car il précise aussitôt qu'« il faut un mot de passe, il faut franchir le seuil, il faut montrer patte blanche »²⁰⁴¹ pour passer. Autrement dit, s'il est indéniable que la porte sépare le dedans du dehors, il est tout aussi indéniable qu'elle les relie également. Comme le remarque Georg Simmel, « la porte, elle, illustre de façon plus nette à quel point séparation et raccordement ne sont que les deux aspects du même acte »²⁰⁴². Il ajoute que « la porte, en créant si l'on veut une jointure entre l'espace de l'homme et tout ce qui est en dehors de lui, abolit la séparation entre l'intérieur et l'extérieur »²⁰⁴³.

²⁰³⁵ Pour une approche anthropologique et historique de la porte, se reporter à P. DIBIE, *Ethnologie de la porte*, Paris, Métailié, 2012.

²⁰³⁶ G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, 2008, *op. cit.*, p. 200.

²⁰³⁷ *Ibid.*, p. 201.

²⁰³⁸ G. PEREC, *Espèces d'espaces*, Paris, Galilée, 1985, p. 52.

²⁰³⁹ *Id.*

²⁰⁴⁰ *Ibid.*, p. 55.

²⁰⁴¹ *Ibid.*, p. 52.

²⁰⁴² G. SIMMEL, « Pont et porte », S. Cornille et P. Ivernel (trad.), dans *La Tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988, p. 164.

²⁰⁴³ *Id.*

Avec la porte communique l'intérieur et l'extérieur qui traditionnellement s'opposaient en face-à-face. Parce que la porte peut s'ouvrir comme se fermer, elle assure « un échange durable »²⁰⁴⁴ entre le dedans et le dehors, à l'image du trait d'union qui sépare et lie le couple dedans-dehors. La porte se distingue alors du pont qui est indifférent à la direction, dans la mesure où elle indique « une totale différence d'intention selon qu'on entre ou qu'on sort »²⁰⁴⁵. Elle se distingue en outre de la fenêtre qui, établit « par la vertu de sa transparence, la liaison entre l'intérieur et l'extérieur pour ainsi dire chroniquement et continûment »²⁰⁴⁶. Plus encore, dans la mesure où la fenêtre n'est « un chemin que pour l'œil »²⁰⁴⁷, alors elle est partiellement comparable à la porte. Enfin, parce que la porte n'est pas une simple paroi inarticulée, dans la mesure où, elle articule le dedans et le dehors, alors elle parle, *a contrario* des murs et autres parois qui restent muets²⁰⁴⁸. En les articulant, elle leur donne du jeu, et partant un sens non plus exclusif, mais relatif. Ouvrir une porte ou la fermer n'est donc pas indifférent, mais dénote une intention, celle d'entrer ou de sortir, la faisant ainsi se distinguer de la fenêtre qui va au contraire presque uniquement de l'intérieur à l'extérieur²⁰⁴⁹ et qui n'est un chemin que pour l'œil²⁰⁵⁰.

En cela, toute porte en tant que « Porte », c'est-à-dire en tant qu'« image princeps »²⁰⁵¹, contient la possibilité de n'être ni purement ouverte, ni purement fermée. Comme l'écrit l'anthropologue Pascal Dibie, « c'est elle qui nous défixe, nous libère de derrière le dos du monde pour qu'on franchisse son seuil, qu'on foule le fondement même de ce qui est notre base »²⁰⁵², en l'occurrence ici la distinction entre le dedans et le dehors. Quand elle s'entr'ouvre, une hésitation surgit qui trouble l'imaginaire binaire et exclusif du dedans et du dehors, offrant en cela la possibilité « d'une rêverie où s'accumulent désirs et tentations »²⁰⁵³. Grâce à la porte, le dedans et le dehors ne sont plus laissés à

²⁰⁴⁴ *Ibid.*, p. 165.

²⁰⁴⁵ *Id.*

²⁰⁴⁶ *Ibid.*, p. 165-166.

²⁰⁴⁷ *Ibid.*, p. 166.

²⁰⁴⁸ *Ibid.*, p. 164.

²⁰⁴⁹ *Ibid.*, p. 165.

²⁰⁵⁰ *Ibid.*, p. 166.

²⁰⁵¹ G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, 2008, *op. cit.*, p. 200.

²⁰⁵² P. DIBIE, *Ethnologie de la porte*, *op. cit.*, p. 397.

²⁰⁵³ G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, 2008, *op. cit.*, p. 200.

leur opposition géométrique pauvre, mais s'enrichissent d'un nouvel imaginaire, libéré du géométrisme. Désormais, la rêverie advient, non pas comprise comme une conscience qui *rêvasse*²⁰⁵⁴ en s'abandonnant aux premières images, et qui n'est alors plus tout à fait conscience, mais comme une conscience *poétique*²⁰⁵⁵ qui croît dans la mesure où elle construit et forme de nouveaux mondes, nos propres mondes²⁰⁵⁶ : « la rêverie poétique nous donne le monde des mondes » dans la mesure où elle est « une rêverie cosmique »²⁰⁵⁷. Sous ces conditions, là où l'imaginaire géométrique du dedans et du dehors nous enfermait dans la réalité, l'imaginaire de l'*entre* au contraire entr'ouvre un monde, qui nous libère en cela de la réalité, « et ce monde rêvé nous enseigne des possibilités d'agrandissement de notre être dans cet univers qui est le nôtre »²⁰⁵⁸. Non plus relatif à la *fonction du réel* qui nous oblige à nous adapter à la réalité et à diminuer notre être, mais au contraire relatif à notre *fonction de l'irréel*, l'imaginaire de l'*entre* non seulement protège notre psychisme en le libérant de la réalité au profit d'autres mondes²⁰⁵⁹, mais en outre l'agrandit et le tranquillise en le poétisant. Par conséquent, l'imaginaire de l'*entre*, organisé autour de l'image de la porte, offre une alternative à celui géométrique du dedans-dehors. L'imaginaire de l'*entre* entr'ouvre à son tour l'imaginaire géométrique du dedans-dehors.

Mais ceci n'est pas sans conséquence car elle prépare une autre représentation de l'homme. Non seulement l'homme cesse d'être en-dedans dans son intériorité, voire son intimité, mais il cesse également d'être au-dehors, toujours à l'extérieur de lui-même. L'homme n'est pas *là*, ou reprenant la critique bachelardienne à l'égard du Dasein heideggérien, l'homme n'est pas l'*être-là*. Le problème de cette formulation est qu'elle ne permet pas de penser l'homme, car « où est le poids majeur de l'être-là, dans l'*être* ou dans le *là* ? »²⁰⁶⁰. Gaston Bachelard poursuit : « Dans le *là* – qu'il vaudrait mieux appeler un *ici* – faut-il de prime abord chercher mon être ? Ou bien, dans mon être, vais-je trouver d'abord la certitude de ma fixation dans un *là* ? »²⁰⁶¹. Dans tous cas, conclut-il, « dans la langue

²⁰⁵⁴ G. BACHELARD, *La poétique de la rêverie*, 4e édition, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 1993, p. 5.

²⁰⁵⁵ *Id.*

²⁰⁵⁶ *Ibid.*, p. 8.

²⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 12.

²⁰⁵⁸ *Ibid.*, p. 8.

²⁰⁵⁹ *Ibid.*, p. 12.

²⁰⁶⁰ G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, 2008, *op. cit.*, p. 192.

²⁰⁶¹ *Ibid.*, p. 192-193.

française, le *là* est si énergique, que désigner l'être par un *être-là*, c'est dresser un index vigoureux qui mettrait aisément l'être intime dans un lieu extériorisé »²⁰⁶². En d'autres termes, le *là* assigne géométriquement une position à l'être, qu'elle soit dedans ou dehors, niant ainsi les aspects ontologiques de l'être lui-même. L'homme est réduit à la seule position d'être-là, oubliant qu'il ne s'agit que d'une fixation géométrique. A l'inverse, parce que l'expérience ontologique de l'être est dialectique : l'homme n'est jamais totalement dedans, ni totalement dehors, car « à peine sorti de l'être, il faudra toujours y rentrer »²⁰⁶³. A la représentation statique et exclusive du dedans-dehors, il oppose celle dynamique et dialectique de la spirale : « quelle spirale que l'être de l'homme ! Dans cette spirale que de dynamismes qui s'inversent ! On ne sait plus *tout de suite* si l'on court au centre ou si l'on s'évade »²⁰⁶⁴. Or, seule la reconnaissance de l'imaginaire de l'*entre* peut libérer l'homme de sa représentation géométrique qui le fixe et le pose *là*. Grâce à l'imagination poétique de l'*entre*, l'homme s'entr'ouvre, et devient ainsi « l'être entr'ouvert »²⁰⁶⁵. L'expérience ontologique de l'homme nous le fait désormais concevoir comme « être d'une *surface* (...) qui sépare la région du même et la région de l'autre »²⁰⁶⁶. Toutefois, il ne s'agit pas, prévient Gaston Bachelard, de substituer à une ontologie géométrique une autre ontologie, qui définirait « l'être de l'homme comme l'être d'une ambiguïté »²⁰⁶⁷ en posant à la fois *ici* et *là*. Au contraire, parce qu'il s'agit de privilégier l'*expérience* ontologique à l'ontologie elle-même, alors en le représentant comme « être entr'ouvert », on rend compte du fait qu'il est l'être qui *veut* à la fois se manifester et se cacher, s'ouvrir et se fermer²⁰⁶⁸, rendant toute assignation douteuse et pauvre.

S'il y a donc bien un nouvel imaginaire de l'*entre*, qui se situe par-delà l'imaginaire géométrique du dedans-dehors, ceci ne saurait suffire à penser l'*entre*. Il s'avère désormais nécessaire de le penser selon le sens.

²⁰⁶² *Ibid.*, p. 193.

²⁰⁶³ *Id.*

²⁰⁶⁴ *Id.*

²⁰⁶⁵ *Ibid.*, p. 200.

²⁰⁶⁶ *Ibid.*, p. 199.

²⁰⁶⁷ *Ibid.*, p. 200.

²⁰⁶⁸ *Id.*

3.2. Le sens de *entre*

3.2.1. Le syncatégorème entre

Comme le signale Jacques Derrida « le mot “entre” n’a aucun sens plein en lui-même »²⁰⁶⁹. Il est selon lui « une cheville syntaxique, non un catégorème, mais un syncatégorème, ce que les philosophes, du Moyen Age aux *Recherches logiques* de Husserl, appellent une signification incomplète »²⁰⁷⁰. Issu de *kategorema*, « prédicat », le terme catégorème désigne ce qui est affirmé d’un sujet. Alors qu’un mot est dit catégorématique lorsqu’il désigne un mot qui a une signification par lui-même²⁰⁷¹, à l’inverse, un mot est dit syncatégorématique lorsqu’il désigne ce qui ne peut être affirmé qu’avec autre chose²⁰⁷². Autrement dit, le terme *entre* est un syncatégorème car il est toujours l’*entre* de quelque chose d’autre que lui-même. Il n’y a pas d’*entre* en soi, voire il n’y a pas d’*entre* tout seul. *Entre* n’est qu’*entre* d’autres termes que lui. On ne peut alors qu’être conduit à soutenir à la suite de Jacques Derrida que « l’“entre” n’existe pas »²⁰⁷³, au sens où il n’existe pas au même titre qu’un catégorème qui est pourvu d’un sens en lui-même. Certes, « il peut se laisser nominaliser, devenir un quasi-catégorème, recevoir un article défini, voire la marque du pluriel »²⁰⁷⁴, mais l’ajout de l’article « l’ » dans la proposition « l’“entre” n’existe pas » ne doit pas être compris comme la volonté d’en faire un catégorème au sens propre, voire de le substantiver, mais seulement de rendre l’écriture et la lecture plus aisées. De manière stricte et rigoureuse, il est donc préférable d’écrire « “entre” n’existe pas », plutôt que « l’“entre” n’existe pas » pour éviter tout malentendu, ou toute interprétation de travers, même si pour des raisons d’aisance nous lui ajoutons parfois un article.

Cette précision linguistique a pour effet immédiat de nous rappeler que l’*entre* n’est pas l’*antre*, alors même que Jacques Derrida semble encourager la confusion lorsqu’il écrit notamment : « *entre* peut aussi bien s’écrire avec un *a*. (...) Les deux (e)(a)ntres ne sont-ils pas le même ? »²⁰⁷⁵. A cette question, il convient de répondre clairement et distinctement par la négative : l’*entre* n’est pas l’*antre*,

²⁰⁶⁹ J. DERRIDA, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 272.

²⁰⁷⁰ *Id.*

²⁰⁷¹ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 15^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 124, entrée "Catégorématique".

²⁰⁷² *Ibid.*, p. 1086, entrée "Syncatégorématique".

²⁰⁷³ J. DERRIDA, *La dissémination*, *op. cit.*, n. 29, p. 274.

²⁰⁷⁴ *Id.*

²⁰⁷⁵ *Ibid.*, p. 261.

et inversement. Certes, il peut exister un rapprochement, comme l'indique l'étymologie de « *antre* » proposée par le *Dictionnaire Littré*²⁰⁷⁶ que Jacques Derrida cite : « *Antrum*, ἄντρον ; sanscrit, *antara*, fente, caverne. *Antara* signifie proprement intervalle et se rattache ainsi à la préposition latine *inter* (voy. ENTRE). Provenç. *antre* ; espagn. et ital. *antro*. »²⁰⁷⁷. Si l'homonymie et l'étymologie peuvent favoriser leur confusion, ou tout du moins leur rapprochement, posons encore une fois, avec Jacques Derrida que « l'«entre» n'existe pas », *a contrario* de l'antre, et qu'en ce sens l'*entre* n'est pas un antre. L'*entre* en tant que préposition échappe à la position, et partant à l'être. Il n'est pas possible de décrire les propriétés de l'*entre* à la différence de l'antre, car il est dénué de propriétés. Parce qu'il est une pré-position, alors il est « ce qui se dérobe à la prise du “discours sur l'être”, autrement dit l'ontologie »²⁰⁷⁸. Rejoignant la position de Jacques Derrida, François Jullien écrira que « l'«entre» n'a pas d'«en-soi», ne peut exister *par soi* ; à proprement parler, l'«entre» n'«est» pas »²⁰⁷⁹.

Pierre Fédida mettait déjà en garde contre cette confusion entre « *entre* » et « *antre* » dans le registre psychanalytique dès lors qu'il s'agissait de penser l'espace de l'analyse. Il faisait ainsi remarquer que celui-ci n'est pas un antre, car « l'«intérieur» de l'analyse n'est pas une cavité – comme on dirait : utérine »²⁰⁸⁰. Phénoménologiquement ou métapsychologiquement, il y a un sens à faire de l'espace analytique un espace figuré à la manière d'un antre, d'une grotte ou d'une cavité pour « signifier un immémorial de la mémoire »²⁰⁸¹. Selon lui, « une *topique* de la psyché est nécessaire pour guérir et la parole humaine construit des espaces pour rétablir le temps »²⁰⁸². Non sans une certaine forme de plaisanterie, il qualifiait cet espace d'« intervalle », au sens par exemple de la « feuille *blanche* – tel le silence – surface encore vide mais prête à recevoir, placée *entre* l'enfant et le psychologue », ou encore de l'espace « *entre* divan et fauteuil – pour parler de façon mobilière –, l'intervalle singulier de cette étrange intimité où les corps ne peuvent se ravir ni non s'attaquer »²⁰⁸³. Mais, par delà ces figures

²⁰⁷⁶ É. LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française - Tome 1er A-C*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1873; <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5406710m/f226>.

²⁰⁷⁷ J. DERRIDA, *La dissémination*, op. cit., p. 261-262.

²⁰⁷⁸ F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, op. cit., p. 51.

²⁰⁷⁹ *Id.*

²⁰⁸⁰ P. FEDIDA, « Le vide de la métaphore et le temps de l'intervalle », dans *L'Absence*, Paris, Gallimard, 1978, p. 236.

²⁰⁸¹ *Id.*

²⁰⁸² *Id.*

²⁰⁸³ *Id.*

spatiales, l'*entre* de l'analyse est d'abord structurellement une « articulation »²⁰⁸⁴. Autrement dit, l'*entre* n'est pas un espace qu'il soit symbolique ou non, parce qu'il n'est pas un être. Au contraire, selon Pierre Férida, l'*entre* de l'analyse n'a lieu que dans le temps de l'analyse qui se joue entre l'analyste et l'analysant. Ce temps est alors un temps « de rupture et de différence »²⁰⁸⁵ avec le temps quotidien où les corps ne permettent pas à la parole de se dire. Mais dans le même temps, ce temps se conçoit « comme un temps impliqué de l'*absence* – négatif temporel qui est le fond et fondement du langage »²⁰⁸⁶. Autrement dit, l'*entre* n'articule qu'à la condition qu'il y ait déjà cette absence au cœur même de la parole. Cette absence, qui est hors du temps, car relevant de la dimension immémoriale de la mémoire, se loge au cœur du temps quotidien et de manière imaginaire. L'*entre* de l'analyse n'a alors d'autre fonction que d'articuler cette absence au cœur de la présence en la faisant entendre et en l'établissant comme absence. L'*entre* de l'analyse articule les temps ainsi que les paroles dans ce qu'elles disent et ne disent pas.

Par conséquent, *entre* n'est pas un antre, et par extension il n'est un espace de quelque nature que ce soit dans lequel on est ou entre, et que l'on quitte. Il est, comme cela a déjà été dit précédemment, situé « dans ce “nulle part” de l'*entre*, c'est-à-dire dans cet “entre”, qui n'a pas sa place, de l'“atopie” »²⁰⁸⁷. Alors que l'antre a un *topos*, *entre* est hors *topos*, *a-topos*, « “nulle part”, en aucun lieu »²⁰⁸⁸. Mais, on ne saurait limiter l'*entre* au seul *topos*, dans la mesure où il est également hors du temps, au sens, non pas de l'éternité, mais au sens de l'achronie, c'est-à-dire de ce qui se situe en dehors de toute référence au temps. L'*entre* ne fait référence à aucune hétérotopie ou hétérochronie dans la mesure où il est dénué de toute position. C'est parce qu'il n'est pas un être, et plus généralement, c'est parce qu'il ne relève pas de l'être qu'il ne peut se penser selon les critères traditionnels de l'ontologie à savoir l'espace et le temps.

Toutefois, comme le remarque Jacques Derrida, il ne suit pas que l'« entre » soit un élément purement syntaxique »²⁰⁸⁹. Il précise alors que, « outre sa fonction syntaxique, par la re-marque de son vide

²⁰⁸⁴ *Ibid.*, p. 237.

²⁰⁸⁵ J. DERRIDA, *La dissémination*, *op. cit.*, p. 237.

²⁰⁸⁶ *Id.*

²⁰⁸⁷ F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, *op. cit.*, p. 61.

²⁰⁸⁸ *Ibid.*, p. 62.

²⁰⁸⁹ J. DERRIDA, *La dissémination*, *op. cit.*, p. 274.

sémantique, il se met à signifier »²⁰⁹⁰. Formule apparemment contradictoire, car comment *entre* peut-il se mettre à signifier alors qu'il a un « vide sémantique » ? Pour dépasser ce qui s'apparente à une contradiction, Jacques Derrida semble nuancer son propos lorsqu'il écrit en note que « le syncatégorème “entre” a pour contenu de sens un quasi-vide sémantique »²⁰⁹¹. Autrement dit, il fait glisser *entre* d'un « vide sémantique » vers un « quasi-vide sémantique ». Ce glissement nécessite alors quelques éclaircissements à la fois quant à la position de Jacques Derrida, mais aussi surtout quant à la signification ou non de *entre*.

Tout d'abord, si *entre* a un « vide sémantique », c'est parce qu'il n'a qu'une fonction syntaxique en tant que syncatégorème. Il ne signifie rien par lui-même ou de manière isolée, mais sert à modaliser la signification des termes auxquels il est joint, à l'inverse d'un catégorème qui signifie par lui-même. Cependant, faut-il en déduire que ce syncatégorème soit *absolument* et *totale*ment vide de signification ? Pour comprendre notre position qui suit en cela celle de Derrida, il faut expliciter la discussion qu'a ce dernier avec Husserl portant sur la signification ou non des syncatégorèmes. Pour cela, il s'avère nécessaire de revenir dans un premier temps sur la position de Husserl à ce sujet, pour, dans un second temps, exposer et préciser celle de Derrida.

Dans ses *IV^e Recherches logiques* Husserl s'interroge sur la différence entre les expressions catégorématiques qui sont complètes, et les expressions syncatégorématiques qui sont quant à elles incomplètes. L'élucidation de cette différence le poussera à opérer une distinction entre « significations indépendantes et significations dépendantes »²⁰⁹². Par « signification indépendante », il entend une « signification pleine et entière d'un acte concret de signification ». A l'inverse, une

²⁰⁹⁰ *Id.*

²⁰⁹¹ *Ibid.*, n. 29, p. 274.

²⁰⁹² E. HUSSERL, *Recherches logiques II - Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Deuxième partie. Recherches III, IV et V*, H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer (trad.), 5e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 85. Rappelons brièvement que pour Husserl, la *signification* est ce qui est donné par un *acte intentionnel*, faisant de l'*expression* pas seulement un phénomène sonore, mais aussi ce qui *vise* quelque chose, et en le visant se rapporte à quelque chose d'objectif (E. HUSSERL, *Recherches logiques II - Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Deuxième partie. Recherches I et II*, H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer (trad.), 6e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 43). Pour un approfondissement des intentions de signification, on se reportera à M. GYEMANT, « L'universalité du remplissement : Réflexions sur la référence des intentions de signification dans les *Recherches logiques* », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, VI, n° 4, 1^{er} janvier 2010 (en ligne : <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=408>).

signification est dite « dépendante » lorsque ce n'est pas le cas²⁰⁹³. Ainsi définie, la signification dépendante détermine « l'essence des syncatégorèmes »²⁰⁹⁴, alors que la signification indépendante détermine quant à elle celle des catégorèmes. Par conséquent, il suit de là que les syncatégorèmes n'ont pas de signification en soi, c'est-à-dire ils « ne peuvent pas devenir objets de compréhension intuitive, acquérir de remplissement de signification, si ce n'est dans le contexte d'un ensemble de signification plus vaste »²⁰⁹⁵. Les syncatégorèmes n'ont donc de signification qu'en relation avec des catégorèmes qui sont dotés au contraire d'une signification indépendante. C'est parce que le syncatégorème est *vide* de sens, qu'il nécessite d'être associé à des catégorèmes *pleins* de sens : « *nulle signification syncatégorématique, c'est-à-dire nul acte d'intention de signification dépendante, ne peut assumer de fonction de connaissance, sinon dans le contexte d'une signification catégorématique* »²⁰⁹⁶. Cette distinction repose à son tour sur une « distinction fondamentale entre intentions de significations vides d'intuitions et celles qui sont remplies »²⁰⁹⁷. Ainsi, il y a d'une part les « *actes conférant la signification, ou intentions de signification* » qui sont « *essentiels* » à l'expression, faisant de celle-ci un complexe phonique, phénomène physique composé d'un acte qui lui donne sa signification, et, « éventuellement, sa *plénitude intuitive* (...) où se constitue sa référence à une objectivité exprimée »²⁰⁹⁸, et d'autre part, les « *actes remplissant la signification* » qui « ne sont sans doute pas essentiels à l'expression comme telle, mais qui se trouvent néanmoins avec elle dans ce rapport logique fondamental, qu'ils *remplissent* (confirment, renforcent, illustrent) son intention de signification d'une manière plus ou moins adéquate, et qu'ainsi ils actualisent précisément sa référence objective »²⁰⁹⁹. Par « *plénitude intuitive* », Husserl entend l'acte qui « *visé quelque chose, et, en le visant, (...) se rapporte à quelque chose d'objectif* »²¹⁰⁰, de telle sorte que l'expression est alors *pleine*

²⁰⁹³ E. HUSSERL, *Recherches logiques II - Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Deuxième partie. Recherches III, IV et V, op. cit.*, p. 105.

²⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 106.

²⁰⁹⁵ *Ibid.*, p. 108.

²⁰⁹⁶ *Id.*

²⁰⁹⁷ E. HUSSERL, *Recherches logiques II - Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Deuxième partie. Recherches I et II, op. cit.*, p. 43.

²⁰⁹⁸ Rappelons brièvement que pour Husserl, la « *plénitude intuitive* » désigne le fait qu'un acte vise quelque chose, et que, en le visant, l'acte de signification se rapporte à quelque chose d'objectif.

²⁰⁹⁹ E. HUSSERL, *Recherches logiques II - Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Deuxième partie. Recherches I et II, op. cit.*, p. 43-44.

²¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 43.

d'une référence à ce quelque chose *présent*. A l'inverse, lorsque ce « quelque chose d'objectif » est *absent*, l'expression est certes plus qu'un *flatus vocis*, dans la mesure où elle a un sens en raison de l'acte intentionnel, mais elle est cependant *vide* de l'intuition qui la fonde et lui donne son objet. La différence entre les deux actes ou expressions, et par extension entre le syncatégorème et le catégorème, repose, comme le fait remarquer Jacques Derrida, sur une « différence entre le plein et le vide d'une intuition de sens »²¹⁰¹. Plus encore, cette différence est hiérarchiquement structurée par l'exigence qu'il existe effectivement « une adéquation entre l'intention et le remplissement »²¹⁰², de telle sorte que la « plénitude intuitive » désigne l'horizon d'une signification pleine.

Mais Husserl ne peut alors passer sous silence cette « sérieuse difficulté » à savoir « la compréhension des syncatégorèmes détachés »²¹⁰³ : « comment s'expliquer le fait incontestable que des syncatégorèmes isolés, par exemple le mot isolé *et*, soient *compris* ? »²¹⁰⁴. De même, comment expliquer que nous comprenions le syncatégorème *entre*, alors même qu'il n'est pas associé à d'autres catégorèmes ? Pour résoudre cette difficulté, il avance au §9 la réponse suivante articulée autour d'une distinction entre fonctionnement *normal* et fonctionnement *anormal* : « ou bien le syncatégorème détaché n'a pas du tout la même signification que dans un contexte catégorématique, ou bien il a la même signification mais reçoit un *complément de signification* »²¹⁰⁵. Ainsi, « nous comprenons le *et* isolé, ou bien parce qu'il vient s'y accoler en tant que signification anormale (*als anomale Bedeutung*) l'idée indirecte, quoique non articulée verbalement, *d'une certaine particule bien connue de nous*, ou bien parce que, grâce à de vagues représentations concrètes et sans aucun complément verbal, se forme une idée de type *A et B* »²¹⁰⁶. Par conséquent, le syncatégorème « et » fonctionne de deux manières : il fonctionne *normalement* dès lors qu'il est relié à un complément de signification qui lui confèrera une complétude intentionnelle ; et il fonctionne *anormalement* si cette signification n'est pas exprimée verbalement. Cette distinction entre fonctionnement *normal* et fonctionnement *anormal* sera illustrée et approfondie au §11 où « des formes syncatégorématiques comme *et* peuvent être mises à la

²¹⁰¹ J. DERRIDA, « Et cetera... (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.) », dans M.-L. Mallet et G. Michaud (éd.), *Jacques Derrida*, Paris, L'Herne, 2004, p. 27.

²¹⁰² E. HUSSERL, *Recherches logiques II - Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Deuxième partie. Recherches III, IV et V, op. cit.*, p. 110.

²¹⁰³ *Ibid.*, p. 107.

²¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 109.

²¹⁰⁵ *Id.*

²¹⁰⁶ *Id.*

place du sujet, où se trouvent d'ordinaire des significations substantives »²¹⁰⁷, modifiant ainsi la signification des termes en question lorsqu'il constatera des modifications de signification. Ainsi alors que *et* (sans guillemets) est un syncatégorème vide de sens qui nécessite d'être complété par des actes intentionnels pleins, « et » (avec guillemets) devient un catégorème dans la mesure où il prend la place de sujet, doté d'une signification substantielle, comme dans l'expression « "*et*" est une signification dépendante »²¹⁰⁸. Mais cette formulation ne correspond pas au fonctionnement normal, et doit donc être considérée comme une « anomalie »²¹⁰⁹ : « dans cette signification anormale, le *et* n'est pas, à vrai dire, une expression syncatégorématique, mais une expression catégorématique ; il se nomme lui-même comme mot »²¹¹⁰. Par conséquent, à suivre l'argumentation husserlienne, il convient alors de soutenir d'une part que *entre*, en tant que syncatégorème (sans guillemets), est dépourvu de signification pleine, d'autre part, « entre », grâce aux guillemets notamment acquiert le statut anormal de catégorème, et se voit ainsi doté d'une représentation de signification.

Or, cette réponse ainsi que cette position plus généralement ne sont pas pleinement satisfaisantes. La première objection que s'emploie à formuler Derrida contre Husserl est que nous ne sommes jamais assurés que la signification soit *totalem*ent pleine, rendant ainsi caduque la distinction de signification entre catégorème et syncatégorème. Autrement dit, là où Husserl distingue clairement « signification pleine » et « signification vide », Derrida s'interroge sur la possibilité d'une telle distinction : la signification peut-elle se présenter *totalem*ent, c'est-à-dire *intuitivem*ent, au point de fonder la distinction entre syncatégorème et catégorème ? Or, si cela n'est pas possible, « ne restera-t-il pas dans

²¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 115.

²¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 116.

²¹⁰⁹ *Id.*

²¹¹⁰ *Ibid.*, p. 117. Husserl relie explicitement sa thèse à la *suppositio materialis* des scolastiques médiévaux : « Nous avons exactement un *analogon* de la *suppositio materialis* là où l'expression est le véhicule, *non de la signification normale, mais d'une représentation de cette signification* (c'est-à-dire d'une *signification* dirigée sur cette signification comme sur son objet). (...) Dans ces cas comme dans les précédents, le changement de signification est, en règle générale, indiqué, tout au moins dans l'expression écrite, par exemple par les guillemets ou par d'autres *moyens d'expression extra-grammaticaux* » (*Id.*). Quant à la *suppositio materialis*, nous suivrons les travaux d'Irène Rosier-Catach qui la présente de la manière suivante : « La logique terministe, qui va se développer à partir de la seconde moitié du XIIe siècle, traite des propriétés sémantiques des *termes*, c'est-à-dire des mots en tant qu'ils sont dans un contexte propositionnel donné. Tout nom possède par institution une signification, et, en tant que terme utilisé dans un contexte donné, possède une *suppositio* ou référence. La vérité d'une proposition impose de déterminer ce pour quoi suppose le terme. (...) On a *suppositio matérielle* "quand le terme est pris pour lui-même ou pour quelque chose qui lui est semblable par la forme orale ou écrite" » (I. ROSIER-CATACH, « La *suppositio materialis* et la question de l'autonymie au Moyen Âge », Paris, 2000 (en ligne : http://misraim3.free.fr/divers/la_suppositio_materialis.pdf).

tout discours, dans tout texte, une part irréductible de cette “dépendance”, de cette non-indépendance, de ce non-remplissement décevant dont le syncatégorème *et* figure au moins l'exemple ? »²¹¹¹. Auquel cas, si cette distinction s'estompe, non seulement la recherche d'une signification pleine de « entre » est remise en cause, mais en outre, la distinction entre syncatégorème et catégorème semble s'estomper également à son tour. Si l'indépendance du catégorème est fondée sur la plénitude de sa signification, et à l'inverse, la dépendance du syncatégorème sur la vacuité de sa signification, alors la remise en cause de la distinction « plein/vide » conduit à remettre en cause la distinction « indépendance/dépendance ». A terme, et de manière conséquente, « ne comprend-on pas mieux pourquoi tout cela devrait commencer par une remise en question de l'intuitionnisme ? de l'intuitionnisme phénoménologique, avant tout, et de la confiance husserlienne dans le remplissement et dans l'adéquation entre l'intention et le remplissement »²¹¹². C'est parce qu'Husserl fait de la « plénitude intuitive » le modèle de signification exigé que d'une part, il dote le catégorème d'une signification qu'il ôte au syncatégorème, et d'autre part reconnaît l'usage anormal du devenir catégorématique des syncatégorèmes. Ainsi, en doutant de cette plénitude conférée par l'intuition, Derrida déconstruit autant les fondements de cette distinction, que l'intérêt traditionnel pour la sémantique au détriment de la syntaxe²¹¹³.

La seconde objection est quant à elle proprement déconstructiviste dans la mesure où, contre l'idée de présence donnée intuitivement, il montre que celle-ci est toujours conditionnée par la *différance*, et que ce sous ces conditions il est vain de chercher la signification pleine et entière du syncatégorème *entre*. Parce qu'il n'y a alors pas une telle signification, il est alors nécessaire d'en préciser son sens par la différence. Celle-ci « n'est ni un mot ni un concept »²¹¹⁴, n'a « ni existence ni essence »²¹¹⁵, n'est « ni simplement acti[ve] ni simplement passi[ve] » où « la terminaison en *ance* reste indécise

²¹¹¹ J. DERRIDA, « Et cetera... (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.) », *op. cit.*, p. 28.

²¹¹² *Id.*

²¹¹³ Derrida remarque avec une certaine ironie et curiosité que cette « déconstruction » était déjà présente d'une certaine manière dans la phénoménologie husserlienne puisqu'elle « décrit souvent la réduction phénoménologique dans la figure de la mise entre parenthèses, entre crochets ou entre guillemets » c'est-à-dire des anomalies. Derrida en déduit que, « de ce point de vue, “la déconstruction” marque encore une surenchère de fidélité, comme c'est souvent le cas, à une certaine inspiration phénoménologique » (*Ibid.*, p. 29-30).

²¹¹⁴ J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, p. 3.

²¹¹⁵ *Ibid.*, p. 6.

entre l'actif et le passif »²¹¹⁶, car « elle ne relève d'aucune catégorie de l'étant, qu'il soit présent ou absent »²¹¹⁷. Elle est au contraire « une opération qui n'est pas une opération, qui ne se laisse penser ni comme passion ni comme action d'un sujet sur un objet, ni à partir d'un agent ni à partir d'un patient, ni à partir ni en vue d'aucun de ces *termes* »²¹¹⁸. Cette opération est celle de rendre possible la présentation de l'étant-présent, tout en ne se présentant jamais comme telle²¹¹⁹. Elle n'est donc pas un étant doté de propriétés particulières, mais une opération qui consiste à différer qui, selon son étymologie latine (*differre*), signifie à la fois *temporiser* et *espacer*. Les opérations de temporiser²¹²⁰ et d'espacer²¹²¹ ne se pensent pas indépendamment l'une de l'autre, dans la mesure où l'espacement n'est que devenir-espace du temps, comme la temporisation est le devenir-temps de l'espace. Elles constituent l'opération même de la différence, où « celle-ci (est) (à la fois) espacement (et) temporisation »²¹²². Ainsi, la différence « est ce qui fait que le mouvement de la signification n'est possible que si chaque élément dit "présent", apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même [différer au sens d'espacer], gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur, la trace ne se rapportant pas moins à ce qu'on appelle le futur qu'à ce qu'on appelle le passé [différer au sens de temporiser] »²¹²³. Par conséquent, au lieu de trouver une signification pleine au syncatégorème *entre*, il convient, à suivre les préconisations de Derrida concernant la différence, de constituer sa signification par l'opération de différenciation. Ainsi, il ne s'agit plus de remplir le syncatégorème *entre*, mais de le

²¹¹⁶ *Ibid.*, p. 9.

²¹¹⁷ *Ibid.*, p. 6.

²¹¹⁸ *Ibid.*, p. 9.

²¹¹⁹ *Ibid.*, p. 6.

²¹²⁰ « Différer en ce sens, c'est temporiser, c'est recourir, consciemment ou inconsciemment, à la médiation temporelle et temporisatrice d'un détour suspendant l'accomplissement ou le remplissement "désir" ou de la "volonté", l'effectuant aussi bien sur un mode qui en annule ou en tempère l'effet. Et nous verrons – plus tard – en quoi cette temporisation est aussi temporalisation et espacement, devenir-temps de l'espace et devenir-espace du temps, "constitution originaire" du temps et de l'espace, diraient la métaphysique ou la phénoménologie transcendantale dans le langage qui est ici critiqué et déplacé » (*Ibid.*, p. 8).

²¹²¹ « L'autre sens de *différer*, c'est le plus commun et le plus identifiable : ne pas être identique, être autre, discernable, etc. S'agissant des différen(t)(d)s, mot qu'on peut donc écrire, comme on voudra, avec un *t* ou un *d* final, qu'il soit question d'altérité, de dissemblance, ou d'altérité, d'allergie, et de polémique, il faut bien qu'entre les éléments autres se produise, activement, dynamiquement, et avec une certaine persévérance dans la répétition, intervalle, distance, *espacement* » (*Id.*).

²¹²² *Ibid.*, p. 14.

²¹²³ *Ibid.*, p. 13.

différencier d'autres termes : *entre* n'a donc pas tant une signification en lui-même qu'une signification qui s'élabore grâce à la différenciation d'avec d'autres termes.

La différance derridéenne poursuit et reprend en partie²¹²⁴ la thèse de Ferdinand de Saussure. En effet, en tant que mot appartenant à une langue, *entre* est nécessairement doté d'une signification qui le fait participer à la construction sociale de la réalité. Or, selon le linguiste, la signification ne se limite pas au seul signifié, couplé au signifiant, mais s'insère dans un système linguistique où chaque terme a une *valeur* relative à la présence des autres. La valeur participe ainsi à la signification d'un terme²¹²⁵. Plus encore, « puisque la langue est un système dont tous les termes sont solidaires », alors « la valeur de l'un ne résulte que de la présence simultanée des autres »²¹²⁶. La valeur est alors déterminée selon un principe apparemment paradoxal puisqu'elle est constituée à la fois par une chose *dissemblable* avec laquelle elle est susceptible d'être échangée, et par une chose *similaire* avec laquelle on peut la comparer²¹²⁷. Ainsi, selon l'exemple de Saussure, la valeur d'une pièce de cinq francs est constituée à la fois par la valeur d'une chose différente comme un pain, et par la valeur d'une chose semblable comme celle d'une pièce d'une autre monnaie ou de plusieurs pièces de la même monnaie. De même que la valeur de cinq francs ne préexiste pas aux autres valeurs avec lesquelles elle peut être échangée ou comparée, de même la valeur du terme *entre* ne préexiste pas aux valeurs des autres termes.

Par conséquent, en termes derridéens, la signification du syncatégorème *entre* ne s'effectue que par différenciation, et ne saurait exister en soi. C'est la raison pour laquelle Derrida n'attribue à *entre* ni

²¹²⁴ Même s'il reconnaît en Saussure un prédécesseur à la logique de la *différance* (« nous ferons directement appel [à la thèse qui est associée à Saussure] : la thèse de la *différence* comme source de valeur linguistique » (J. DERRIDA, *De la grammatologie*, op. cit., p. 77), il lui objecte cependant qu'il n'a pas été suffisamment conséquent, dans la mesure où il pose contre cette même logique que le « son » est étranger à la langue (« il doit maintenant exclure cela même qui lui avait pourtant permis d'exclure l'écriture : le son et son "lien naturel" au sens » (*Id.*) : le son échappe donc à la *différance*. Il en ira de même avec la parole que Saussure reconnaît comme première. Il s'installe dans la tradition initiée par Platon dans le mythe de Theuth du *Phèdre*, pour qui l'écriture est dans un rapport étroit et dérivé à la parole (*Ibid.*, p. 46), et ce contrairement à la logique de la *différance*.

²¹²⁵ « La valeur, prise dans son aspect conceptuel, est sans doute un élément de la signification, et il est très difficile de savoir comment celle-ci s'en distingue tout en étant sous sa dépendance. » (F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, 4e éd., Paris, Payot & Rivages, 1995, p. 158). Il ajoutera un peu plus loin dans le même chapitre : « quand j'affirme simplement qu'un mot signifie quelque chose, quand je m'en tiens à l'association de l'image acoustique avec un concept, je fais une opération qui peut dans une certaine mesure être exacte et donner une idée de la réalité ; mais en aucun cas je n'exprime le fait linguistique dans son essence et dans son ampleur. » (*Ibid.*, p. 162).

²¹²⁶ F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, op. cit., p. 159.

²¹²⁷ *Id.*

une signification pleine, ni une signification vide selon la distinction husserlienne : « le syncatégorème “entre” a pour contenu de sens un quasi-vide sémantique »²¹²⁸. Ni vide, ni plein sémantiquement, mais doté d’un « quasi-vide sémantique », *entre* trouble la distinction husserlienne entre catégorème et syncatégorème. Situé dans un entre-deux, cette position ne peut être interprétée comme insuffisante ou lacunaire qu’au regard du modèle normatif préconisé par Husserl. Or, parce que ce modèle n’a plus lieu d’être dans la logique de la différance, alors *entre* signifie non pas en soi, mais par différenciation d’avec d’autres termes, qui à leur tour signifieront relativement à celui-ci. Ainsi, la signification d’*entre* ne se travaillera que dans l’opération de différenciation d’avec les autres prépositions, à savoir à, *hors*, et *avec* notamment, mais aussi et désormais à *travers*.

Plus encore, contre la distinction sémantique/syntaxique que fait valoir Husserl, et à la suite de Derrida, nous considérons que *entre* n’est « ni purement syntaxique, ni purement sémantique » : « il marque l’ouverture articulée de cette opposition »²¹²⁹. Autrement dit, *entre* est entre la syntaxe et la sémantique, au sens où il n’est pas purement l’un à l’exclusion de l’autre, mais articule ce qui se présente traditionnellement comme une opposition. *Entre* est tout autant un élément syntaxique que sémantique, occupant en cela une position d’entre-deux. Contre les oppositions qui posent en face-à-face et de manière évidente la sémantique et la syntaxe, le signifié et le signifiant, le contenu et la forme, *entre* propose une « voix moyenne »²¹³⁰. Celle-ci ne cherche pas à faire valoir un des termes de l’opposition, mais à se placer *entre* eux. En cela, s’il est interprété comme ayant un vide sémantique selon Husserl, ce même vide sémantique est dans le même temps signifiant, au sens où il « signifie » non pas une signification vide ou pleine, mais « l’espacement ou l’articulation »²¹³¹. En d’autres termes, non seulement Derrida entend montrer contre Husserl que *entre* a une *signification* dans la différenciation, mais en outre qu’il a un *sens* : « il a pour *sens* la possibilité de la syntaxe et il ordonne le jeu du *sens* »²¹³². Si le sens est *entre*, il s’agit désormais d’en déduire qu’il est conditionné par l’*entre* lui-même en tant que préposition. Le sens est préposé par l’*entre*, et le sens de l’*entre* n’est donc pas dans sa signification, mais bien dans son *opération* : « il signifie la relation d’espacement,

²¹²⁸ J. DERRIDA, *La dissémination*, op. cit., n. 29, p. 274.

²¹²⁹ *Ibid.*, p. 274.

²¹³⁰ J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 9.

²¹³¹ J. DERRIDA, *La dissémination*, op. cit., p. 274.

²¹³² *Id.* ; nous soulignons.

l'articulation, l'intervalle, etc. »²¹³³. « Signifie » désigne ici non pas la signification, mais le sens. Autrement dit, le sens de *entre* n'est pas tant dans la signification (« son vide sémantique ») que dans l'opération (espacer, articuler...).

Mais dans le même temps, parce que ces opérations sont communes à toutes les prépositions, la signification de cette opération requiert le détour par le travail de différenciation. La compréhension de l'opération de l'*entre* exige de passer par le jeu des significations, en sorte que selon les significations travaillées, l'opération de l'*entre* s'en trouvera réinterprétée. L'opération se signifie par la différenciation. A l'inverse, parce qu'il n'y a de signification que sur fond de sens, et donc parce que la signification de *entre* repose sur son sens qui est de préposer d'une certaine manière, alors celle-ci ne se formule pas directement. Ce n'est qu'en faisant attention aux effets indirects de la préposition *entre* que sa signification s'exprimera. Non seulement, la signification de *entre* n'existe pas en dehors des relations de différenciation, mais en outre, elle procède des opérations propres à son activité de préposer. Autrement dit, la signification de *entre* se fonde sur ses effets. Elle est l'expression linguistique du sens de l'*entre*, non pas au sens de sa définition qui le réduirait alors à sa signification, mais au sens où elle l'exprime (*exprimere*), c'est-à-dire le fait sortir (*ex-*) tout en exerçant une pression (*premere*), à la manière de l'activité de presser quelque chose pour en extraire un liquide. En outre, le terme « expression » se situe entre la signification et le sens : si une expression peut être dotée ou non, à la manière d'Husserl, d'une signification, cela signifie d'une part que toute expression n'est pas nécessairement signifiante, et d'autre part, que l'expression a essentiellement pour fonction de rendre sensible sans pour autant que cela soit intelligible, notamment en l'orientant vers l'extérieur. Ainsi, l'effectivité du sens de l'*entre* s'exprime au travers de la signification, mais ne saurait cependant s'y réduire. Par conséquent, « signification » et « opération » ne sont donc pas exclusives l'une à l'autre, mais sont comme les deux faces d'une même pièce, celle du sens de *entre*. A chaque différenciation, il conviendra alors de préciser l'opération spécifique de *entre* qui ne sera elle-même accessible qu'au travers d'une signification particulière.

3.2.2. La différenciation de *entre*

La signification de *entre* s'élaborera dans le travail de différenciation des autres prépositions *à*, *hors* et *avec*. Bien qu'elles aient toutes en commun d'être des prépositions, elles se distinguent les unes des autres par un jeu de différences. La singularité de la signification de *entre* ne renvoie donc pas un

²¹³³ *Ibid.*, n. 29, p. 274.

propre de l'*entre*, qui ferait alors signe vers une quelconque essence, mais à d'autres différences sans qu'il y ait une origine première. Ni identification totale selon le régime du même qui nierait la singularité de la signification de l'*entre*, ni différenciation totale selon le régime de l'autre qui empêcherait la comparaison et donc la signification de l'*entre*, il s'agira alors de travailler sa signification selon la logique de la différenciation, c'est-à-dire de la différence selon Derrida²¹³⁴. Ainsi, nous tâcherons de montrer que les philosophies ayant pour objet l'*entre* lui ont conféré une signification particulière selon la préposition qu'ils mettaient en avant. Sous ces conditions, nous acterons trois grandes interprétations de *entre* selon la préposition avec laquelle elles le feront jouer. Par la suite, nous en proposerons une quatrième qui d'une part, se différenciera des précédentes, et qui d'autre part, s'opérera au cœur même de l'*entre* : la différenciation ne s'effectuera alors pas seulement à l'extérieur (à, hors, et avec) de l'*entre*, mais à l'intérieur (en- « dans ») de celui-ci, dans la mesure où *entre* signifie notamment l'à travers (*trans-*).

3.2.2.1. Entre et hors : l'entre-deux

La première signification de *entre* est « ce qui est à l'intérieur de deux limites ». *Entre* désigne non pas « l'intérieur », mais plutôt ce qui est « à l'intérieur de », sans que celui-ci désigne une quelconque réalité. Ainsi, bien que cette signification insiste sur l'aspect « intérieur » de *entre*, celui-ci ne renvoie pas à une position dite intérieure, opposée à une position dite extérieure. *Entre* n'occupe pas une position intérieure entre deux positions extérieures, car il n'occupe pas de position tout court, puisqu'il n'est pas, et n'est donc pas défini par les positions qui, au contraire, sont. Ce sont ces dernières qui le définissent négativement, de sorte que *entre* est ce qui n'a pas en soi de limites positives. Il est hors de toute position, et partage cette signification commune avec la préposition *hors* vue précédemment.

C'est à cette condition que *entre* est en mesure de renvoyer à l'idée d'*entre-deux*, c'est-à-dire à ce qui est *hors* de toute position, et qui n'est donc pas à proprement parler. Cette acception de *entre* comme

²¹³⁴ La différence de Derrida n'est pas sans faire écho à l'approche topologique de Serres présentée plus haut. Si, rappelons-le, les prépositions ne se pensent que de manière topologique, alors « *la sémiotique est tout d'abord une topologie* » (M. SERRES, *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, *op. cit.*, p. 179). Autrement dit, il existe une topologie sémiotique, et pas seulement mathématique. Plus encore, à suivre Serres, nous dirons alors que la sémiotique est topologique. Commentant ce point, Paul Harris écrit ainsi : « En linguistique, les relations topologiques s'expriment essentiellement par les prépositions. La topologie en général et les prépositions en particulier renvoient aux modes de liaison et sont donc inhérents à la représentation de l'entre-deux » (P. A. HARRIS, « Le théoricien nomade », *op. cit.*, p. 67). Par conséquent, ce n'est qu'à cette condition que nous serons en mesure de proposer une signification relationnelle de la préposition *entre*.

entre-deux a été particulièrement thématifiée par la phénoménologie, notamment à partir de l'ontologie heideggerienne. S'interrogeant sur la distinction qui oppose l'être-au du Dasein au « là-devant » d'un étant, Heidegger remarque que le Dasein est *entre*, sans que cet « entre » soit compris en un sens positionnel, c'est-à-dire ce qui *est* entre deux positions. Au contraire, « *le Dasein est l'être* de cet "entre" »²¹³⁵. L'*entre* du Dasein ne désigne pas un être qui occupe une position entre au même titre qu'un étant est dit entre deux autres étants, car ce serait confondre l'être du Dasein avec l'être des étants. Le propre du Dasein en tant qu'être-au-monde est qu'il se définit par son « là ». Le « là » du Da-sein n'est pas le « ici » ou « là-bas » d'un étant, car « l'"ici" d'un "ici-je" s'entend toujours à partir d'un "par là-bas" utilisable au sens d'un être par rapport à lui où préoccupation, aiguillage et éloignement sont en jeu »²¹³⁶. Autrement dit, la spatialité du Dasein est existentielle, au sens où c'est parce que le Dasein en propre existe qu'il est ouvert à la spatialité. Le « là » du Dasein est son ouverture en tant qu'être-au-monde, et non sa position dans le monde, à la manière de l'espace géométrique (*extensio*) cartésien²¹³⁷. Plus encore, parce que l'existence du Dasein ne consiste pas à occuper un espace entre la vie et la mort, compris comme espace vide à remplir, alors il existe dans son extension, c'est-à-dire dans cet « entre-deux »²¹³⁸, selon alors la modalité du souci²¹³⁹. Par conséquent, l'« entre-deux » heideggerien du Dasein se distingue de l'ontologie traditionnelle fondée sur la position géométrique des étants qui pose d'abord l'être d'un sujet et d'un objet dont il faut ensuite déterminer les relations. Au contraire, c'est parce que le Dasein existe d'abord, c'est-à-dire est « entre-deux », que « sujet » et « objet » peuvent à leur tour être. Comme il l'écrira plus tardivement dans sa *Lettre sur l'humanisme*, « l'homme est bien plutôt d'abord dans son essence, ek-sistant dans l'ouverture de l'Être, cet ouvert seul éclaircissant l'"entre-deux" à l'intérieur duquel une "relation" de sujet à objet peut "être" »²¹⁴⁰. Ainsi l'*entre* au sens de l'*entre-deux* heideggerien ne désigne pas l'être, mais bien plutôt l'existence en tant qu'ex-sistere, c'est-à-dire être à l'extérieur²¹⁴¹.

²¹³⁵ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, op. cit., p. 175.

²¹³⁶ *Ibid.*, p. 176.

²¹³⁷ Sur la critique heideggerienne de l'ontologie cartésienne, *Ibid.*, § 22-24.

²¹³⁸ « Dans l'être du Dasein, il y a déjà l'"entre-deux" dans sa relation à la naissance et à la mort. » (*Ibid.*, p. 438).

²¹³⁹ « En tant que souci, le Dasein est l'"entre-deux". » (*Ibid.*, p. 439).

²¹⁴⁰ M. HEIDEGGER, « Lettre sur l'humanisme. (Lettre à Jean Beaufret) », R. Munier (trad.), dans *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 111.

²¹⁴¹ « Cet entre-deux ouvert est le *Da-sein*, le mot étant compris au sens du domaine ekstatique de la décloison et du retrait de l'être. » (M. HEIDEGGER, « L'époque des "conceptions du monde" », W. Brokmeier (trad.), dans

Par conséquent, *entre* se définit tout d'abord comme l'*entre-deux*, c'est-à-dire comme ce qui est hors de toute position. Penser l'*entre* revient à se positionner pour une philosophie de l'existence, et contre une philosophie de l'être. Parce que l'*entre* est *entre-deux*, hors de la position qui désigne l'être, alors penser l'*entre* conduit à penser entre, c'est-à-dire à penser du point de vue de l'existence plutôt que de l'être. Cependant, cette signification de l'*entre* ne saurait être pleinement suffisante dans la mesure où *entre* désigne également le *mi-lieu* dès lors qu'il est mis en relation avec la préposition *à*.

3.2.2.2. Entre et à : le mi-lieu

La seconde signification insiste sur ce qui *se passe* entre deux termes, plus que sur ce qui est dénué de position. Lorsque nous disons « Pierre et Jean discutent entre eux », nous ne voulons pas seulement dire que Pierre discute avec Jean, et réciproquement, en insistant sur le verbe attaché aux sujets, mais que la discussion est *plus* que les sujets en présence. La discussion est le sujet d'*intérêt*, à la fois au sens de ce qui « est entre », de ce qui « est parmi », mais aussi au sens étymologique du verbe latin *interesse*, de ce qui « est présent » : c'est parce que la discussion intéresse, que les individus sont présents les uns aux autres, d'une présence que relationnelle, car moyennant la discussion. De même, la discussion n'est présente que dans la relation que les individus ont entre eux par son intermédiaire²¹⁴².

Plus encore, la discussion « se passe » ou « a lieu » entre Pierre et Jean, et existe relativement indépendamment d'eux : elle ne se réduit ni à l'un, ni à l'autre, ni aux deux. Elle a lieu au milieu sans que ce « au milieu » soit pour autant « un milieu », puisqu'il n'est que la relation positive entre les deux personnes présentes. Ce « milieu » ne désigne pas un être doté de position, à savoir celle d'« être au milieu », puisqu'il est dans une position de n'avoir pas de position, *entre* deux positions qu'il est. Fidèle en cela au sens de la préposition *à* qui dis-pose, le milieu est sans position : il n'est pas au sens

Chemins qui ne mènent nulle part, Nouvelle édition, Paris, Gallimard, 1962, p. 146).

²¹⁴² Nous rejoignons en cela une interprétation que propose Eric Méchoulan lorsqu'il écrit que le verbe latin *interesse* « désigne souvent le fait même d'être présent, non en soi, mais justement dans une relation : participer à un événement, se trouver parmi des gens. *Interesse* suppose donc une présence aux autres, voire la présence première des autres qui donne au sujet sens et valeur dans l'évènement qui les réunit. L'*être-entre* serait donc ce qui *produit de la présence*, des *valeurs comparées* entre les personnes ou les objets mis en présence, ainsi que des *différences matérielles ou idéelles* entre ces personnes ou ces objets présentés » (É. MECHOULAN, « Intermédialités : le temps des illusions perdues », *Intermédialités : histoire et théorie des arts, des lettres et des techniques / Intermediality: History and Theory of the Arts, Literature and Technologies*, n° 1, Centre de recherche sur l'intermédialité, 2003, p. 11).

où il n'est pas un être. En d'autres termes, il est *mi-lieu* plus que milieu. *Entre* en tant que *mi-lieu* n'est pas un lieu, mais ce qui est et arrive entre deux lieux, sans pour autant être un troisième lieu.

Cette acception de l'*entre* comme *mi-lieu* rejoint celle mise en avant par Gilles Deleuze et Félix Guattari²¹⁴³. Selon ceux-ci « le milieu n'est pas du tout une moyenne, c'est au contraire l'endroit où les choses prennent de la vitesse »²¹⁴⁴. Le *mi-lieu* ne désigne pas un « endroit localisable », mais ce à partir de quoi les choses adviennent et deviennent. Ils poursuivent : « *Entre* les choses ne désigne pas une relation localisable qui va de l'une à l'autre et réciproquement, mais une direction perpendiculaire, un mouvement transversal qui les emporte l'une *et* l'autre, ruisseau sans début ni fin, qui ronge ses deux rives et prend de la vitesse au milieu »²¹⁴⁵. Le *mi-lieu* désigne ainsi la relation irréductible aux êtres qu'elle met en relation. En tant que relation, il est extérieur aux termes, et non intérieur à l'un des termes ou à l'ensemble des deux. La relation est au milieu, au sens où elle est le *mi-lieu*²¹⁴⁶.

Ce *mi-lieu*, comme « sans fond, au-delà du fondement », ou « effondement »²¹⁴⁷ trouve son inspiration, selon Gilles Deleuze, du côté de la langue anglaise qui a su « se mouvoir entre les choses, instaurer une logique du ET, renverser l'ontologie, destituer le fondement, annuler fin et commencement »²¹⁴⁸, qui se distingue en cela de l'allemand²¹⁴⁹. La conjonction de coordination « et » partage avec la préposition « entre » cette remise en cause de l'être : « et » n'est pas un être, mais plutôt « extra-être » ou « inter-être »²¹⁵⁰. En outre, comme la préposition « entre », « et » privilégie les relations sur tout ce qui a rapport de près ou de loin à l'être lui-même. Ainsi, non seulement « et » fait filer les relations « hors de tout ce qui pourrait être déterminé comme Etre, Un ou Tout », mais en

²¹⁴³ Sur l'idée de *mi-lieu/milieu* dans la philosophie française, et plus spécifiquement dans l'œuvre de Gilles Deleuze, V. PETIT, « Le Désir du milieu (dans la philosophie française) », *La Deleuziana*, vol. 6, 2017, p. 10-25.

²¹⁴⁴ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux*, op. cit., p. 37.

²¹⁴⁵ *Id.*

²¹⁴⁶ « Les relations sont au milieu, et existent comme telles. » (G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues*, op. cit., p. 69).

²¹⁴⁷ G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 352.

²¹⁴⁸ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux*, op. cit., p. 37.

²¹⁴⁹ « L'allemand est hanté du primat de l'être, de la nostalgie de l'être, et fait tendre vers lui toutes les conjonctions dont il se sert pour fabriquer un mot composé : culte du Gund, de l'arbre et des racines, et du Dedans. Au contraire, l'anglais fait des mots composés dont le seul lien est un ET sous-entendu, rapport avec le Dehors, culte de la route qui ne s'enfonce jamais, qui n'a pas de fondations, qui file à la surface, rhizome. » (G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues*, op. cit., p. 73).

²¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 71.

autre, il « donne une autre direction aux relations, et fait fuir les termes et les ensembles, les uns et les autres, sur la ligne de fuite qu'il crée activement »²¹⁵¹.

Bien que ce *mi-lieu* ne soit pas, il n'en est pas moins performatif, au sens où il fait devenir ce dont il est le milieu. Non pas que le *mi-lieu* soit nécessairement milieu, mais le *mi-lieu* deleuzien est aussi compris comme milieu. Le *mi-lieu* est alors milieu dès lors qu'il participe au devenir individuant des êtres reliés. Le milieu désigne alors à la fois « l'entre et l'entour, le centre et l'environnement »²¹⁵². Cette conception deleuzienne du milieu élaborée à partir du *mi-lieu*, trouve son origine essentiellement dans les travaux de Jacob von Uexküll et de Gilbert Simondon²¹⁵³, tout en s'en distinguant²¹⁵⁴.

²¹⁵¹ *Id.*

²¹⁵² V. PETIT, « Le Désir du milieu (dans la philosophie française) », *op. cit.*, p. 11.

²¹⁵³ Il va de soi que nous pourrions ajouter d'autres noms comme ceux de Geoffroy Saint-Hilaire (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux, op. cit.*, p. 60-63), Charles Darwin (*Ibid.*, p. 63-64) ou encore Georges Canguilhem dont Gilles Deleuze fut l'élève. Outre l'importance de ce dernier pour sa lecture de Nietzsche et sa théorie de l'anomalie (*Ibid.*, p. 298), il développe également une théorie du *milieu* du point de vue du vivant, explicitement présentée et condensée dans G. CANGUILHEM, « Le vivant et son milieu (1946-1947) », dans *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1998, p. 129-154, où il analyse notamment les apports de Jacob von Uexküll (*Ibid.*, p. 143-146). Nous ne saurions omettre Maurice Merleau-Ponty auquel Canguilhem rend hommage dans sa préface à la seconde édition de son *Essai* : « Et tout d'abord, même en 1943, j'aurais pu signaler quel secours je pouvais trouver, pour le thème central de mon exposé, dans des ouvrages comme le *Traité de psychologie générale* de M. Pradines et la *Structure du comportement* de M. Merleau-Ponty » (G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique, op. cit.*, p. 3). En effet, Merleau-Ponty développe une pensée du milieu dès *La structure du comportement*, où celui-ci est compris comme milieu de l'organisme : « En décrivant l'individu physique ou organique et son entourage, nous avons été amenés à admettre que leurs rapports n'étaient pas mécaniques, mais dialectiques. (...) A ces deux termes [l'organisme et l'entourage] définis isolément, il faut donc substituer deux corrélatifs, le "milieu" et l'"aptitude" qui sont comme les deux pôles du comportement et participent à une même structure » (M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement, op. cit.*, p. 174). Par la suite, dans son dernier ouvrage *Le visible et l'invisible*, il redéfinit le milieu comme *mi-lieu* en tant chair : « Milieu formateur de l'objet et du sujet, ce n'est pas l'atome d'être, l'en soi dur qui réside en un lieu et en un moment uniques (...). Il faut penser la chair, non pas à partir des substances, corps et esprit, car alors elle serait l'union de contradictoires, mais, disions-nous, comme élément, emblème concret d'une manière d'être générale » (M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 193-194).

²¹⁵⁴ Précisons rapidement sans que cela soit l'objet principal de notre propos que Gilles Deleuze tend dans le même temps à s'affranchir du concept de *milieu*. D'une part, il pluralise le milieu en distinguant *milieu extérieur*, *milieu intérieur*, et *milieu associé ou annexé* (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux, op. cit.*, p. 65-69, 384-386). D'autre part, il ajoute le concept de *territoire* qui permet de penser en termes de « territorialisation » et « déterritorialisation ». Ainsi, premièrement, le territoire « n'est pas un milieu, pas même un milieu de plus, ni un rythme ou passage entre milieu » car il est en fait « un acte, qui affecte les milieux et les rythmes, qui les "territorialise". » (*Ibid.*, p. 386). Deuxièmement, « il y a territoire dès que des composantes de milieux cessent d'être directionnelles pour devenir dimensionnelles, quand elles cessent d'être fonctionnelles pour devenir expressives. » (*Ibid.*, p. 387).

Le premier, contre toute explication mécaniste du comportement animal, propose de considérer ce dernier comme un sujet, non plus comme un objet, « dont l'activité essentielle réside dans l'action et la perception »²¹⁵⁵. Ce n'est qu'à cette condition, que l'animal se voit doté d'un milieu (*Umwelt*)²¹⁵⁶, compris comme monde vécu, distinct à la fois de l'environnement (*Umgebung*), compris comme l'entour, c'est-à-dire comme ce qui lui est autour spatialement, et de l'univers (*Welt*), compris comme l'univers de la science. Le milieu en tant qu'*Umwelt* est un environnement doté de significations pour l'animal, et non pas seulement un ensemble de stimuli qui vont déterminer mécaniquement les réactions programmées de l'animal. Autrement dit, le milieu est ce qui fait sens pour l'animal, tant du point de vue des actions (*Wirkwelt*) que des perceptions (*Merkwelt*)²¹⁵⁷. De même qu'il ne saurait exister de perceptions sans actions et inversement, de même il ne saurait exister d'animal sans milieu. Le milieu n'existe pas en soi, tout comme l'animal qui ne saurait exister en dehors de son milieu : ce dernier est nécessairement « ajusté »²¹⁵⁸ à son milieu qui n'a de sens que pour cet animal. Il en va de la tique²¹⁵⁹ comme de l'araignée²¹⁶⁰, toutes deux obéissent à une « partition originelle » qui les fait s'accorder et s'associer à leur milieu à la manière du contrepoint²¹⁶¹. Gilles Deleuze retient ainsi de Jacob von Uexküll cette idée d'une relation « mélodique, polyphonique, contrapuntique »²¹⁶² entre l'animal et son milieu, et plus généralement au sein de la nature²¹⁶³. Ce n'est qu'à cette condition que

²¹⁵⁵ J. VON UEXKÜLL, *Mondes animaux et monde humain*, op. cit., p. 14.

²¹⁵⁶ Pour une lecture épistémologique de l'*Umwelt* de Jacob von Uexküll jusqu'au milieu de Georges Canguilhem, on se reportera vers W. FEUERHAHN, « Du milieu à l'*Umwelt* : enjeux d'un changement terminologique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 134, n° 4, Presses Universitaires de France, 1^{er} novembre 2009, p. 419-438.

²¹⁵⁷ « C'est alors que s'ouvre la porte qui conduit aux mondes vécus, car tout ce qu'un sujet perçoit devient son monde de la perception, et tout ce qu'il fait, son monde de l'action. Monde d'action et de perception forment ensemble une totalité close, le milieu, le monde vécu. » (J. VON UEXKÜLL, *Mondes animaux et monde humain*, op. cit., p. 14-15).

²¹⁵⁸ « On comprend la première proposition fondamentale de la théorie des milieux : tous les sujets animaux, les plus simples comme les plus complexes, sont ajustés à leur milieu avec la même perfection. » (*Ibid.*, p. 24).

²¹⁵⁹ *Ibid.*, chap. 1. "La tique et son milieu", p. 17-28.

²¹⁶⁰ J. VON UEXKÜLL, « Théorie de la signification », P. Muller (trad.), dans *Mondes animaux et monde humain*, Paris, Denoël, 1965, chap. 4. "L'interprétation de la toile d'araignée", p. 114-119.

²¹⁶¹ *Ibid.*, chap. 10. "Le contrepoint, motif du développement et de la morphogénèse", p. 152-156.

²¹⁶² G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 175.

²¹⁶³ « J. von Uexküll a fait une admirable théorie de ces transcodages, en découvrant dans les composantes autant de mélodies qui se feraient contrepoint, l'une servant de motif à l'autre et réciproquement : la Nature comme musique. » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux*, op. cit., p. 386). Pour une présentation du rapport entre Gilles Deleuze et Jacob von Uexküll, on se reportera notamment

chacun devient, c'est-à-dire s'individue, sans que ce devenir ait un terme, qui serait l'animal devenu pleinement accompli ou réalisé par exemple. Le devenir n'est pas alors une évolution qui tend à concrétiser une essence prédéfinie, puisqu'il comporte toujours une créativité relative à l'« alliance » ou à la « symbiose »²¹⁶⁴ entre les êtres. Plutôt qu'« évolution », il est alors préférable de parler d'« involution », si est entendu non pas l'idée d'une régression, mais plutôt l'idée de « former un bloc qui file suivant sa propre ligne, “entre” les termes mis en jeu, et sous les rapports assignables »²¹⁶⁵. Ainsi, et à titre d'exemple récurrent dans l'œuvre du philosophe, l'orchidée devient guêpe (devenir-guêpe), et la guêpe devient orchidée (devenir-orchidée), dans la mesure où « la guêpe devient partie de l'appareil de reproduction de l'orchidée, en même temps que l'orchidée devient organe sexuel pour la guêpe »²¹⁶⁶.

Du second, Gilles Deleuze²¹⁶⁷ retient l'idée d'individuation au sein d'un milieu par le mi-lieu de la relation. Selon Gilbert Simondon, l'idée d'individuation s'oppose à celle d'individu constitué défendue par le substantialisme²¹⁶⁸ et l'hylémorphisme²¹⁶⁹ dans la mesure où elle considère « comme

vers B. GOETZ, « L'araignée, le lézard et la tique : Deleuze et Heidegger lecteurs de Uexküll », *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, n° 20, Association Les Amis du Portique, 15 décembre 2007 (DOI : 10.4000/leportique.1364).

²¹⁶⁴ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux, op. cit.*, p. 291.

²¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 292.

²¹⁶⁶ G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues, op. cit.*, p. 9 ; également G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux, op. cit.*, p. 291. Le couple guêpe-orchidée est un emprunt au *Sodome et Gomorrhe* de Proust. Selon Arnaud Villani, la guêpe et l'orchidée sont « l'emblème de cette peinture de l'entre-deux, de cette opération philosophique qui s'attache aux termes *moyens*, mais les dégage pour eux-mêmes sans les rapporter aux extrêmes. (...) Refaisons l'expérience de l'entre avec l'auteur auquel Deleuze a sans doute emprunté son image mixte (végétale / animale) : le Proust du début de *Sodome et Gomorrhe*. » (A. VILLANI, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, p. 10).

²¹⁶⁷ Il ne s'agit pas pour nous ici d'étudier le rapport, ou plutôt la relation entre Gilbert Simondon et Gilles Deleuze, mais seulement d'indiquer brièvement les apports du premier au second. En outre, la littérature sur ce sujet est désormais plus qu'abondante. On se permettra seulement de renvoyer le lecteur vers l'ouvrage A. SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009 qui explicite les apports de la pensée de Gilbert Simondon quant à la constitution de celle de Gilles Deleuze. Pour l'interprétation de Gilles Deleuze des concepts de Gilbert Simondon, on se permettra seulement d'indiquer son compte-rendu du maître ouvrage de ce dernier : G. DELEUZE, « Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1966) », dans D. Lapoujade (éd.), *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002. Enfin, si l'on veut insister sur la *disparité* entre les deux philosophes, J.-H. BARTHELEMY, « Simondon, ou le symptôme d'une époque. Chronique d'une redécouverte », *Hermès, La Revue*, n° 70, n° 3, C.N.R.S. Editions, 15 décembre 2014, p. 191-196. A l'inverse, si l'on préfère jouer à les accorder, I. STENGERS, « Résister à Simondon ? », *Multitudes*, no 18, n° 4, Association Multitudes, 2004, p. 55-62.

²¹⁶⁸ Le substantialisme considère l'individu « comme consistant en son unité, donné à lui-même, fondé sur lui-

primordiale l'opération d'individuation à partir de laquelle l'individu vient à exister et dont il reflète le déroulement, le régime, et enfin les modalités, dans ses caractères »²¹⁷⁰. L'individu n'est pas alors un être achevé, mais un être transitoire, c'est-à-dire en devenir qui s'individue. Gilbert Simondon renverse ainsi la conception traditionnelle de l'individu. Désormais, « l'être individué n'est pas tout l'être ni l'être premier », et « *au lieu de saisir l'individuation à partir de l'être individué, il faut saisir l'être individué à partir de l'individuation, et l'individuation, à partir de l'être préindividuel, réparti selon plusieurs ordres de grandeur* »²¹⁷¹.

Cette critique de l'individu suppose alors une réalité préindividuelle. Celle-ci, que Gilbert Simondon nomme également *apeiron*²¹⁷², ne désigne pas tant un type de réalité qui se caractériserait par son caractère indéterminé, car antérieur à tout individu²¹⁷³, qu'« un véritable opérateur spéculatif »²¹⁷⁴. L'indétermination de cette réalité préindividuelle n'est pas négative (privation d'unité et d'homogénéité, et donc d'individualité), mais positive dans la mesure où elle est composée de réalités

même, inengendré, résistant à ce qui n'est pas lui-même. » (G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 23).

²¹⁶⁹ L'hylémorphisme considère « l'individu comme engendré par la rencontre d'une forme et d'une matière. » (*Id.*).

²¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 24.

²¹⁷¹ *Ibid.*, p. 31-32.

²¹⁷² La « réalité préindividuelle » n'est pas exactement l'*apeiron* pour Simondon. Selon ce dernier, l'*apeiron* désigne « ce qui a existé à l'état d'indistinction originelle, d'unité par homogénéité » : dans l'*apeiron*, « l'homogénéité est l'unité, et l'unité est homogénéité. » (G. SIMONDON, « Histoire de la notion d'individu », dans *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, p. 349). À l'inverse, la « réalité préindividuelle » est « *plus qu'unité et plus qu'identité* » (G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 26). En d'autres termes, elle est « *plus qu'unité* » car elle possède plus de déterminations que l'unité individuelle, et est « *plus qu'identité* » car elle permet à l'individu de devenir toujours autre que ce qu'il est, dépassant de manière non dialectique l'identité individuelle. Pour un approfondissement de la relation de Gilbert Simondon à la notion d'*apeiron* d'Anaximandre, on se reportera notamment vers L. DUHEM, « Apeiron et physis. Simondon transducteur des présocratiques », *Cahiers Simondon*, vol. 2, 1^{er} janvier 2012 ; S. MARGAIRAZ, « Entre apeiron présocratique et métastabilité thermodynamique : l'idée de préindividuel chez Gilbert Simondon », *Methodos. Savoirs et textes*, n° 13, 23 avril 2013 (DOI : 10.4000/methodos.3191 consulté le 14 avril 2016) ; O. TOURNEUX, « Lectures contemporaines du principe présocratique d'apeiron : Simondon, Castoriadis », *Philonsorbonne*, n° 10, École doctorale de philosophie de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 1^{er} janvier 2016, p. 69-88.

²¹⁷³ « L'*apeiron* n'est pas pleinement ; son absence de détermination ne lui laisse aucune réalité. » (G. SIMONDON, « Histoire de la notion d'individu », *op. cit.*, p. 341).

²¹⁷⁴ O. TOURNEUX, « Lectures contemporaines du principe présocratique d'apeiron », *op. cit.*, p. 80.

disparates²¹⁷⁵, c'est-à-dire de réalités qui sont en relation problématique de non-compatibilité les unes avec les autres, qui sont en attente de résolution. La réalité préindividuelle est donc « une incompatibilité initiale riche en potentiels »²¹⁷⁶, ou encore un « système métastable riche en potentiels »²¹⁷⁷. Elle est métastable au sens où, en raison de cette disparation, elle n'est ni stable ni instable, elle est un état de sursaturation d'énergies potentielles²¹⁷⁸.

L'individuation est alors la « résolution partielle et relative »²¹⁷⁹ qui se manifeste au sein de la réalité préindividuelle, c'est-à-dire au sein de ce système métastable. Elle est « *seule ontogénétique, en tant qu'opération de l'être complet* »²¹⁸⁰. Elle met ainsi fin partiellement et relativement à la tension du système qui se résout en se déphasant. Le devenir de l'individuation est alors à la fois la résolution de cet état problématique, et conservation de ces mêmes tensions. Cette résolution individuante ne fait pas alors apparaître seulement l'individu, mais « le couple individu-milieu »²¹⁸¹. Parce que l'individuation n'est qu'un des devenirs possibles de la réalité préindividuelle, alors l'individu comme être défini, isolé, consistant, n'est « qu'une des deux parts de la réalité complète »²¹⁸². Autrement dit, il est nécessaire que soit associé à l'individu un milieu. Le milieu, à la manière de Jacob von Uexküll, n'est pas simplement l'environnement, c'est-à-dire ce qui est autour, mais ce qui assure à l'individu la poursuite de son individuation. L'individu est alors nécessairement associé à un milieu sans lequel il ne saurait s'individuer. A l'inverse, « le milieu associé est le complément de l'individu par rapport au

²¹⁷⁵ Introduisant les notions de « disparation » et « disparate » quant à l'information, il les définit de la manière suivante : « une information n'est jamais relative à une réalité unique et homogène, mais à deux ordres en état de *disparation* ; (...) elle est la tension entre deux réels disparates, elle est *la signification qui surgira lorsqu'une opération d'individuation découvrira la dimension selon laquelle deux réels disparates peuvent devenir système*. (...) L'information n'est pas un *terme* ; elle suppose tension d'un système d'être ; elle ne peut être qu'inhérente à une problématique. » (G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 31).

²¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 25.

²¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 27.

²¹⁷⁸ « Pour définir la métastabilité, il faut faire intervenir la notion d'énergie potentielle. » (*Ibid.*, p. 26).

²¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 25.

²¹⁸⁰ *Id.*

²¹⁸¹ *Id.*

²¹⁸² *Ibid.*, p. 63.

tout originel »²¹⁸³. L'individu ne se définit alors que par rapport au milieu avec lequel il constitue son complémentaire également problématique.

Penser alors le couple individu-milieu exige de le penser selon le *mi-lieu* de la relation. Selon Simondon, « la relation doit être saisie comme relation dans l'être, relation de l'être, manière et non simple rapport entre deux termes que l'on pourrait adéquatement connaître au moyen de concepts parce qu'ils auraient une existence effectivement séparée »²¹⁸⁴. Alors que le rapport présuppose des termes préalablement et substantiellement posés, la relation est simultanée aux termes dont elle assure alors l'existence. L'être étant désormais relationnel problématise en retour l'identité et l'unité de l'être conçu comme individu. Le tout de l'être, qu'il soit compris comme l'ensemble formé par le couple individu-milieu, ou comme l'être préindividuel, est alors « plus qu'unité et plus qu'identité »²¹⁸⁵. Grâce à cette redéfinition de la relation qui déborde les principes d'identité et de tiers-exclu, l'individu cesse d'être un individu un et identique à lui-même. Désormais, parce que l'individu est toujours *plus* qu'un individu, alors l'individuation ne se pensera et ne s'effectuera qu'en son *mi-lieu*, c'est-à-dire au milieu de l'opération transductive. Par transduction, Gilbert Simondon désigne « une opération, physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opérée de place en place »²¹⁸⁶. L'opération de transduction s'effectuant au milieu concerne tout type d'être en tant qu'elle désigne tous les processus d'individuation. Ainsi, non seulement « l'individu est réalité transductrice », mais en outre, « comme toute série transductive, l'existence de l'individu doit être prise en son milieu pour être saisie en sa pleine réalité »²¹⁸⁷.

Par conséquent, de cette double inspiration, il convient de retenir selon la formule de Gilles Deleuze, que le *mi-lieu* est, non pas ce par quoi tout commence, mais plutôt ce par quoi tout *recommence*²¹⁸⁸.

²¹⁸³ *Id.*

²¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 32.

²¹⁸⁵ *Id.*

²¹⁸⁶ *Id.*

²¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 216.

²¹⁸⁸ On ne peut pas ne pas citer l'ouverture du troisième chapitre de *Différence et Répétition* qui énonce le caractère problématique du *commencement* en philosophie : « Le problème du commencement en philosophie a toujours été, à juste titre, comme très délicat. Car commencer signifie éliminer tous les présupposés. Mais, alors qu'en science on se trouve devant des présupposés objectifs qui peuvent être éliminés par une axiomatique

Sous cette condition, l'*entre* en tant que *mi-lieu* remet en cause toute recherche des origines au sens traditionnel du terme²¹⁸⁹. C'est la raison pour laquelle, le *mi-lieu* est *inter-essant*. Ainsi, « ce n'est jamais le début ni la fin qui sont intéressants, le début et la fin sont des points. L'intéressant, c'est le milieu »²¹⁹⁰. Penser l'*entre* comme le *mi-lieu*, c'est se décentrer d'une conception qui cherche à découvrir le fondement sur le modèle de l'arbre²¹⁹¹, au profit d'une autre qui, à la manière du rhizome²¹⁹², est un processus sans fondement qui suit des lignes qui partent dans des directions jamais prédéfinies, et toujours mouvantes. La métaphore de l'herbe²¹⁹³ qui « non seulement (...) pousse au milieu des choses, mais elle pousse elle-même par le milieu »²¹⁹⁴ illustre cette pensée du *mi-lieu*. Distincte de l'arbre, mais comparable au rhizome, l'herbe pousse au milieu et par le *mi-lieu*. Il ne s'agit donc pas de penser le *mi-lieu* comme objet extérieur à la pensée, mais de reconnaître que le *mi-lieu* est constitutif de la pensée elle-même. Si la pensée ne pense que par le *mi-lieu*, alors la pensée

rigoureuse, les présupposés philosophiques sont subjectifs autant qu'objectifs. » (G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 169). Sur l'idée de *commencement* dans l'œuvre de Gilles Deleuze, et plus spécifiquement *Différence et Répétition*, A. CHERNIAVSKY, « Au début il y avait le milieu. Le problème du commencement de la philosophie dans *Différence et Répétition* », *Les Etudes philosophiques*, n° 112, n° 1, Presses Universitaires de France, 23 février 2015, p. 125-148. Pour une belle méditation sur *recommencer* en philosophie, M. POTTE-BONNEVILLE, *Recommencer*, Paris, Editions Verdier, 2018.

²¹⁸⁹ « Pourtant, la philosophie croyait en avoir fini avec le problème des origines. Il ne s'agissait plus de partir, ni d'arriver. La question était plutôt : qu'est-ce qui se passe "entre" ? » (G. DELEUZE, « Les intercesseurs (1985) », dans G. Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 2003, p. 165).

²¹⁹⁰ G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues*, op. cit., p. 50.

²¹⁹¹ « Les Français pensent trop en termes d'arbre : l'arbre du savoir, les points d'arborescence, l'alpha et l'oméga, les racines et le sommet. C'est le contraire de l'arbre. » (*Ibid.*, p. 50-51). Plus généralement, selon lui, « l'arbre a dominé la réalité occidentale et toute la pensée occidentale, de la botanique à la biologie, l'anatomie, mais aussi la gnoséologie, la théologie, l'ontologie, toute la philosophie... : le fondement-racine, *Grund*, *roots* et *fundations*. » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux*, op. cit., p. 27-28).

²¹⁹² « A la différence des arbres ou de leurs racines, le rhizome connecte un point quelconque avec un autre point quelconque. (...) Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde. » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux*, op. cit., p. 31). Toutefois, comme ils le précisent, « l'arbre-racine et le rhizome-canal ne s'opposent pas comme deux modèles : l'un agit comme modèle et comme calque transcendants, même s'il engendre ses propres fuites ; l'autre agit comme processus immanent qui renverse le modèle et ébauche une carte, même s'il constitue ses propres hiérarchies, même s'il suscite un canal despotique. » (*Id.*).

²¹⁹³ La métaphore de l'*herbe* prend sa source explicite dans l'œuvre de Franz Kafka : « Les choses qui me viennent à l'esprit se présentent à moi non par leur racine, mais par un point quelconque situé vers le milieu. Essayez donc de les retenir, essayez donc de retenir un brin d'herbe qui ne commence à croître qu'au milieu de la tige, et de vous tenir à lui » (F. KAFKA, *Journal*, Paris, Le Livre de Poche, 2002, p. 4 dans G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux*, op. cit., p. 34).

²¹⁹⁴ G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues*, op. cit., p. 51.

doit se faire herbe, selon l'injonction de Gilles Deleuze²¹⁹⁵. Ou encore, elle doit s'insérer sur une onde préexistante, qu'elle soit vague ou colonne d'air²¹⁹⁶

Par conséquent, à la première signification d'*entre* comme ce qui est *hors* de toute position, il convient de lui ajouter celle d'être le *mi-lieu*. En tant que *mi-lieu*, *entre* signifie à la fois la relation qui non seulement est entre les termes, mais également la relation qui fait devenir les êtres. Le *mi-lieu* de l'*entre* se fait donc milieu dès lors que les termes qu'il relie, ne peuvent ni devenir ni être pensés en dehors de celui-ci. *Mi-lieu* autant que milieu, *entre* est donc un terme chargé d'une ambiguïté ou d'une équivocité.

Cependant, de par sa nature prépositionnelle, l'*entre* ne saurait se réduire à un quelconque être, et il convient de comprendre milieu et mi-lieu comme des termes dénués de toute consistance ontologique. De ces significations, il convient de ne garder que les *fonctions*, c'est-à-dire ce qui fait office de milieu dans les deux sens du terme, et non de reconnaître une quelconque *position* ontologique. A sa manière, Jean-Luc Nancy soutient également cette idée lorsqu'il écrit que « cet "entre", comme son nom l'indique, n'a ni consistance propre, ni continuité ». Il poursuit en précisant qu'« il ne conduit pas de l'un à l'autre, il ne fait pas tissu, ni ciment, ni pont. Peut-être même n'est-il pas juste de parler de "lien" à son sujet »²¹⁹⁷. Une fois ce point acté, il s'avère donc cohérent que *entre* n'est ni un milieu intermédiaire ou médiateur, ni un mi-lieu qui serait la moitié d'un lieu, c'est-à-dire « encore une autre chose que l'un ou l'autre (une autre essence, une autre nature, une généralité diffuse ou infuse) »²¹⁹⁸.

A la seconde signification de l'*entre* comme *mi-lieu*, il convient de lui adjoindre une troisième celle de l'*entre-lien*, notamment en rapport avec la préposition *avec*.

²¹⁹⁵ « Se réduire à une ligne abstraite, un trait, pour trouver sa zone d'indiscernabilité avec d'autres traits, et entrer ainsi dans l'heccéité comme dans l'impersonnalité du créateur. Alors on est comme l'herbe : on a fait du monde, de tout le monde un devenir, parce qu'on a fait un monde nécessairement communicant, parce qu'on a supprimé de soi tout ce qui nous empêchait de nous glisser entre les choses, de pousser au milieu des choses. » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux, op. cit.*, p. 343-344).

²¹⁹⁶ « Ce n'est plus une origine comme point de départ, c'est une manière de mise en orbite. Comment se faire accepter dans le mouvement d'une grande vague, d'une colonne d'air ascendante, "arriver entre" au lieu d'être origine d'un effort, c'est fondamental » (G. DELEUZE, « Les intercesseurs (1985) », *op. cit.*, p. 165).

²¹⁹⁷ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel, op. cit.*, p. 23.

²¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 24.

3.2.2.3. Entre et avec : l'entre-lien

La troisième signification est illustrée par les expressions comme « l'un d'entre eux » ou « aucun d'entre eux ». *Entre* n'est ni employé ici pour signifier « ce qui est entre », c'est-à-dire l'*entre-deux*, ni « ce qui se passe entre », c'est-à-dire le *mi-lieu*. Selon ces expressions, *entre* exprime l'idée d'être *avec* tout en étant séparé des autres. Cette signification est exprimée par la locution d'*entre-lien*.

Celle-ci rejoint la traduction que propose Augustin Berque du terme japonais *aida* par « entrelien »²¹⁹⁹. Thématisée en 1972 par le psychiatre Kimura Bin dans son ouvrage *L'Entre* (*Aida* en japonais), la notion d'*aida* fait suite à sa lecture des travaux du fondateur de la *Daseinsanalyse* de Ludwig Binswanger. Dans la mesure où ce dernier insiste sur l'importance des relations dans la constitution du psychisme humain, Kimura va chercher à la repenser selon la notion japonaise d'*aida*²²⁰⁰. Ce terme, qui indique la dimension inter-subjective de l'homme, a pour fonction d'expliquer que les troubles du psychisme humain sont d'abord liés à des troubles de la relation que l'individu entretient avec son entourage. Il ne désigne pas seulement « l'entre-deux, mais l'entre intersubjectif au sens large, comme principe de rencontre entre les individus »²²⁰¹. A côté de l'*aida* intersubjectif, il ajoute qu'il y a également l'*aida* intrasubjectif en tant que rapport interne, dans la mesure où « le sujet se constitue par référence à ce qui n'est pas lui (autrui) et qui est pourtant au fond de lui (absolument autre) »²²⁰². Pour illustrer cette idée, il prend l'exemple d'un ensemble musical. Selon lui, « cet espace est l'*aida* des musiciens » et ce pour trois raisons : d'une part, « cet *aida* n'est jamais localisable dans un extérieur des musiciens » ; d'autre part, « il n'est pas non plus une distance séparant les musiciens à l'intérieur de l'espace noématique » ; enfin, « le musicien appréhende cet *aida* comme intérieur à sa subjectivité mais le trouve en même temps dans l'extérieur avec les autres musiciens »²²⁰³. L'*aida* est donc à la fois intérieur et extérieur à chacun : « cet *aida* intersubjectif est vécu tel quel comme un *aida* intrasubjectif » dans la mesure où « le sujet rencontre le monde des sons noématiques par son propre

²¹⁹⁹ A. BERQUE, « Etendre ma et aida à la logique et aux sciences dures ? - Vers un paradigme de la raison sensible », dans S. Murakami-Giroux, F. Masakatsu et V. Fermaud (éd.), *Ma et aida. Des possibilités de la pensée et de la culture japonaise*, Arles, Picquier, 2011, p. 12.

²²⁰⁰ B. STEVENS, « Sur les antécédents de la notion d'"aida" », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 101, n° 4, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 2003, p. 694.

²²⁰¹ B. KIMURA, *L'Entre. Une approche phénoménologique de la schizophrénie*, C. Vincent (trad.), Grenoble, Jérôme Millon, 2000, n. 8, p. 41.

²²⁰² *Id.*

²²⁰³ *Ibid.*, p. 41.

acte noétique »²²⁰⁴. Grâce à l'*aida*, chaque individu se trouve doté d'une identité non substantielle, mais individuelle et collective. A l'instar des musiciens qui appartiennent à un ensemble, ceux-ci ne sont individuellement qu'au sein de cet ensemble qui n'a de sens à son tour que dans les relations qu'ils ont les uns avec les autres et avec eux-mêmes. En ce sens, comme le souligne Augustin Berque, l'*aida* n'est « pas seulement un “entre” mais un entrelien »²²⁰⁵.

C'est pour cette raison que Watsuji Tetsurô, autre influence de Kimura, selon le commentaire qu'en propose Berque, a donné comme sous-titre à son livre de 1935 *Fûdo* (Le milieu humain) : *ningengakuteki kôsatsu* (considérations sur l'entrelien humain)²²⁰⁶. Si traditionnellement, le mot *ningen* signifie « être humain », et impliquerait alors l'interprétation littérale du sous-titre comme « l'étude du *ningen* », c'est-à-dire « étude de l'être humain », il faut immédiatement rectifier cette interprétation et lui substituer « étude de l'*aida* (*gen* en lecture *on*) qu'il y a entre les humains », autrement dit « étude de l'entrelien humain »²²⁰⁷. La notion d'*aida* ainsi comprise, puis celle d'*aidagara* (corps social)²²⁰⁸, permet ainsi de concevoir un *entre* qui ne soit pas réduit à une

²²⁰⁴ *Ibid.*, p. 45.

²²⁰⁵ A. BERQUE, « Etendre ma et aida à la logique et aux sciences dures ? - Vers un paradigme de la raison sensible », *op. cit.*, p. 12.

²²⁰⁶ T. WATSUJI, *Fûdo*, *op. cit.*

²²⁰⁷ A. BERQUE, « Etendre ma et aida à la logique et aux sciences dures ? - Vers un paradigme de la raison sensible », *op. cit.*, p. 14. Augustin Berque approfondit et précise son interprétation dans un texte antérieur que nous nous permettons de citer plus longuement : « Analytiquement en effet, dans les deux sinogrammes de *ningen*, *nin* signifie l'homme (au sens générique, non sexué), et *gen* la relation entre les hommes. L'éthique et la théorie des milieux de Watsuji sont fondées sur une ontologie de ce *gen*, qui se lit *aida* lorsqu'il n'est pas en composition et possède alors un sens voisin de « entre, dans l'intermédiaire », c'est-à-dire la relationalité ou plus précisément l'*interité* (selon la traduction que Bernard Stevens a donnée du concept watsujien d'*aidagara*, que j'ai moi-même traduit par « entre-lien »). Ce sens d'*aida*, est présent dans *ningen* chez Watsuji, dont l'ontologie repose sur un Dasein plus social et plus spatial que celui de Heidegger : *ningen zonzai*, l'existence humaine. » (A. BERQUE, « Sabaku de Watsuji Tetsurô. Présentation et traduction », *Ebisu - Études Japonaises*, vol. 29, n° 1, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 2002, n. 13, p. 12-13).

²²⁰⁸ « *Aidagara* signifie ordinairement les relations ou les termes dans lesquels on se trouve avec telle(s) ou telle(s) personne(s). C'est étymologiquement le lien de parenté qu'il y a entre (*aida*) les membres d'un groupe générique (*kara*) tel que famille, tribu, nation, auquel on appartient par naissance ». Augustin Berque poursuit en faisant remarquer que l'usage que Watsuji fait d'*aidagara* le « conduit à le traduire par “corps social” au sens de Leroi-Gourhan, c'est-à-dire cette part collective de l'être humain qui dépasse le *topos* <corps animal : personne individuelle> pour comprendre la *chôra* de son milieu. » (T. WATSUJI, *Fûdo*, *op. cit.*, n. 4, p. 43). Pour un approfondissement de cette interprétation dans l'œuvre d'Augustin Berque, qui préférera parler de « corps médial » dans la mesure où il n'est pas seulement techno-symbolique, puisqu'il est aussi inscrit dans des écosystèmes, et en ce sens éco-techno-symbolique, on se reportera vers A. BERQUE, *Ecoumène*, *op. cit.*, chap. IV, p. 141-186. Quant à la notion de « corps social » chez Leroi-Gourhan qui emploie des formules comme « corps

conception phénoménologique limitée à la conscience individuelle, mais ouvert non seulement au monde social, mais aussi et plus généralement aux milieux humains, historiques ou naturels, qu'Augustin Berque nomme « écoumène »²²⁰⁹. Comme le dit Watsuji en interprétant l'expérience vécue « sortir au dehors », « *ce n'est pas une relation intentionnelle, c'est du "corps social" (aidagara)* »²²¹⁰. En d'autres termes, l'*entre* entendu comme *aida* assure la relation constitutive que les hommes ont entre eux et avec l'écoumène plus globalement, sans que ce dernier se réduise à ceux-ci. Les individus existent grâce à l'*aida*, et ne sauraient se concevoir comme des substances fermées sur elles-mêmes. Les individus sont nécessairement en relation les uns avec les autres tout en étant séparés de ceux-ci.

C'est la raison pour laquelle Fujita Masakatsu précise que l'*aida* « sépare tout en conservant un contact » : il est « précisément un point de contact, ou un lieu ; il crée une relation »²²¹¹. Sous ces conditions, il poursuit, « l'homme n'est enfin homme qu'au travers de la construction d'une "relation", c'est-à-dire qu'au sein d'une relation avec l'autre »²²¹². La notion d'*aida* concilie ainsi relation et séparation : l'*aida* ne relie qu'à la condition qu'il y ait séparation, et inversement, elle reconnaît la séparation des êtres reliés au sein de la relation elle-même. Cette séparation ne doit cependant pas être comprise en un sens spatial ou temporel, c'est-à-dire de distance, mais bien d'écart ou d'interstice²²¹³. Au contraire, les différents écarts ou interstices, selon Fujita « sont des "intervalles" qui condensent la mélodie ou le jeu qui les précèdent » : « ce ne sont pas de simples vides, de simples silences, mais des

extériorisé » ou « organisme externe », on se reportera plus spécifiquement vers A. LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la Parole*, tome 2, *op. cit.*

²²⁰⁹ « On entend ici l'écoumène (*fûdo no igi*) comme l'ensemble des milieux humains » (T. WATSUJI, *Fûdo*, *op. cit.*, n. 27, p. 58). Sur la notion d'« écoumène », lire évidemment son maître ouvrage A. BERQUE, *Écoumène*, *op. cit.*

²²¹⁰ T. WATSUJI, *Fûdo*, *op. cit.*, p. 43.

²²¹¹ M. FUJITA, « Voies pour la culture et la pensée japonaise. Le "Ma", l'"Awai" et l'"Aida" », L. Rauber (trad.), dans S. Murakami-Giroux, M. Fujita et V. Fermaud (éd.), *Ma et Aida. Des possibilités de la pensée et de la culture japonaises*, Arles, Picquier, 2021, p. 56.

²²¹² *Ibid.*, p. 71.

²²¹³ Ceci doit être mis en rapport avec la notion de *ma*, modalité essentielle de la culture japonaise. S'il désigne d'abord la distance entre deux choses, qu'elle soit temporelle ou spatiale, cette distance n'est pas rien non plus : il est selon Fujita « un espace destiné à recevoir les émotions et les sentiments » (*Ibid.*, p. 57). Le rapport entre le *ma* et l'*aida* est alors expliqué de la manière suivante par Fujita : « lorsqu'on met en avant l'écart créé par le *ma*, on parle d'*aida*. Mais l'*aida* ne fait pas que séparer les choses entre elles et les faits entre eux, puisqu'il devient leur contact, leur lieu, où les choses séparées sont reliées. Lorsque ces choses séparées sont des hommes, l'*aida* devient l'*aidagara* » (*Ibid.*, p. 69). Autrement dit, il ne s'agit pas tant une différence de nature entre les deux que d'aspect ou de dimension : alors que l'*aida* est le *ma* qui insiste sur la relation en raison de l'écart de ce dernier, le *ma* est à l'inverse l'*aida* moins la dimension relationnelle.

lieux de résonance, des temporalités et des spatialités de tension, qui font se ramasser le corps avant le bond qui suit la résonance »²²¹⁴.

Cependant la pensée japonaise n'a pas le monopole de cette interprétation de l'*entre*. Jean-Luc Nancy la partage notamment en soulignant que l'*entre n'est pas*, et plus encore n'est pas *un lien* : « il n'est ni lié, ni délié, en deçà des deux, ou bien, c'est ce qui est au cœur d'un lien, l'*entrecroisement* des brins dont les extrémités restent séparées jusque dans leur nouage »²²¹⁵. Autrement dit, ce qui fait le lien de l'*entre* ne réside pas dans le lien, mais dans *ce qui fait* lien, à savoir « l'*entrecroisement* » des brins qui constituent le lien. Ce ne sont pas les brins qui font le lien, et donc l'*entre*, mais l'opération d'entrecroiser ces mêmes liens. Nancy parlera également de « nouage » pour caractériser les conditions du lien : « le lien : ce qui ne comporte ni intériorité, ni extériorité, mais qui, *dans le nouage*, fait sans cesse passer le dedans dehors, l'un à l'autre ou par l'autre, le sens dessus dessous, revenant sans fin sur soi sans revenir à soi »²²¹⁶. *Entre* est un nouage, au sens où il « n'est rien, aucune *res*, rien que la mise en rapport qui suppose à la fois la proximité et l'éloignement, l'attachement et le détachement, l'intrication, l'intrigue, l'ambivalence »²²¹⁷. C'est dans l'acte de nouer que réside l'*entre* qui fait qu'il y a un lien qui lie tout en maintenant une séparation de ce qui est lié dans cet acte. Ainsi, l'*entre* ne lie qu'en séparant : il est « la distension et la distance ouvertes par le singulier en tant que tel, et comme son espacement de sens »²²¹⁸. En ce sens, la préposition *entre* partage avec la préposition *avec*, comme cela a été analysé plus haut, l'idée de *proximité*. Celle-ci instaure une contiguïté sans continuité entre les êtres, dans la mesure où elle conserve l'écart entre ceux-ci : « il y a proximité, mais dans la mesure où l'extrême du proche accuse l'écartement dont il se creuse »²²¹⁹. Il suit de là que les êtres ne sauraient se toucher, c'est-à-dire d'entrer dans une relation immédiate dépourvue d'écart. Au contraire, ils « entrent en contact » les uns avec les autres, non pas au sens où ils pénètrent dans un quelconque milieu intermédiaire ou médiateur, mais au sens où le *contact*, à la différence du

²²¹⁴ M. FUJITA, « Voies pour la culture et la pensée japonaise. Le "Ma", l'"Awai" et l'"Aida" », *op. cit.*, p. 73.

²²¹⁵ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 23.

²²¹⁶ J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, *op. cit.*, p. 174 ; nous soulignons.

²²¹⁷ *Id.*

²²¹⁸ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 23.

²²¹⁹ *Id.*

toucher, s'effectue « par-delà le plein et le vide, par-delà le lié et le délié »²²²⁰. Par conséquent, *entre* fait lien dans l'acte de séparer, et en cela se conçoit comme *entre-lien*.

L'*entre-lien* n'est pas alors une propriété accidentelle de l'être, mais l'être lui-même en tant qu'il est nécessairement en rapport. Tel est non pas le fait, mais le *Faktum*, selon l'emploi que fait Nancy d'Hegel, de l'être lui-même. Le *Faktum* désigne non pas « le simple fait »²²²¹ ou « la donnée brute »²²²² de l'être, mais le fait que « la chose se donne »²²²³, c'est-à-dire qu'elle se manifeste. Se manifestant, alors elle « est dans le rapport »²²²⁴. Parce que l'être est nécessairement *entre*, au sens où chaque existant singulier est « l'un d'*entre* eux, l'un d'*entre* tous et l'un d'*entre nous* tous »²²²⁵. L'*entre* définit l'être, au sens où l'être n'est pas d'abord pour ensuite être *entre*, mais au sens où il n'est que *entre*. L'être n'existe pas en dehors de l'*entre*, en sorte qu'il est préférable de privilégier la formule « entre-être »²²²⁶ à celle d'« être-entre ». Sous ces conditions, l'être « ne saurait avoir d'autre sens que la dis-position de cet "entre" »²²²⁷. En ce sens, « être, *entre* et *avec* disent la même chose » : l'« être s'ex-pose (...) comme l'*entre* et comme l'*avec* des singuliers »²²²⁸.

²²²⁰ *Id.*

²²²¹ J.-L. NANCY, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette Littératures, 1997, p. 48.

²²²² J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 20.

²²²³ J.-L. NANCY, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, *op. cit.*, p. 48.

²²²⁴ *Ibid.*, p. 49.

²²²⁵ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 30.

²²²⁶ Nancy emploie une formule proche : « l'*entre-étant* de tous les étants, qui lui-même n'est rien d'étant, et qui n'a pas d'autre consistance, pas d'autre mouvement ou pas d'autre configuration que celle de l'être-étant de tous les étants. » (*Ibid.*, p. 35). Quelques années plus tôt, dans *La comparution*, il employait l'expression d'« interêtre » (J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », *op. cit.*, p. 102).

²²²⁷ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 47.

²²²⁸ *Ibid.*, p. 110. Il est à signaler que Nancy dans *Etre singulier pluriel* semble faire de *entre* un quasi-synonyme d'*avec* comme en témoignent ces citations parmi d'autres : « La simplicité même de la "position" n'implique rien de plus (...) que sa discrétion, au sens mathématique, ou sa distinction d'*avec* d'autres positions (...) ou *entre* d'autres positions » (*Ibid.*, p. 30) ; « Le singulier, c'est d'emblée *chaque* un, et donc aussi chacun *avec* et *entre* tous les autres » (*Ibid.*, p. 52) ; « L'"avec" reste entre nous, et nous restons entre nous : rien que nous, mais rien qu'intervalle entre nous » (*Ibid.*, p. 84).

Sous ces conditions, Nancy reprend et étend l'analyse d'Heidegger lorsque celui-ci écrit : « Inter-esse veut dire : être parmi et entre les choses, se tenir au cœur d'une chose et demeurer auprès d'elle »²²²⁹. Si depuis Kant l'intérêt est pensé relativement dans le cadre d'une *Métaphysique des mœurs* comme ce qui détermine de manière contingente la volonté²²³⁰, il reste que, d'une part, étymologiquement, l'intérêt provient de la 3^e personne de l'indicatif présent de *interesse* « être entre », et d'autre part, selon la lecture heideggérienne, l'intérêt, en accord avec son étymologie, désigne pour un être le fait d'être *entre* les choses. En ce sens, parce que l'*entre* définit l'être, alors il est fidèle à l'*inter-esse*. Or, selon Heidegger, « l'inter-esse moderne ne compte que ce qui est "intéressant" »²²³¹. La modernité réduit ainsi l'*inter-esse* à l'*intéressant* compris comme ce qui peut « dès l'instant suivant nous être déjà devenu indifférent et être remplacé par autre chose, qui nous concerne alors tout aussi peu que la précédente »²²³². Or contre cette interprétation de l'inauthenticité de l'intérêt, selon le lexique heideggérien, qui dessinerait un « propre » de l'intérêt, contraire à l'idée même d'*entre*²²³³, il convient de souligner, selon la formule de Nancy, « l'intérêt (ce qui importe) de l'*interesse* (à la fois "être entre", "être séparé", "différer", "être parmi", "participer") »²²³⁴. En cela l'*entre* de l'*interesse*, comme cela a déjà été analysé plus haut quant à la préposition *avec*, ne consiste ni à séparer absolument, c'est-

²²²⁹ M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser?*, *op. cit.*, p. 23.

²²³⁰ « Quant à la dépendance d'une volonté qui peut être déterminée d'une façon contingente, à l'égard des principes de la raison, on l'appelle *intérêt*. Cet intérêt ne se trouve donc que dans une volonté dépendante qui n'est pas d'elle-même toujours en accord avec la raison ; dans la volonté divine on ne peut pas concevoir d'intérêt. » (E. KANT, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, V. Delbos (trad.), Paris, Delagrave, 1997, n. 3, p. 123-124).

²²³¹ M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser?*, *op. cit.*, p. 23.

²²³² *Id.* Lévinas semble adopter le même raisonnement qu'Heidegger lorsqu'il adopte comme point de départ « *Esse est interesse*. L'essence est intéressement » (E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, *op. cit.*, p. 4) et aboutit à l'idée que « l'intéressement de l'être se dramatise dans les égoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité d'égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres et, ainsi, ensemble. » (*Ibid.*, p. 4-5). De même Nancy qui oppose l'intérêt à l'inter-esse: « C'est l'intérêt qui ronge ou qui fracasse l'interêtre – cela s'appelle exploitation, oppression, extorsion, extermination. » (J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », *op. cit.*, p. 102).

²²³³ Nous suivons en cela l'argument d'Henk Oosterling qui écrit : « Mon problème avec Heidegger est la surdétermination "fondamentale" des tensions différentielles entre l'ontique (*ontic*) et l'ontologique (*ontological*), entre l'existential (*existential*) et l'existential (*existential*) et – enfin et surtout – entre l'inauthentique et l'authentique – *Eigentlichkeit* impliquant le "propre". Cette surdétermination masque la primauté différentielle de l'*entre* (*between*) sur laquelle Derrida et Nancy se sont concentrés » (H. OOSTERLING, « From Interests to "Inter-esse" Jean-Luc Nancy on Deglobalization and Sovereignty », *SubStance*, vol. 34, n° 1, 2005, p. 99; notre traduction).

²²³⁴ J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », *op. cit.*, p. 99.

à-dire cliver sur le mode de la « désagrégation », ni à relier totalement les existants singuliers sur le mode de la « communion »²²³⁵, mais à les relier par l'écart de leur séparation, c'est-à-dire de leur *entre*. Plus encore, c'est par cet écart, qu'il y a de l'intérêt, conformément au latin classique *interest* « il y a de la différence entre », « il importe », qui comporte ainsi tout à la fois un aspect descriptif (ceci est différent de cela) autant qu'évaluatif (ceci importe ou est dans notre intérêt)²²³⁶. L'intérêt implique donc une altérité qui écarte et vers laquelle un rapport va se mettre en place.

Or, comme le remarque Jean-Luc Nancy, « ce qui intéresse, c'est nécessairement ce qu'il y a de plus commun »²²³⁷. Mais ce commun ne désigne pas une « propriété commune » que les êtres possèderaient communément. Au contraire, ce commun, compris au contraire comme l'« en-commun », désigne l'être lui-même²²³⁸ en tant qu'il est *avec* ou *entre*. L'être est « être-en-commun » en tant qu'il est être-avec ou être-entre, et n'est donc pas une propriété seconde et accidentelle d'un être préalablement et substantiellement donné²²³⁹. La raison s'avère que le « en » de l'« en-commun » ne désigne pas un mode de relation de deux êtres déjà fournis, mais « l'être *en tant que* relation, identique à l'existence même »²²⁴⁰. Plus encore, il désigne l'« en » de l'« entre »²²⁴¹ qui forme « l'entre-nous de la comparution »²²⁴² sans que cela renvoie à un quelconque fond posé antérieurement. Etre-*en-commun*

²²³⁵ J.-L. NANCY, *désœuvrée*, *op. cit.*, p. 228.

²²³⁶ Ainsi, le théoricien de l'intermédialité Eric Méchoulan interprète le verbe latin *interesse* de la manière suivante : « le verbe ne désigne pas simplement la distance de deux lieux, mais aussi leur *différence*, en particulier dans la forme impersonnelle *interest* qui est à la fois descriptive (ceci est différent de cela, du point de vue de la quantité, pour ainsi dire) et, surtout, évaluative (ceci vaut plus que cela, du point de vue dès lors qualitatif : *interest* est traduit alors par "il importe que" ou "il est dans notre intérêt de") » (É. MECHOULAN, « Intermédialités », *op. cit.*, p. 11).

²²³⁷ J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », *op. cit.*, p. 99 Il précisera : « *L'inter-esse* est *communissimum*, pourrait-on dire en reprenant le lexique de *l'analogia entis*. (...) Mais *l'inter-esse* qui n'est pas celui de Dieu est seulement le *communissimum* de l'"inter" lui-même, de l'espace, du partage, de l'exposition des existences. » (*Ibid.*, n. 2, p. 99).

²²³⁸ « On dira donc que l'être n'est pas commun au sens d'une propriété commune, mais qu'il est en commun. L'être est en commun. » (J.-L. NANCY, *désœuvrée*, *op. cit.*, p. 201).

²²³⁹ « L'être-en-commun, ou l'être-avec, ne s'ajoute pas de manière seconde et extrinsèque à l'être-soi et à l'être-seul. » (*Ibid.*, p. 203).

²²⁴⁰ *Ibid.*, p. 225.

²²⁴¹ « Ce qu'il y a de plus commun intéresse parce que cela n'est pas donné. Cela tient dans l'intervalle, dans l'"en" de l'"entre". » (J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », *op. cit.*, p. 99).

²²⁴² *Ibid.*, p. 103.

ne désigne rien d'autre qu'être-entre-nous²²⁴³. Par conséquent, l'être en tant qu'être-entre, ou plutôt *entre-être* renvoie dans un même geste au commun entendu comme « en-commun »²²⁴⁴. L'*entre* de l'entre-nous désigne en cela une « philosophie première »²²⁴⁵ comprise comme « ontologie »²²⁴⁶, condition en cela d'une philosophie politique.

3.2.2.4. La composition de entre : dans et à travers

La quatrième signification de *entre* a ceci de singulier est qu'elle ne procède pas seulement selon une différenciation extérieure, mais aussi d'une différenciation intérieure. Outre que la signification de *entre* procède par différenciation de *à*, *hors* et *avec*, elle se caractérise également par le fait que le terme « entre » est composé de *en* et *trans*. Comme le rappelle Michel Serres, « *entre* vient de *en*, dedans, à l'intérieur, et de *trans*, à travers, dehors, ailleurs »²²⁴⁷. *En*, en tant que préposition, provient de *in* qui, en latin, signifie « dans, sur » tant spatialement que moralement. En tant que préfixe, *en-* sert à la formation de verbes composés à partir d'un substantif pour marquer l'aspect inchoatif, c'est-à-dire l'entrée dans un état. Quant à *trans-*, en tant que préfixe, il est un emprunt au latin *trans-*, préposition et préverbe signifiant « au-delà, par-delà de ». En composition, à côté de cette signification, le préfixe *trans-* a aussi la signification de « de part en part, à travers », et marque alors le changement comme

²²⁴³ « Chaque *un* de *nous*, d'*entre* nous, est en commun, communément. (*Entre* nous : qu'est-ce que "entre" ? qu'y a-t-il entre, dans l'"entre", comme "entre" ? il ne s'agit que de ça.) » (*Ibid.*, p. 69).

²²⁴⁴ « L'ontologie du "commun" et du "partage" ne serait pas autre chose que l'ontologie de l'"être" radicalement soustrait à toute ontologie de la substance, de l'ordre et de l'origine. » (*Ibid.*, p. 61).

²²⁴⁵ Tel est le titre du chapitre 5 d'*Etre singulier pluriel* : « Entre nous : philosophie première » (J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 40).

²²⁴⁶ L'écriture du terme « ontologie » avec ou sans guillemets par Nancy doit se comprendre selon le contexte dans lequel le terme s'insère. Bien que le terme soit problématique dans la mesure où il renvoie à un domaine historique de la philosophie, Nancy continue de l'employer en distinguant par ces signes typographiques le sens qu'il donne à ce terme. Négativement et avec guillemets, l'« ontologie » désigne une philosophie de l'être : « L'"ontologie" n'occupe pas un registre principal, reculé, spéculatif et pour tout dire abstrait » (*Ibid.*, p. 67) ; positivement et sans guillemets, l'ontologie désigne une philosophie de l'existence : « son nom veut dire : pensée de l'existence » (*Id.*). C'est à cette signification que renvoie l'expression « philosophie première » : « c'est alors une "philosophie première" qui est nécessaire, au sens canonique de l'expression, c'est-à-dire une ontologie. » (*Ibid.*, p. 45). Or, parce que selon Nancy, la dernière philosophie première est celle héritée d'Heidegger, alors « il faut refaire l'ontologie fondamentale (...), résolument cette fois à partir du singulier pluriel des origines, c'est-à-dire à partir de l'être-avec. » (*Id.*). En ce sens, il s'agit d'une ontologie existentielle, et non substantielle, mais qui, parce qu'elle reconnaît l'*entre*, l'*avec* et l'*en-commun* mais aussi l'*à* et l'*hors* au cœur même de l'être, alors elle entend penser, selon les mots de Frédéric Neyrat, une « politique de l'existence » et un « communisme existentiel ». Sur ce sujet, lire de cet auteur, F. NEYRAT, *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, *op. cit.*

²²⁴⁷ M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée*, *op. cit.*, p. 170.

dans *transformare* par exemple. Le terme français *trans-* a ainsi hérité d'une double signification « au-delà de » et « à travers », indiquant alors l'idée de passer, du latin *passare* « traverser ». C'est *trans-* qui donne à *entre* sa signification singulière qui la distingue notamment des autres, faisant dire alors à François Jullien que l'*entre* « se déploie comme l'*à travers* »²²⁴⁸.

De cette analyse linguistique, nous sommes tout d'abord en mesure de déduire l'idée selon laquelle, d'un point de vue formel, la signification de *entre* résulte d'une composition de deux autres termes. Sa signification ne se réduit pas analytiquement aux significations de *en* et de *trans*. *Entre* a une signification propre qui émerge de la rencontre de ces deux termes. Signification *composite*, pourrions-nous dire, au sens où elle est *plus* que la seule et simple juxtaposition des termes qui la composent. Sa signification, en tant qu'effet de cette rencontre, est dotée d'une consistance qui lui est propre, et qui lui confère une autonomie irréductible. Plus encore, sa signification est boiteuse, *de travers* dans la mesure où, *a contrario* des autres prépositions vues précédemment, elle est travaillée par deux *directions* distinctes, voire opposées qui l'empêchent d'avoir une signification droite, c'est-à-dire claire et distincte. Comme l'écrit Serres, « *en* reste vers l'interne et *trans* va vers l'externe ; [la préposition *entre*] désigne donc cette singularité spatiale, ce fermé-ouvert, cette topologie paradoxale, ramifiée, tout en bifurcation, gauchère, boiteuse... »²²⁴⁹. Ce faisant, sa signification est *ambiguë* qui fait que son statut est « quasi extensible »²²⁵⁰ à toutes les prépositions dans la mesure où elle a à la fois une signification différenciée et une signification relativement à ce dont elle est la préposition. Ainsi, Serres poursuit en précisant qu'*entre* signifie « au milieu de deux choses quelconques, à l'intérieur de cet intervalle... ; mais, se composant d'un *en* ou *dans* et d'un second élément, signifie de nouveau : transport, traversée, traduction, actions de transiter, de transformer, voire de trépasser ». Il conclut ainsi : « *entre* signifie donc à la fois - quelle bombe ! – *un mi-lieu* et *tout le milieu*, fleuve et mer, ici et parmi, une singularité particulière et l'universel, *immanence* et *transcendance*... »²²⁵¹. Par conséquent, si sa signification est autant ambiguë qu'elle est composite, la rendant maladroitement à appréhender, il convient, comme cela a été dit précédemment, de se tourner vers son sens, à savoir son *opérativité*.

²²⁴⁸ F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, op. cit., p. 54.

²²⁴⁹ M. SERRES, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée*, op. cit., p. 175.

²²⁵⁰ *Ibid.*, p. 187.

²²⁵¹ *Id.* Ailleurs, il écrira également que « *entre* mélange l'immanence et la transcendance. » (*Ibid.*, p. 170).

3.3. Les opérations de *entre*

Les opérations de l'*entre* sont révélées par le jeu des significations qui le composent. Ses opérations se signifient alors par la différenciation du *trans* de l'*entre*. Selon nous, *entre* se caractérise par trois opérations, conditionnées par trois significations relatives à *trans*. Si *trans* signifie autant « au-delà » que « à travers », alors nous proposons que les trois opérations de l'*entre* soient les suivantes : *transir*, *translater*, et *transduire*. Il nous faut désormais préciser et justifier la signification de ces trois opérations, qui nous éclaireront alors sur le sens de *entre*.

3.3.1. Transir

La première opération de *entre* est transir. Issu du latin *transire*, composé de *trans* et de *ire* « aller », transir signifie proprement « aller au-delà ». Utiliser communément au sens de « passer, partir, traverser, transporter, transférer », par la suite, chez les auteurs chrétiens, transir en est venu à signifier « mourir » au sens de trépasser. Il suit de là que transir est travaillé par deux significations contradictoires : transir au sens de passer et transir au sens de trépasser. Alors qu'« être transi » indique l'idée d'être paralysé (de froid ou de crainte), « être en transit » indique au contraire l'idée d'être en mouvement, de passage. Il ne saurait alors être question de privilégier une signification au détriment de l'autre, mais de considérer que les deux significations vont de pair. Comme l'écrit Frédéric Neyrat, « *trans-* comme *transi/t* »²²⁵². Par conséquent, si transir signifie à la fois passer et trépasser, être en transit et être transi, alors *entre* renvoie également à ces deux significations, où chacune passe de l'une à l'autre. Autrement dit, *entre* ne désigne pas seulement l'opération de faire passer au-delà de manière extatique, mais également celle de poser des stases.

Ainsi, comme le dit François Jullien, « l'*entre* est par où tout “passe”, “se passe” peut se déployer »²²⁵³. *Entre* renvoie autant à l'idée de passage qu'à l'action de passer, aussi bien au sens de *ce qui passe* que de *ce qui se passe*. *Entre* fait passer sans qu'une direction soit pour autant présumée. L'opération de passer ne s'effectue pas selon une direction particulière en sorte que ce qui passe, passe selon un sens ou selon un autre sens. Parce qu'il n'y a pas de direction privilégiée, et donc de sens unique, alors il n'y a pas tant *un* sens du passage que *des* sens du passage. La *pluralité* des sens du passage n'est pas contradictoire, car cela présupposerait un sens préalablement posé, ce

²²⁵² F. NEYRAT, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, op. cit., p. 71.

²²⁵³ F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, op. cit., p. 51.

qui n'est pas impliqué dans la définition de *entre*. Plus encore, cette pluralité implique également la *réversibilité* du passage. Celui-ci peut revenir ou retourner sur ses pas, conformément à son étymologie *revertere*, de *re-* indiquant le mouvement en arrière, et de *vertere* « tourner, faire tourner », en sorte que ce qui passe peut revenir en arrière. La réversibilité rend ainsi la possibilité d'inverser le passage. Autorisant l'aller et le retour, les directions ne sont jamais absolument figées, mais toujours révocables ou réversibles. Ce qui passe n'est jamais assuré d'avoir atteint une position stable, puisqu'il est possible de la quitter pour revenir à la position antérieure. L'instabilité des positions est donc garantie par la réversibilité qu'implique l'*entre*. Ainsi, le sens, au sens de direction, est non seulement pluriel, mais également réversible.

Or, selon notre précédente analyse, ce qui passe est traditionnellement compris, depuis les Grecs, notamment à partir d'Héraclite, puis avec les Latins et Lucrèce, en termes de flux. Penser le passage ou l'opération de passer avec l'*entre* nécessite d'avoir recours à une « métaphysique du flux »²²⁵⁴ selon la formule de Whitehead, distinctes d'une « métaphysique de la substance »²²⁵⁵. Alors que le flux passe et n'a d'existence que passagère et processuelle, la substance au contraire est et demeure identiquement stable. Par conséquent, ne passe *entre* que ce qui est en mesure de passer, c'est-à-dire le flux, *a contrario* de la substance qui subsiste dans l'état où elle est : l'*entre* ne fait passer que ce qui peut passer, à savoir le flux. Inversement, le flux ne passe qu'à la condition qu'il y ait au préalable de l'*entre*. : Le passage du flux requiert en ce sens l'*entre* sans lequel il ne saurait passer. Sous ces conditions, la préposition *entre* se pense relativement à une ontologie du flux. Plus précisément, la première face de l'opération de *entre* consiste à *faire passer*, c'est-à-dire à faire *transiter*.

Plus encore, *entre* n'assure pas seulement le passage du flux, mais aussi son altération en rendant possible son écart. *Passer* selon l'étymologie latine *passare* dérive de *passus*, « pas », alors il désigne le mouvement que font l'homme et certains animaux pour avancer, et qui consiste plus spécifiquement dans le fait d'écarter les jambes pour l'être humain, notamment en faisant un pas. Passer renvoie à l'acte de se déplacer selon une modalité particulière qui est le pas. Mais, comme cela est déjà indiqué dans l'étymologie du « pas » lui-même, l'acte de passer ne saurait se réduire à l'acte de (se) déplacer. Parce qu'il contient l'idée d'*écart* (écarter les jambes), alors passer implique l'idée d'écart. Comme l'écrit Martin de la Soudière, passer renvoie à « une marche vers ailleurs (à côté, là-bas, plus loin, plus

²²⁵⁴ Nicholas Rescher qualifiera cette « métaphysique du flux » de « métaphysique du procès » (*process metaphysics*) (N. RESCHER, *Process Philosophy. A Survey of Basic Issues*, s. l., University of Pittsburgh Press, 2000).

²²⁵⁵ A. N. WHITEHEAD, *Procès et réalité*, op. cit., p. 341.

haut...), une enjambée, un cheminement, un processus de transformation en train de s'opérer, et non déjà effectué »²²⁵⁶. Passer ne consiste donc pas tant dans l'acte de se déplacer que de s'*écarter* d'une position pour aller *vers* une *autre* position, dont il s'agira encore de s'écarter. De même, Jean-Luc Nancy soutient que le passant « qui passe n'est là qu'en passant » et que « sa présence est toute dans l'écart de son pas, dans la distance, donc, et dans la vitesse qui l'approchent et qui l'éloignent »²²⁵⁷. En d'autres termes, si passer c'est s'écarter de ce qui est, de faire vaciller l'identité²²⁵⁸, alors cela participe de l'idée que le flux ne passe que dans la mesure où il s'écarte toujours de lui-même, à l'image du fleuve héraclitéen qui n'est jamais identique à lui-même lorsqu'on se baigne dedans. En ce sens, le flux est *transitoire*, si par transition, nous entendons à la suite de François Jullien, « le "passage" permettant d'aller d'une "forme" à la suivante – dans *l'entre-formes*, si je puis dire – et développant ainsi de son mieux ce *trans* de la "transformation" »²²⁵⁹. Passer consiste donc à transiter au sens où le flux tout à la fois passe en s'altérant en devenant autre que ce qu'il est. C'est parce qu'il s'écarte de lui-même que le procès du flux ne s'épuise pas et peut ainsi continuer de passer. Inversement, c'est parce qu'il passe qu'il ne cesse de s'altérer. En cela la transition (*transitio*) du flux n'est pas pensable en termes de distension (*distensio*), c'est-à-dire d'écart entre deux points posés comme extrêmes immobiles qui posent le cadre du passage. Au contraire, la transition du flux se passe dans *l'entre*, c'est-à-dire dans cet entre-deux dépourvu de début et de fin extrêmes. La transition est « une variation *de tout moment* » qui n'a donc pas lieu entre un début et une fin, mais selon la formule en chinois classique que rappelle Jullien « fin-début » (*Zhong-shi*)²²⁶⁰, au sens où toute fin est un début, et inversement, où dès le début, celui-ci s'achève. C'est la raison pour laquelle les transitions, et partant les transformations, sont nécessairement *silencieuses*²²⁶¹, selon l'heureuse expression de Jullien. Par conséquent, pour penser le passage du flux selon *l'entre*, il convient de substituer à la logique temporelle de la distension celle processive de la transition qui couple les notions de continuité et d'altération.

²²⁵⁶ M. DE LA SOUDIERE, « Le paradigme du passage », *Communications*, vol. 70, n° 1, 2000, p. 5.

²²⁵⁷ J.-L. NANCY, « Passage », *op. cit.*, p. 14.

²²⁵⁸ « De toutes les manières, une identité vacille. » (*Ibid.*, p. 15).

²²⁵⁹ F. JULLIEN, *Les Transformations Silencieuses*, *op. cit.*, p. 22.

²²⁶⁰ F. JULLIEN, *Du « temps » - Éléments d'une philosophie du vivre*, Paris, Grasset, 2001, p. 75.

²²⁶¹ F. JULLIEN, *Les Transformations Silencieuses*, *op. cit.*

Mais, dans la mesure où transir ne va pas sans être transi, il est nécessaire d'ajouter une seconde face à cette opération, celle de *poser*, selon son étymologie grecque *stasis*, « action de se tenir, de poser, arrêter, immobiliser ». *Entre* rend transi, au sens où il fait trépasser ce qui passe, immobilise ce qui se meut, rend statique ce qui est dynamique. En ce sens, *entre*, et de manière faussement contradictoire, avec ce qui vient d'être dit, requiert une « métaphysique de la substance ». En effet, comme nous avons déjà eu l'occasion de le rappeler précédemment à la suite de Whitehead, ces deux métaphysiques entretiennent entre elles un « équilibre fluctuant »²²⁶². De manière fondamentale, il ne s'agit donc pas tant de poser de manière opposée flux et substance, mais de penser le rapport entre les deux, et qui se joue en l'occurrence à travers la préposition *entre*. Entre flux et substance, il y a l'*entre* qui permet ainsi de transiter de l'un à l'autre, en installant un jeu entre elles. Autrement dit, le flux est une substance qui est déstabilisée et mise en mouvement par l'*entre*, et inversement, la substance un flux qui cesse de passer pour se figer dans une stabilité grâce à l'*entre*.

Par conséquent, *entre* transit dans le double sens de faire passer et de mettre fin au passage. Il y a ainsi une dialectique au cœur de cette opération de l'*entre* puisque transiter n'a de sens que pour ne plus transiter : on ne transite qu'*entre* une position que l'on quitte pour aller vers une position que l'on vise. Parce que transiter implique des stases entre lesquelles la transition s'opère, alors il est incomparable avec l'errance qui n'en finit pas de passer. Ainsi, transiter est passer et tend nécessairement à sa propre suppression. Inversement, être transi ne saurait être à elle seule la finalité, car cela serait omettre l'activité même de transiter, constitutive elle aussi de l'opération de transir. Il n'y a donc pas *un* sens de l'opération qui exclurait une opération par rapport à l'autre. Au contraire, le sens de transir n'existe que dans cette double opération, toutes deux passagères, en transit de l'une vers l'autre. *Entre* transit ainsi dans les deux sens.

3.3.2. Transduire

La seconde opération de *entre* est transduire. Transduire signifie, selon son étymologie latine *transducere*, variante de *traducere*, de *trans-* et de *ducere* « tirer à soi, mener, diriger » au propre et au figuré, l'idée de « mener au-delà, faire passer, traverser ». Le terme « transduction » est d'abord apparu en droit (1608-1617) au sens de « transmission » (*transmittere*)²²⁶³, c'est-à-dire « céder (un bien, un droit) à quelqu'un d'autre », et pas seulement « faire passer quelque chose d'une personne à

²²⁶² A. N. WHITEHEAD, *Procès et réalité*, op. cit., p. 341.

²²⁶³ *Dictionnaire historique de la langue française*, op. cit., entrée « Transduction », p. 3919.

une autre ». A partir de 1924, le terme sera utilisé en psychologie par William Stern²²⁶⁴ pour désigner un type de raisonnement chez l'enfant de 2 à 4 ans qui procède du singulier au singulier, par analogies immédiates, distinct en cela de l'induction qui procède du singulier au général, et de la déduction qui procède quant à elle du général au particulier. Elle est ainsi un « raisonnement primitif »²²⁶⁵ qui, selon Piaget, prolonge l'intelligence sensori-motrice en reliant des « préconcepts », tout en précédant celle conceptuelle. Par « préconcepts », Piaget entend « les notions attachées par l'enfant aux premiers signes verbaux dont il acquiert l'usage », et qui demeurent « à mi-chemin entre la généralité du concept et l'individualité des éléments qui le composent, sans atteindre ni l'une ni l'autre »²²⁶⁶. Les préconcepts ne sont donc pas des concepts logiques à proprement parler dans la mesure où d'une part ils sont à mi-chemin de l'individuel et du général, et d'autre part, ce sont des schèmes déjà représentatifs qui permettent d'évoquer une multiplicité d'objets au moyen d'éléments privilégiés tenus pour « exemplaires-types de la collection pré-conceptuelle ». En outre, « la transduction ne repose que sur des emboîtements incomplets et échoue ainsi à toute structure opératoire réversible »²²⁶⁷. Enfin, si la transduction réussit dans la pratique, « c'est qu'elle ne constitue qu'une suite d'actions symbolisées en pensée, une “expérience mentale” au sens propre, c'est-à-dire une imitation intérieure des actes et de leurs résultats, avec toutes les limitations que comporte cette sorte d'empirisme de l'imagination »²²⁶⁸. Pour résumer, selon Piaget, on trouve dans la transduction « à la fois un manque de généralité inhérent au préconcept et son caractère symbolique ou imagé permettant de transposer les actions en pensée »²²⁶⁹.

Par la suite, la transduction s'étendra par-delà le champ psychologique des opérations logiques de l'intelligence, pour s'inscrire au cœur même de la réalité, notamment technique et biologique. Déjà, le terme « transducteur » faisait référence à un dispositif technique qui assurait la transformation, c'est-à-dire la conversion d'une grandeur physique en une autre assurant ainsi une communication possible (mécanique, électrique, etc.) entre un émetteur et un récepteur. Or, ce terme n'est que la traduction

²²⁶⁴ W. STERN, *Psychology of Early Childhood: Up to the Sixth Year of Age (1924)*, A. Barwell (trad.), London, Routledge, 2018.

²²⁶⁵ J. PIAGET, *La Psychologie de l'intelligence (1967)*, op. cit., p. 173.

²²⁶⁶ *Ibid.*, p. 172.

²²⁶⁷ *Ibid.*, p. 173.

²²⁶⁸ *Id.*

²²⁶⁹ *Ibid.*, p. 173-174.

française de l'anglais *transducer*, qui est lui-même la traduction du français *conducteur* « directeur, guide » qui, à partir de son origine latine (*conductor*), désigne celui qui conduit des animaux ou un véhicule, et qui à partir du XVIII^e siècle, sera la traduction de l'anglais *conductor* que Benjamin Franklin a utilisé pour nommer le dispositif destiné à transmettre le courant électrique, rendu célèbre ultérieurement par l'expérience de 1752 dite du « cerf-volant ». Par la suite, d'autres termes verront le jour comme semi-conducteur, radioconducteur, supraconducteur, etc. En 1968, les informaticiens Lewis et Stearns²²⁷⁰ emploient le terme « transduction » dans le cadre de la théorie des automates d'Alan Turing, pour désigner la correspondance d'un ensemble de séquences à un autre dans le cas de la relation entrée-sortie d'une machine. La transduction ne désigne donc pas seulement une opération de traduction puisqu'elle est nécessairement accompagnée d'une effectivité manifestant sa performativité. La « transduction » sera en outre utilisée en 1952 par les généticiens Norton D. Zinder et Joshua Lederberg pour « désigner un transfert génétique unilatéral, par opposition à l'union d'éléments équivalents dans la fécondation », notamment dans le cas de la bactérie *Escherichia Coli* où la *Salmonella FA* fait office d' « agent de transduction génétique »²²⁷¹ La transduction désigne alors en génétique le processus qui consiste à transférer un matériel génétique d'une bactérie donneuse à une bactérie receveuse par l'intermédiaire d'un vecteur viral. Par la suite, la transduction sera appliquée au champ biologique en général, signifiant la transformation d'un signal en un autre par une cellule réceptrice, pouvant alors transformer la cellule elle-même.

Par la suite, le terme sera étendu à la genèse de l'être lui-même, comme le soutient Simondon sur lequel nous nous appuyerons essentiellement²²⁷². Elle est l'opération par laquelle l'être s'individue :

²²⁷⁰ P. M. LEWIS et R. E. STEARNS, « Syntax-Directed Transduction », *Journal of the ACM*, vol. 15, n° 3, 1^{er} juillet 1968, p. 465-488.

²²⁷¹ N. D. ZINDER et J. LEDERBERG, « Genetic exchange in Salmonella », *Journal of Bacteriology*, vol. 64, n° 5, novembre 1952, p. 681.

²²⁷² Simondon semble poursuivre les propos de Piaget lorsqu'il soutient comme ce dernier que la *transduction* n'est ni la *déduction* (« à l'inverse de la *déduction*, la transduction ne va pas chercher ailleurs un principe pour résoudre le problème d'un domaine : elle tire la structure résolutrice des tensions même de ce domaine, comme la solution sursaturée se cristallise grâce à ses propres potentiels et selon l'espèce chimique qu'elle renferme, non par apport de quelques forme étrangère »), ni l'*induction* (« elle n'est pas non plus comparable à l'*induction*, car l'*induction* conserve bien les caractères des termes de réalité compris dans le domaine étudié, tirant les structures de l'analyse de ces termes eux-mêmes, mais elle ne conserve que ce qu'il y a de positif, c'est-à-dire ce qu'il y a de commun à tous les termes, éliminant ce qu'ils ont de singulier »). Mais à la différence de Piaget, « la transduction ne saurait être présentée comme procédé logique ayant valeur de preuve ». Non seulement, elle n'est pas « un procédé logique au sens courant du terme », mais plus « un procédé mental, et plus encore qu'un procédé une démarche de l'esprit qui découvre ». Mais en outre, elle est « cette démarche [qui] consiste à *suivre*

« l'opération transductive est une individuation en progrès »²²⁷³. Désignant l'opération d'individuation, elle est ce qui permet de penser la genèse de l'individu, en sorte qu'« elle s'applique à l'ontogénèse et est l'ontogénèse même »²²⁷⁴. Plus précisément, elle est « une opération, physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opérée de place en place »²²⁷⁵. La transduction, comme toute opération, se caractérise par une transformation de la structure. Cette transformation est le moyen par lequel l'activité se propage à l'intérieur du domaine concerné, s'étendant *par-delà* (*trans-*) de ses limites établies. Ainsi, « chaque région de structure constituée sert à la région suivante de principe de constitution, si bien qu'une modification s'étend aussi progressivement en même temps que cette opération structurante »²²⁷⁶. La transduction est donc une opération de structuration de l'être, qui rend possible dans le même temps sa propagation.

De manière illustrée et paradigmatique, elle est « la propagation d'une structure gagnant de proche en proche un champ à partir d'un germe structural, comme une solution sursaturée cristallise à partir d'un germe cristallin »²²⁷⁷. Selon Simondon, la cristallisation fournit « l'image la plus simple de l'opération transductive », dans la mesure où, un cristal, « à partir d'un germe très petit, grossit et s'étend selon toutes les directions dans son eau-mère »²²⁷⁸. Or, pour qu'il y ait cristallisation, « cela suppose que le champ soit en équilibre métastable, c'est-à-dire recèle une énergie potentielle ne pouvant être libérée que par le surgissement d'une nouvelle structure, qui est comme une résolution du problème »²²⁷⁹. Le germe structural est alors émetteur et le champ métastable récepteur, en sorte que lors de leur

l'être dans sa genèse, à accomplir la genèse de la pensée en même temps que s'accomplit la genèse de l'objet » (G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 34). Autrement dit, la transduction n'est donc pas seulement et essentiellement logique mais aussi et surtout ontologique, ou plutôt ontogénique dans la mesure où elle relève de la genèse de l'être lui-même.

²²⁷³ *Ibid.*, p. 33.

²²⁷⁴ *Id.*

²²⁷⁵ *Ibid.*, p. 32.

²²⁷⁶ *Id.*

²²⁷⁷ G. SIMONDON, « Forme, information, potentiels (1960) », dans *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, p. 532.

²²⁷⁸ G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 33. Mais il ne s'agit pas de là que seule l'opération de cristallisation illustre celle de transduction, dans la mesure où, comme il le précise immédiatement, celle-ci opère également dans les domaines du vivant, du psychisme, du social et du savoir.

²²⁷⁹ G. SIMONDON, « Forme, information, potentiels (1960) », op. cit., p. 532.

rencontre, l'opération de transduction se produit. Le germe résout et libère l'énergie du champ en faisant surgir de celui-ci une nouvelle forme ou structure à son contact qui se propage à mesure que se résout les tensions de ce même champ. Ce faisant, la limite entre l'émetteur (le germe) et le récepteur (le champ) se déplace de façon continue à mesure que « l'opération de prise de forme se produit en progressant »²²⁸⁰. L'opération de transduction est ainsi une *opération de prise de forme* continue d'un champ à l'énergie métastable que va venir résoudre le germe structural en faisant surgir une forme ou structure. La prise de forme qu'opère la transduction suppose alors que soient réunies deux conditions : « une tension d'information, apportée par un germe structural, et une énergie recélée par le milieu qui prend forme : le milieu (...) doit être en état métastable tendu, comme une solution sursaturée ou en surfusion, qui attend le germe cristallin pour pouvoir passer à l'état stable en libérant l'énergie qu'il recèle »²²⁸¹. Par conséquent, on dit de l'*entre* qu'il transduit au sens où il est un *opérateur de prise de forme*, sans être selon l'exemple paradigmatique de la cristallisation, soit le germe, soit le champ. Il est l'opérateur qui permet au champ métastable de prendre une forme selon l'introduction du germe structural extérieur, sans être ni le champ, ni le germe.

Tout d'abord, l'opération transductive de prise de forme n'est pas comparable à l'opération d'*imposition*, au double sens de *poser dans* et d'*imposer* quelque chose de l'extérieur, en l'occurrence une forme (*eidos*²²⁸²) à une matière (*hylè*). Le modèle hylémorphique (Aristote), comme celui archétypal (Platon) et gestaltiste (Köhler, Goldstein), soutient et *pose* l'existence d'une forme²²⁸³. Celle-ci, selon

²²⁸⁰ *Id.*

²²⁸¹ *Ibid.*, p. 544.

²²⁸² Il est à noter que de manière rigoureuse, la forme au sens de *morphè* renvoie à la forme visible, qui désigne l'apparence extérieure. Or, le modèle traditionnellement nommé hylémorphique est l'actualisation des potentialités d'une matière indéterminée (*hylè*) par une forme déterminée au sens d'*eidos*, qui ne renvoie pas à une forme visible, mais bien invisible car désignant l'essence de l'être. C'est grâce à l'actualisation (*entelechia*) de la puissance (*dunamis*) de la matière (*hylè*) par la forme (*eidos*), qu'une substance individuelle se verra dotée d'une forme visible ou apparente au sens de *morphè*. Par conséquent l'expression « hylémorphisme » désigne davantage la forme extérieure d'une matière plutôt que le processus par lequel une matière indéterminée se voit dotée d'une forme déterminée.

²²⁸³ Simondon ne nie cependant pas les différences entre ces trois modèles de forme. « La forme *archétypale* c'est le tout, *Ganzheit* ; la forme *hylémorphique*, ce serait l'ensemble des structures élémentaires en corrélation les unes avec les autres, puisqu'il y aurait là une organisation traversant la matière même du champ. (...) La meilleure forme, c'est une forme qui possède deux aspects : 1. Elle est celle qui enveloppe le plus possible d'éléments et qui continue le mieux ce qu'on pourrait appeler la tendance à s'acheminer de chacun des sous-ensembles. 2. Elle est la plus prégnante, c'est-à-dire, selon les théoriciens de la forme, la plus stable, celle qui ne se laisse pas dissocier, celle qui s'impose » (G. SIMONDON, « Forme, information, potentiels (1960) », *op. cit.*, p. 540).

Simondon, joue le rôle « d'un *germe structural* possédant un certain pouvoir directeur et organisateur ; elle suppose une dualité de base entre deux types de réalité, la réalité qui reçoit la forme et celle qui est la forme ou recèle la forme ; ce privilège de la forme réside en son unité, sa totalité, sa cohérence essentielle avec elle-même »²²⁸⁴. Ce faisant, le modèle hylémorphique²²⁸⁵, comme les deux autres, reconnaît « l'asymétrie qualitative, fonctionnelle et hiérarchique de la Forme et de ce qui prend forme »²²⁸⁶, c'est-à-dire la matière ou les éléments²²⁸⁷.

Or, l'opération transductive de *prise de forme* n'est pas de même nature que le modèle hylémorphique d'*im-position* d'une forme²²⁸⁸. Ce dernier, selon Simondon, trouve son origine « dans l'opération technique qui donne naissance à un objet ayant forme et matière, comme une brique d'argile »²²⁸⁹.

²²⁸⁴ *Ibid.*, p. 531.

²²⁸⁵ Simondon reconnaît toutefois les caractères positifs de la conception de la forme développée par le modèle hylémorphique notamment parce qu'« il y a chez Aristote une *ontogénèse* toujours sous-jacente, alors que chez Platon il n'en va pas de même » (*Ibid.*, p. 537). Sans commenter cette interprétation « ontogénétique » de la philosophie du Stagirite, il reste que selon lui, cette interprétation se trouve légitimée notamment par sa conception de la forme : « la forme d'Aristote convient parfaitement au devenir et à l'individu en devenir, parce qu'elle comporte la virtualité, la tendance, l'instinct ; c'est une notion éminemment *opératoire*. Elle convient bien, par conséquent, pour interpréter les processus ontogénétiques, mais elle convient beaucoup moins bien pour comprendre les groupes » (*Ibid.*, p. 538). Reste que si la forme aristotélicienne est opératoire, ce même caractère opératoire ne l'est pas suffisamment au sens transductif du terme, tributaire qu'il est de la notion de substance.

²²⁸⁶ G. SIMONDON, « Forme, information, potentiels (1960) », *op. cit.*, p. 531.

²²⁸⁷ Il convient cependant de noter que Simondon propose une lecture qui surinterprète le rôle apparemment passif de la matière. Comme le commente Annick Jaulin : « il y a une nécessaire adaptation de la matière à la forme, ou un rapport fonctionnel entre elles : n'importe quelle forme ne peut se réaliser (ou être réalisée) en n'importe quelle matière » (A. JAULIN, « Le rôle de la matière dans la théorie aristotélicienne du devenir », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 37, n° 1, 2003, p. 30). Elle ajoute : « l'hylémorphisme aristotélicien est l'affirmation de la convergence de la matière et de la forme : la forme n'est pas la configuration extérieure, mais une syntaxe interne à la chose. (...) La nécessité du rapport entre la matière et la forme exclut que l'on puisse penser ce rapport comme une simple schématisation extérieure » (*Ibid.*, p. 31).

²²⁸⁸ En outre, l'hylémorphisme comme ce qu'il nomme le substantialisme pose la réalité de l'être comme individu. Cependant, alors que la voie substantialiste considère « l'être comme consistant en son unité, donné à lui-même, fondé sur lui-même, inengendré, résistant à ce qui n'est pas lui-même », la voie hylémorphique considère au contraire que l'individu est « engendré par la rencontre d'une forme et d'une matière » (G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 23).

²²⁸⁹ *Ibid.*, p. 39-40. Cependant, il ne s'agit que d'un premier niveau explicatif dans la mesure où, comme le précise Simondon lui-même, « ce que le schéma hylémorphique reflète en premier lieu, c'est une représentation socialisée du travail et une représentation également socialisée de l'être vivant individuel. (...) L'opération technique qui *impose une forme à une matière passive et indéterminée* n'est pas seulement une opération abstraitement considérée par le spectateur qui voit ce qui entre à l'atelier et ce qui en sort sans connaître l'élaboration proprement dite. C'est essentiellement l'opération commandée par l'homme libre et exécutée par l'esclave » (*Ibid.*, p. 51). En outre, comme le reconnaît explicitement Simondon, le paradigme technologique de la

Toutefois, Simondon objecte que le dynamisme réel de l'opération ne peut être représenté selon le couple forme-matière. En effet, s'il s'agit d'imposer à l'argile brute une forme parallélépipédique, alors on obtiendrait « ni plaque ni fils, mais un amoncellement de feuillets brisés et de courts segments cylindriques »²²⁹⁰. Autrement dit, le modèle hylémorphique ne considère que de manière abstraite l'argile et le moule²²⁹¹. Or, « pour qu'il puisse y avoir *une* brique parallélépipède, un individu existant réellement, il faut qu'une *opération* technique effective institue une médiation entre une masse déterminée d'argile et cette notion de parallélépipède »²²⁹². Autrement dit, il faut un tiers qu'Aristote a exclu, à savoir la médiation technique : alors qu'Aristote soutenait une imposition immédiate entre la forme (moule) et la matière (argile), Simondon reconnaît au contraire la nécessité d'une médiation technique. Plus encore, cette même médiation technique ne suffit pas, puisqu'elle est « préparée à son tour par deux chaînes d'opérations préalables qui font converger matière et forme vers une opération commune »²²⁹³, à savoir : « tasser de l'argile préparée dans un moule fabriqué »²²⁹⁴. Par conséquent, pour imposer une forme, « il faut construire *tel* moule *défini*, préparé de *telle* façon, avec *telle* espèce de matière »²²⁹⁵. Ainsi, à la forme et à la matière abstraite d'Aristote, Simondon oppose une forme et une matière concrète, c'est-à-dire une forme matérielle et une matière formée. D'une part, le moule (la forme) doit être construit et préparé pour que le démoulage de la brique ait lieu ; d'autre part, l'argile (la matière) doit également être préparée en amont pour être homogénéisée, et avoir déjà en elle-même des propriétés formelles qui lui permettront de devenir une masse plastique. L'opération technique prépare ainsi deux objets (*tel* moule et *telle* argile) qui, se rencontrant en un certain point, sont compatibles pour produire l'objet individué qu'est la brique d'argile. La rencontre est alors conditionnée par l'opération technique, qui est donc la « *médiation* entre un ensemble inter-

prise de forme ne saurait s'étendre à tous les êtres, notamment vivants : « on ne peut étendre de manière purement analogique le paradigme technologique à la genèse de tous les êtres. L'opération technique est complète en un temps limité ; après l'actualisation, elle laisse un être partiellement individué, plus ou moins stable, qui tire son éccité de cette opération d'individuation ayant constitué sa genèse en un temps très court ; la brique, au bout de quelques années ou de quelques milliers d'années, redevient poussière » (*Ibid.*, p. 48).

²²⁹⁰ G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 40.

²²⁹¹ « L'argile, conçue comme support d'une indéfinie plasticité, est la matière abstraite. Le parallépipède rectangle, conçu comme forme de la brique, est une forme abstraite. La brique concrète ne résulte pas de l'union de la plasticité de l'argile et du parallépipède » (*Id.*).

²²⁹² *Id.*

²²⁹³ *Id.*

²²⁹⁴ *Id.*

²²⁹⁵ *Id.*

élémentaire (tel moule et telle argile) et un ensemble intra-élémentaire (telles forces de tel moule et telles forces de telle argile) »²²⁹⁶. L'opération technique se trouve donc *entre* deux réalités porteuses de forces distinctes et appartenant à deux ordres de grandeur différents. La préparation de l'argile permet l'homogénéisation des forces intra-élémentaires la constituant qui sera alors ensuite limitée par les forces du moule : « le moule n'agit pas du dehors en imposant une forme ; son action se réverbère dans toute la masse par l'action de molécule à molécule, de parcelle à parcelle ; l'argile en fin de moulage est la masse en laquelle toutes les forces de déformation rencontrent dans tous les sens des forces égales et de sens contraire qui leur font équilibre »²²⁹⁷. Il est donc peu rigoureux de soutenir que le moule donne une forme à l'argile : c'est plutôt la forme de l'argile qui prend la forme du moule, qui entre ainsi dans un état de « résonance interne »²²⁹⁸.

Par conséquent, le modèle hylémorphique aristotélien contient un « trou » dans la mesure où il fait disparaître la médiation technique : « le schéma hylémorphique correspond à la connaissance d'un homme qui reste à l'extérieur de l'atelier et ne considère que ce qui y entre et ce qui en sort », alors qu'il « faudrait pénétrer dans le moule pour suivre l'opération de prise de forme aux différents échelons de grandeur de la réalité physique »²²⁹⁹. Ainsi, il ne s'agit pas de penser, comme l'hylémorphisme, la matière et la forme de manière préexistante, abstraite, et indépendante l'une de l'autre. Au contraire, elles doivent être appréhendées « à travers le système énergétique de la prise de forme »²³⁰⁰. C'est parce que l'hylémorphisme ignore les conditions énergétiques de prise de forme qu'il objective abstraitement la matière et la forme. À l'inverse, c'est cette même reconnaissance de l'échange énergétique qui permet de considérer que la prise de forme est première, précédant la matière comme la forme. Ainsi, « c'est le système énergétique qui est individuant dans la mesure où il réalise en lui cette résonance interne de la matière en train de prendre forme, et une médiation entre ordres de grandeur »²³⁰¹. C'est l'opération transductive qui assure l'individuation, qui fait alors que c'est cette matière (cette argile) qui, rencontrant cette forme (ce moule), devient cet individu (cette brique). Ce

²²⁹⁶ *Ibid.*, p. 42.

²²⁹⁷ *Ibid.*, p. 44.

²²⁹⁸ *Ibid.*, p. 45.

²²⁹⁹ *Ibid.*, p. 46. Il précise un peu plus tôt : « l'opération technique institue la résonance interne dans la matière prenant forme, au moyen de conditions énergétiques et de conditions topologiques ; les conditions topologiques peuvent être nommées forme, et les conditions énergétiques expriment le système entier » (*Ibid.*, p. 45).

²³⁰⁰ G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 47.

²³⁰¹ *Ibid.*, p. 48.

dernier n'est donc pas une substance individuelle composée d'une matière et d'une forme, mais l'opération transductive d'individuation par laquelle cette matière a pris forme dans un certain système de résonance interne relativement à une autre forme. L'*entre* en tant qu'opérateur transductif précède donc en cela toute substance, et *a fortiori* toute matière et forme, niant que c'est la relation elle-même qui au principe d'individuation²³⁰². Soutenir l'opération transductive de l'*entre* ne consiste donc pas à la réduire ou à la confondre avec l'opération d'*imposition* illustrée par le paradigme hylémorphique : l'opération de prise de forme par l'*entre* est incomparablement différente de celle d'imposition de forme.

Ensuite, la « forme » de l'opération transductive aussi dite de « prise de forme » n'est pas non plus comparable à celle d'*information*. Autrement dit, l'opération de prise de forme n'est pas une opération d'information. La notion d'« information », et plus encore de « quantité d'information » élaborée et formalisée, notamment par les penseurs de la cybernétique que sont Shannon et Wiener²³⁰³, est cependant travaillée dès son origine par deux significations distinctes. Selon la théorie de la télécommunication de Shannon, un message est dit *informatif* si son contenu est relativement improbable du point de vue du destinataire. L'information désigne le caractère informatif d'un message entre un émetteur et un récepteur dans un cadre statistique ou probabiliste. L'information est alors « nulle lorsque l'état d'objet sur lequel on doit être informé est totalement prévisible, absolument déterminé d'avance »²³⁰⁴. Cependant, si on se déplace de la théorie de la communication pour se placer du côté d'un système physique à la manière de Wiener, alors l'information correspond au caractère ordonné ou désordonné d'un agencement matériel. L'information désigne alors l'état *informé* d'un système physique, qui lutte contre l'entropie, c'est-à-dire le désordre ou le bruit, compris comme perturbation qui nuit à la communication²³⁰⁵. A l'inverse, l'information en tant qu'elle informe ce qui

²³⁰² « La manière dont la forme informe la matière n'est pas assez précisée par le schème hylémorphique. Utiliser le schème hylémorphique, c'est supposer que le principe d'individuation est dans la forme ou bien dans la matière, mais non dans la relation des deux » (*Ibid.*, p. 50).

²³⁰³ « Serait-il possible, dès lors, de faire appel à une théorie de l'information pour enrichir et pour corriger la notion de forme telle qu'elle nous est présentée par la théorie de la forme ? Serait-il possible de faire appel à la théorie de Shannon, de Ficher, de Hartley, de Norbert Wiener ? » (G. SIMONDON, « Forme, information, potentiels (1960) », *op. cit.*, p. 541). Sur la théorie de l'*information* constituée dans le cadre théorique de la cybernétique, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur vers M. TRICLOT, *Le moment cybernétique*, *op. cit.*

²³⁰⁴ G. SIMONDON, « Forme, information, potentiels (1960) », *op. cit.*, p. 542.

²³⁰⁵ « La notion de quantité d'information se rattache très naturellement à une notion classique en mécanique statistique : celle d'*entropie*. Tout comme la quantité d'information dans un système est la mesure de son degré d'organisation, l'entropie d'un système est la mesure de son degré de désorganisation ; l'un est simplement le

est désordonné n'a d'autre finalité que de favoriser la négentropie, c'est-à-dire l'entropie négative²³⁰⁶. Par conséquent, la conception cybernétique de l'information est tiraillée entre deux acceptions : l'*information-informative* et l'*information-informée* qui ne fait que reprendre le « problème classique d'interprétation des probabilités, entre probabilités subjectives (expression d'un degré de connaissance) et probabilités objectives (étude des distributions statistiques) »²³⁰⁷.

Pour résoudre l'ambiguïté, Simondon considère l'information comme un terme intermédiaire entre hasard et forme, entre ordre et désordre : « l'information est ainsi à mi-chemin entre le hasard pur et la régularité absolue »²³⁰⁸, c'est-à-dire la forme. Autrement dit, la forme n'est pas l'information, mais sa condition, en tant qu'elle la reçoit, et l'accueillant, la reconnaît comme information. A l'inverse, l'information est « la variabilité des formes, l'apport d'une variation par rapport à une forme »²³⁰⁹ qui n'est ni radicalement imprévisible comme le hasard, ni prévisible comme la forme. L'information requiert une forme en tant qu'*a priori* qui la reçoit, et qui la reconnaît comme une variation *a posteriori*. Si la forme est une condition de l'information, alors l'opération de prise de forme n'est pas une opération d'information

En ce sens, la « prise de forme » n'est pas affaire d'information au sens cybernétique du terme, mais plutôt de « *qualité* d'information », de « *tension* d'information »²³¹⁰. Ce faisant il ne s'agit pas

négatif de l'autre » (N. WIENER, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine* (1948), *op. cit.*, p. 69).

²³⁰⁶ « De même que l'entropie est une mesure de désorganisation, l'information fournie par une série de messages est une mesure d'organisation. En fait, il est possible d'interpréter l'information fournie par un message comme étant essentiellement la valeur négative de son entropie, et le logarithme négatif de sa probabilité. C'est-à-dire, *plus le message est probable, moins il fournit d'information* » (N. WIENER, *Cybernétique et société*, *op. cit.*, p. 53).

²³⁰⁷ M. TRICLOT, *Le moment cybernétique*, *op. cit.*, p. 232.

²³⁰⁸ G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 137.

²³⁰⁹ *Id.*

²³¹⁰ G. SIMONDON, « Forme, information, potentiels (1960) », *op. cit.*, p. 542. Simondon fait en outre valoir deux objections contre la notion d'information conçue selon la cybernétique : d'une part, celle-ci n'est définissable qu'à partir d'un terme (émetteur ou récepteur), et non à partir de la relation elle-même (*Id.*) ; d'autre part, celle-ci est paradoxale puisque « *plus la corrélation entre l'émetteur et le récepteur est étroite, moins est grande la quantité d'information* » (*Id.*). Par conséquent, contre cette conception statistique et quantitative de l'information, « *une théorie de la tension d'information suppose ouverte la série possible des récepteurs : la tension d'information est proportionnelle à la capacité qu'a un schème d'être reçu comme information par des récepteurs non définis d'avance* » (*Ibid.*, p. 544).

d'entendre la notion d'information comme ce qui caractérise un être ou une structure²³¹¹, mais plutôt comme ce qui opère une *transformation*. Autrement dit, *il n'y a pas* tant d'information qu'il n'y a d'*opération* d'information, au sens où l'information n'existe que par les effets de transformation qu'elle opère : « l'information n'est pas une chose, mais l'opération d'une chose arrivant dans un système et y produisant une transformation. L'information ne peut se définir en dehors de cet acte d'incidence transformatrice et de l'opération de réception »²³¹². Sous ces conditions, cette acception de l'information implique de ne pouvoir la penser en elle-même, mais seulement relativement à ce qui la recevra. L'information n'existe comme information qu'à la condition qu'elle transforme ce qui la reçoit, et n'existe donc pas avant les effets qu'elle opérera sur la forme qui la recevra.

Ce faisant, si la forme qui reçoit l'information se transforme, cela signifie qu'elle n'est pas une forme stable, mais une forme métastable, c'est-à-dire en état disparate ou problématique. Sous ces conditions, Simondon propose d'opérer un glissement de la notion de « forme » avec ses ambiguïtés, vers celle de « tension de forme » ou de « bonne forme »²³¹³. Il n'y a alors de « prise de forme » qu'à la condition que cette forme soit en tension, c'est-à-dire concentre « jusqu'à la limite disruptive, une réunion de contraires en unité, l'existence d'un champ intérieur à ce schème d'information, une certaine dimension réunissant des aspects ou des dynamismes habituellement non compatibles entre eux »²³¹⁴. Les expressions « tension de forme » ou « bonne forme » n'expriment rien d'autre qu'une forme riche en potentiel, c'est-à-dire proche de la contradiction sans cependant être en contradiction, qui ne se transformera qu'avec la réception de ce qui sera reconnu comme information. La tension ou la potentialité de la forme une fois informée se mesurera alors par « la quantité d'obstacles qu'elle arrive à vaincre, la résistance extérieure à travers laquelle elle arrive à produire un effet »²³¹⁵. C'est dans la résolution de ses tensions, et donc dans la traversée des résistances que la forme se manifestera, c'est-à-dire se formera. La forme n'existe ainsi que dans l'opération de formation, c'est-à-dire de prise de forme. Cette forme en formation ou se formant de manière singulière se caractérise

²³¹¹ « *Etre ou ne pas être information* ne dépend pas seulement des caractères internes d'une structure » (G. SIMONDON, « L'amplification dans les processus d'information », dans N. Simondon (éd.), *Communication et information. Cours et conférences.*, Chatou, Les Editions de la transparence, 2010, p. 159.

²³¹² *Id.*

²³¹³ G. SIMONDON, « Forme, information, potentiels (1960) », *op. cit.*, p. 543.

²³¹⁴ *Id.*

²³¹⁵ *Id.*

alors par, ce que Simondon, nomme une « *prégnance* »²³¹⁶, c'est-à-dire une « *capacité de traverser, d'animer et de structurer un domaine varié, des domaines de plus en plus variés et hétérogènes* »²³¹⁷. Par conséquent, la tension de forme a une prégnance si, informée, elle possède cette « propriété que possède un schème de structurer un domaine, de *se propager* à travers lui, de *l'ordonner* »²³¹⁸. Ainsi, la prise de forme s'entend au sens où une forme *prend*, c'est-à-dire où la tension qui la constitue se résout en une forme singulière qui se propage de proche en proche en épuisant toutes les potentialités qui la recèlent et donc en dépassant les résistances rencontrées.

Mais pour que cette forme prenne, il faut non seulement qu'il y ait cette tension préalable, mais également un germe extérieur qui va la rencontrer et partant la structurer. La rencontre assure alors la prise de forme, en sorte qu'il ne saurait exister de prise de forme sans *rencontre*²³¹⁹. Cette dernière implique premièrement l'idée d'un *dehors*²³²⁰, c'est-à-dire d'une origine différente des entités qui vont se rencontrer ; deuxièmement une *relation* en sorte que les entités n'existent pas avant la relation ; troisièmement un *hasard*, c'est-à-dire d'un évènement singulier contingent²³²¹ ; quatrièmement une *compatibilité*²³²², au sens où « *n'importe quelle entité n'est pas individuante* »²³²³. L'individu n'est pas

²³¹⁶ *Id.*

²³¹⁷ *Ibid.*, p. 544.

²³¹⁸ *Id.*

²³¹⁹ « L'individualité stable est donc faite de la *rencontre* de deux conditions : à un certain état énergétique du système doit correspondre une certaine structure » (G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 79 ; nous soulignons). Pour une analyse de la notion de *rencontre* dans l'œuvre de Simondon, nous nous appuyerons sur le commentaire qu'en propose Baptiste Morizot dans B. MORIZOT, *Pour une théorie de la rencontre. Hasard et individuation chez Gilbert Simondon*, Paris, Vrin, 2016.

²³²⁰ « Cette structuration n'est pas directement produite par l'état énergétique seul, elle est distincte de ce dernier ; l'amorçage de la structuration est critique ; le plus souvent, dans la cristallisation, des germes sont apportés du *dehors* » (G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 79 ; nous soulignons).

²³²¹ « L'existence effective d'un état individualisé résulte du fait que deux conditions indépendantes se sont trouvées simultanément remplies : une condition énergétique et matérielle résultant d'un état actuel du système, et une condition *évènementielle*, faisant le plus souvent intervenir une relation aux séries d'*évènements* qui proviennent des autres systèmes. En ce sens, l'individuation d'une forme allotropique part d'une *singularité* de nature historique » (*Ibid.*, p. 80 ; nous soulignons). C'est notamment la raison pour laquelle l'opération transductive s'oppose tout à la fois à l'hylémorphisme de l'aristotélisme qu'au clinamen de l'épicurisme : « une situation hylémorphique est une situation en laquelle il n'y a que forme et matière, donc deux niveaux de réalité sans communication. L'institution de cette communication entre deux niveaux – avec transformations énergétiques – est l'amorce de l'individuation ; elle suppose l'apparition d'une *singularité*, que l'on peut nommer *information*, soit venant du *dehors*, soit sous-jacente » (*Ibid.*, p. 82 ; nous soulignons).

²³²² « Il nous est apparu que cette individuation était une opération résultant de la rencontre et de la

alors seulement le résultat de cette rencontre, car il est « aussi agent, à la fois milieu de cette rencontre et prolongement de cette compatibilité réalisée »²³²⁴.

Par conséquent, l'opération transductive de prise de forme ne consiste pas dans l'attribution d'une information, mais dans la structuration de cette forme mise en tension, grâce à une rencontre qui l'informe jusqu'à l'épuisement de ses potentiels. Ainsi, pour qu'il y ait prise de forme il faut que deux conditions soient présentes : une forme ou un milieu en état de tension, et un germe extérieur qui permettra de libérer l'énergie recélée par ce même milieu : « le milieu – correspondant à l'ancienne matière – doit être en état métastable tendu, comme une solution sursaturée ou en surfusion, qui attend le germe cristallin pour pouvoir passer à l'état stable en libérant l'énergie qu'il recèle »²³²⁵. C'est donc dans la rencontre entre le germe structural et le milieu métastable qu'il y a une prise de forme, c'est-à-dire qu'il y a une opération transductive de l'*entre*.

Par conséquent, nous dirons que l'*entre* est un opérateur transductif, en tant qu'il assure une prise de forme d'un champ métastable à partir d'un germe structural, sans être l'un ou l'autre. L'*entre* transduit au sens où il permet à une forme de prendre, c'est-à-dire d'apparaître comme une solution à un champ problématique.

3.3.3. Translater

Enfin, la troisième et dernière opération de *entre* est translater. *Entre* translate d'abord au sens de son étymologie du bas latin *translatate* « transporter en un autre lieu », fait sur le supin (*translatum*) de *transferre*, composé de *trans* et de *ferre* « porter ». Translater recoupe ainsi une des significations de transir, celle de passer ou d'aller, puisque cela renvoie à l'opération d'une mise en mouvement, et plus précisément en tant que mouvement de transfert. Toutefois, *latio* de *translatio* ne saurait être synonyme de *ferre* de *transferre*, dans la mesure où il désigne notamment « l'action de porter [une loi, du secours] ». Ainsi, l'opération de translater ne se réduit pas à celle de transir, dans la mesure où, au

compatibilité d'une singularité et des conditions énergétiques et matérielles » (G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 82 ; nous soulignons).

²³²³ B. MORIZOT, *Pour une théorie de la rencontre*, op. cit., p. 107.

²³²⁴ G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 82.

²³²⁵ G. SIMONDON, « Forme, information, potentiels (1960) », op. cit., p. 544. Si Simondon emploie le couple aristotélien matière-forme, ce n'est pas par manque de rigueur ou de cohérence, mais c'est pour le réinterpréter en le réintégrant dans le cadre de sa théorie de la transduction. L'hylémorphisme aristotélien comme l'information cybernétique préparent à leur manière l'idée d'opération transductive (*Ibid.*, p. 531).

figuré, elle signifie également « aliéner », « transcrire » et « traduire ». Ainsi Antoine Berman, citant Lusignan, rappelle que *translatio* signifie « le transport physique d'objets, le déplacement de personnes, le transfert de droit ou de juridiction, le transfert métaphorique, le déplacement d'idées et finalement la traduction »²³²⁶. Bien que *translater* soit un terme doté de plusieurs significations, ce n'est que plus tard qu'apparaît en France un terme qui désigne spécifiquement l'opération de traduire, à savoir le verbe « traduire » lui-même. Bien que ce dernier soit employé à l'origine seulement dans le domaine juridique, comme l'exprime la formule « traduire en justice », au sens de « porter devant la justice », c'est parce qu'étymologiquement *ducere* de *traducere* signifie « conduire »²³²⁷. Ainsi, à l'origine, *translater* et *traduire* sont certes synonymes dans la mesure où *traducere* signifie « conduire au-delà, faire passer, traverser », mais ce n'est qu'à partir du XVI^e siècle, notamment grâce à l'emploi de l'italien *tradurre* « faire passer d'une langue dans une autre », que le terme « traduire » s'est limité à cette signification au détriment de celles portées par celui de *translater*²³²⁸. Commentant ce point, Berman remarque que « alors que la *translation* met l'accent sur le mouvement de transfert ou de transport, la *traduction*, elle souligne plutôt l'énergie active qui préside à ce transport, justement parce qu'elle renvoie à *ductio* et *ducere* »²³²⁹. Par conséquent, la signification de *translater* contient à la fois l'idée d'un mouvement de transfert et celle d'une activité de traduction. Sous ces conditions, *entre translate* dans le double sens d'assurer le transférer ou transporter et de traduire. Compris en ce sens, *entre translate* autant la signification d'une langue vers une autre langue, que le bruit du flux vers la signification linguistique et inversement. Cette opération de *translater* qui insiste sur l'opération de

²³²⁶ A. BERMAN, « De la translation à la traduction », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 1, n° 1, Université du Québec à Trois-Rivières, 1988, p. 29.

²³²⁷ Nous ne pouvons que citer à ce moment les propos de Michel Serres qui ouvrent le tome III de son cycle *Hermès* intitulé *La traduction* où il soutient au final que la philosophie n'est qu'affaire de *duction* : « Nous ne connaissons les choses que par les systèmes de transformation des ensembles qui les comprennent. Au minimum, ces systèmes sont quatre. La déduction, dans l'aire logico-mathématique. L'induction, dans le champ expérimental. La production, dans les domaines de pratique. La traduction dans l'espace des textes. Il n'est pas complètement obscur qu'ils répètent le même mot. Qu'il n'y ait de philosophie que de la Duction – au préfixe, variable et nécessaire, près – on peut passer sa vie à tenter d'éclairer cet état de choses. » (M. SERRES, *Hermès III - La traduction*, Paris, Les Editions de Minuit, 1974, p. 9).

²³²⁸ A partir de ce constat relatif au champ d'extension définitionnel des termes en question, Berman en déduit que « grâce à la polysémie de ce terme [*translation*], la langue anglaise peut intégrer l'opération traduisante au champ plus vaste des transformations, et, réciproquement, interpréter celui-ci en termes de "traduction". Cela, le français ne peut le faire qu'en employant le mot *traduction* métaphoriquement. (...) Ainsi la langue anglaise est-elle essentiellement translative, et c'est pourquoi *translation* reste pour elle un signifiant central. » (A. BERMAN, « De la translation à la traduction », *op. cit.*, p. 32).

²³²⁹ *Ibid.*, p. 31.

transférer ou transporter permet ainsi de comprendre non seulement que la traduction ne se limite pas au seul domaine de la réalité ordonnée par le langage, mais en outre, qu'elle peut traduire cette dernière en bruit du monde et inversement²³³⁰. En d'autres termes, traduire ne permet pas seulement de traduire une langue en une autre, mais aussi de traduire le non-sens du flux en signes linguistiques signifiants, et inversement. Parce que la traduction opère au niveau du sens, alors elle ne saurait se limiter au seul domaine de la signification linguistique, puisqu'elle s'étend au non-sens du flux mondain. Traduire n'est pas qu'affaire de signification, mais également de non-sens, en sorte que si traduire les flux en significations revient à favoriser ces dernières, alors l'inverse est également possible en traduisant les significations en flux, favorisant ainsi ces derniers.

²³³⁰ Déjà Michel Serres avait étendu la traduction en dehors du seul domaine du langage en raison du radical « duction » : « Nous ne connaissons les choses que les systèmes de transformation des ensembles qui les comprennent. Au minimum, ces systèmes sont quatre. La déduction, dans l'aire logico-mathématique. L'induction, dans le champ expérimental. La production, dans les domaines de pratique. La traduction dans l'espace des textes. Il n'est pas complètement obscur qu'ils répètent le même mot. Qu'il n'y ait de philosophie que de la Duction – au préfixe, variable et nécessaire, près – on peut passer sa vie à tenter d'éclairer cet état de choses » (M. SERRES, *Hermès III - La traduction*, op. cit., p. 9). Il précède en cela les travaux de la « Sociologie de la traduction » initiés notamment par Michel Callon (M. CALLON, « Eléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieux », op. cit.), puis poursuivis par ceux de Bruno Latour et Madeleine Akrich dont on trouvera une synthèse dans l'ouvrage M. AKRICH, M. CALLON et B. LATOUR, *Sociologie de la traduction*, op. cit., ou encore ceux d'Antoine Hennion (A. HENNION, *La passion musicale. Une sociologie de la médiation [1993]*, Edition revue et corrigée, Paris, Métailié, 2007 ; A. HENNION, « D'une sociologie de la médiation à une pragmatique des attachements », *SociologieS*, 25 juin 2013 (DOI : 10.4000/sociologies.4353). Il est à noter que Bruno Latour propose une distinction entre *translation* et *traduction* dans son *Enquête sur les modes d'existence* en soulignant que la traduction transforme ce qu'elle traduit, là où la translation laisse en l'état ce qu'elle translate, comme l'illustrent ces quelques formules parmi d'autres : « Une traduction ? Mais non, un échange, un simple échange d'équivalents ; une simple translation » (B. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, 2012, p. 432) ; « Oui, *valoir* précède toujours l'équivaloir, comme le *changement* précède l'échange, comme la *traduction* précède la simple translation. » (*Ibid.*, p. 441). En outre, il rend hommage à Michel Serres à qui il attribue la paternité de l'idée de traduction pour rendre compte de la notion de médiateur : « la notion "traduction", empruntée à Michel Serres – lequel joue d'ailleurs un rôle important dans cette affaire parce que, pour Debray en particulier, la médiologie est un terme pour dire "Hermès", que Serres avait inventé, et qui est un très beau concept » (B. LATOUR et al., « Entretien avec Bruno Latour. Les médias sont-ils un mode d'existence? », *INA Global*, vol. 2, 2 juin 2014, p. 146-157). La prévalence « traduction contre transport » se trouve déjà présent dans un des premiers textes de celui-ci : « Pour désigner cette chose qui n'est ni un acteur parmi d'autres, ni une force qui se tient derrière tous les acteurs et qui serait transportée par certains d'entre eux, mais une connexion qui véhicule, pour ainsi dire, des transformations nous utilisons le terme de *traduction*. (...) Le terme de traduction acquiert un sens technique : une relation qui ne véhicule pas de causalité, mais qui induit la coexistence de deux médiateurs » (B. LATOUR, *Changer de société. Refaire de la sociologie*, op. cit., p. 157).

Or, précise Berman, « la *traduction* est une activité qui a un agent, alors que la *translation* est un mouvement de passage plus anonymes »²³³¹. Il poursuit : « c'est justement parce que l'opération traduisante est conçue, à partir de la Renaissance, comme un acte, et comme un *acte* spécifique, qu'on se met à l'appeler *traduction* »²³³². Là où la translation n'est affaire que de mouvement, la spécificité de la traduction réside dans un acte qui lui est spécifique. Traduire, ce n'est pas transposer ou transporter une langue dans une autre selon sa conception initiale, car ce serait là uniquement étendre l'opération de translation au champ des langues. La traduction n'est pas la translation de quelques objets spécifiques. L'acte particulier qui la caractérise l'empêche d'être réduite au simple passage d'une langue à une autre.

Selon Jullien, cet acte consiste à « ouvrir-produire de l'“entre” entre les langues, de départ et d'arrivée »²³³³. Autrement dit, le traducteur ne se situe pas du côté d'une langue ou d'une autre. Au contraire, « le propre du traducteur est de se maintenir, aussi longtemps qu'il pourra “tenir”, sur la brèche de l'entre-langues »²³³⁴. Ce n'est qu'en se situant *entre* elles que le traducteur est capable de juger l'écart qui les sépare, et partant de laisser passer l'*altérité* de l'autre langue. L'opération de traduction n'a donc lieu que depuis ce hors-lieu qu'est cet *entre*. L'*entre* est donc la condition qui rend possible la traduction. Grâce à l'*entre*, un écart ou une séparation se creuse entre les langues, permettant ainsi aux significations et au sens de circuler entre elles.

Tout d'abord, la traduction fait passer les significations, dans la mesure où elle opère dans le milieu de l'*entre* : elle ne se situe non pas au *centre*, mais dans cet *écart* qui espace tout en reliant ce qui est séparé, et que Derrida désigne comme l'hymen²³³⁵ : traduire, consiste fonctionner comme l'hymen,

²³³¹ A. BERMAN, « De la translation à la traduction », *op. cit.*, p. 31.

²³³² *Id.*

²³³³ F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, *op. cit.*, p. 63.

²³³⁴ *Id.*

²³³⁵ Il est à noter que l'interprétation que propose Derrida de l'hymen sera reprise psychanalytiquement par Wladimir Granoff pour repenser le « bloc-notes magique » (*Wunderblock*) de Freud comme « membrane à écrire disposant de sa propriété intrinsèque d'effacement, d'une structure complexe parce que feuilletée, chaque feuillet prenant en charge ses virtualités ici séparées, décomposées selon ses composants respectifs, qui sont d'une part d'être support pour l'inscription, d'autre part d'être fragile, délicat froissable, déchirable » (W. GRANOFF, *La pensée et le féminin*, Paris, Flammarion, 1976, p. 195). Pour un usage analogique dans le champ de la psychanalyse, on ne peut que penser à Didier Anzieu et son concept de « Moi-peau » dans D. ANZIEU, *Le Moi-peau*, *op. cit.*, que François Dagognet reprendra dans son étude sur la peau dans F. DAGOGNET, *La peau découverte*, *op. cit.*, chap. V « Les orientations thérapeutiques consécutives », p. 143-173.

c'est-à-dire selon l'*entre*²³³⁶. L'hymen ne désigne ni un type d'être, ni ne doit être pensé selon l'être. Au contraire, c'est à partir de l'*entre* que l'hymen trouve son sens, et dans le même temps précise le sens de l'*entre*. Ce faisant, il est, selon lui, « comme écran protecteur, écrin de la virginité, paroi vaginale, voile très fin et invisible, qui, devant l'hystère, se tient *entre* le dedans et le dehors de la femme »²³³⁷. Selon l'étymologie grecque, hymen provient de *humên*, « membrane, peau fine » qui enveloppe certains organes du corps. Simondon caractérise la membrane vivante comme étant polarisée, asymétrique et perméable. Elle est tout d'abord « ce qui sépare une région d'intériorité d'une région d'extériorité »²³³⁸. Plus encore, « c'est elle qui maintient le milieu d'intériorité comme milieu d'intériorité par rapport au milieu d'extériorité »²³³⁹. Autrement dit, elle est la limite qui pose une intériorité et une extériorité, en sorte que « c'est par rapport à cette limite qu'il y a une direction vers le dedans et une direction vers le dehors »²³⁴⁰. Ensuite, elle est asymétrique dans la mesure où elle se repolarise à chaque fonctionnement. En ce sens, elle régénère cette asymétrie dès lors qu'elle fonctionne comme membrane. Enfin, cette polarisation consiste dans le fait de laisser passer tel élément dans le sens centripète ou centrifuge, et à l'inverse de s'opposer au passage de tel autre²³⁴¹. Cette polarisation se caractérise donc par une perméabilité. Mais il convient immédiatement de préciser que cette perméabilité de la membrane implique qu'elle soit sélective²³⁴². Par conséquent, traduire consiste à procéder *comme* une membrane qui sélectionne ce qui doit passer de ce qui ne doit pas passer dans un sens comme dans l'autre. En cela, la membrane est un type de tissu, rejoignant en cela une des étymologies du terme d'hymen²³⁴³, qui se caractérise également par l'opération de

²³³⁶ « Il faut déterminer l'hymen à partir de l'*entre* et non l'inverse » (J. DERRIDA, *La dissémination*, *op. cit.*, p. 272).

²³³⁷ *Ibid.*, p. 262.

²³³⁸ G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 225.

²³³⁹ *Id.*

²³⁴⁰ *Ibid.*, p. 226.

²³⁴¹ *Ibid.*, p. 225.

²³⁴² « On pourrait dire que la substance vivante qui est à l'intérieur de la membrane régénère la membrane, mais que c'est la membrane qui fait que le vivant est à chaque instant vivant, parce que cette membrane est sélective. » (*Id.*).

²³⁴³ Derrida évoque les étymologies possibles du terme pour justifier le fait que « l'hymen est une sorte de tissu » (J. DERRIDA, *La dissémination*, *op. cit.*, p. 263) : « A tort ou à raison, on renvoie souvent l'étymologie de « hymen » à un radical *u* qu'on retrouverait dans le latin *suo*, *suere* (coudre), et dans *uphos* (tissu). *Hymen* serait un lien (*syuman*) (*syuntah*, cousu, *siula*, aiguille ; *schuh*, coudre ; *suo*). On fait la même hypothèse, parfois contestée, pour *hymne*, qui ne serait donc pas seulement l'anagramme fortuit de *hymen*. Les deux mots auraient un rapport avec *uphainô* (tisser, ourdir – la toile de l'araignée – machiner), avec *uphos* (tissu, toile d'araignée, filet, texte d'un

sélectionner²³⁴⁴. Encore une fois, l'hymen n'est pas un tissu, mais fonctionne *comme* un tissu, puisqu'il ne se pense qu'à partir de l'*entre*²³⁴⁵. Or, le tissu résulte de la technique du tissage de « solides souples »²³⁴⁶ qui, par l'enchevêtrement des fils, laisse nécessairement un vide entre ceux-ci. Sous ces conditions, le tissu comme la membrane sont des surfaces qui sélectionnent ce qui passe ou non. La sélection, du latin *selectio* « choix, triage », dérivé de *selectum*, supin de *seligere* « choisir, mettre à part », composé de *se-* qui marque la séparation, et de *legere* « ramasser, cueillir », puis « lire », implique un choix de séparer, c'est-à-dire d'*electio*. Par conséquent, comme l'écrit Yves Citton, « l'acte de lecture (*lectio*) repose avant tout sur un principe de filtrage, de tri et de sélection (*selectio*) » puisqu'elle « *sépare* certains éléments qu'elle retient comme “pertinents” au sein d'une masse confuse de signes dont elle rejette ou ignore la plupart comme non-pertinents »²³⁴⁷. Or, comme il le précise, « une telle *electio* implique le passage à la trappe d'une infinité de caractéristiques,

ouvrage – Longin), et avec *umnos* (trame, puis trame d'un chant, et par extension chant nuptial ou chant de deuil. Littre : ... « d'après Curtius, *umnos* est de même racine que *uphao*, tisser, *uphe*, *uphos*, tissu ; à l'époque reculée où l'écriture était inconnue, la plupart des mots qui servent à indiquer une composition poétique étant empruntés à l'art du tisserand, du constructeur, etc. » (*Ibid.*, p. 262-263).

²³⁴⁴ Il est à noter que par extension, ce qui vaut pour l'hymen et la membrane, vaut également pour la peau, comme nous y invitent les analyses du philosophe François Dagognet ou du psychanalyste Didier Anzieu. Pour le premier, la peau est le lieu d'une « dialectique du “dedans-dehors” » (F. DAGOGNET, *La peau découverte*, *op. cit.*, p. 114), où elle « joue un rôle médiateur, contrôlant les entrées et les sorties, ainsi que celui d'une sentinelle avancée » (*Ibid.*, p. 85), faisant d'elle alors une « interface » (*Ibid.*, p. 17, 66). Pour le second, la peau a « un statut d'intermédiaire, d'entre-deux, de transitionnalité » (D. ANZIEU, *Le Moi-peau*, *op. cit.*, p. 39) qui était la fonction psychique de ce qu'il nomme le Moi-peau. Il précise qu'elle a trois fonctions : .1 « c'est le sac qui contient et retient à l'intérieur » ; 2. « c'est l'interface qui marque la limite avec le dehors et maintient celui-ci à l'extérieur, c'est la barrière qui protège » ; 3. C'est « un lieu et un moyen primaire de communication avec autrui d'établissement de relations signifiantes » (*Ibid.*, p. 61-62).

²³⁴⁵ « Au bord de l'être, le médium de l'hymen ne devient jamais une médiation ou un travail du négatif, il déjoue toutes les ontologies, tous les philosophèmes, les dialectiques de tous les bords. Il les déjoue et, comme milieu et comme tissu, il les enveloppe, les retourne et les inscrits » (J. DERRIDA, *La dissémination*, *op. cit.*, p. 265).

²³⁴⁶ Expression que l'on doit à André Leroi-Gourhan pour caractériser les solides qui ont « pour propriété essentielle une flexibilité permanente qui permet de les assembler par intrication mutuelle ». Plus encore, « ils sont tous empruntés aux solides fibreux d'origine végétale ou animale, à l'exception des fils métalliques » (A. LEROI-GOURHAN, *L'Homme et la Matière*, Paris, Editions Albin Michel, 1943, p. 234). Les solides souples peuvent alors être traités de trois manières distinctes sans que l'une prédomine sur les autres : la couture, la filature et le tissage. C'est alors la matière, rigide ou non, qui détermine alors si elle sera l'objet de la vannerie ou tissage (« c'est l'emploi d'un cadre de tension ou de suspension des fils qui distingue le tissage de la vannerie, indépendamment du mode d'intrication » (*Ibid.*, p. 269). Dans les deux cas, il s'agit de « croiser » ou d'« enchevêtrer » les fils laissant alors un vide entre ces pleins qui, selon sa taille, à quelque chose de passer à travers (si l'on insiste sur le vide) ou au travers (si l'on insiste sur l'obstacle du plein).

²³⁴⁷ Y. CITTON, « Créolecture et politiques membraniques », *Multitudes*, vol. 3, n° 22, 2005, p. 207.

d'indices, d'informations potentiellement disponibles »²³⁴⁸. Par conséquent, la lecture et par extension la traduction altère nécessairement ce qu'elle traduit, au sens où, elle bloque une partie de la signification, et elle la transduit, c'est-à-dire la transforme. Ce constat renoue alors avec l'expression populaire selon laquelle « traduire, c'est trahir », dans la mesure où la traduction ne laisse pas identique la signification. Cependant, il ne convient pas d'en déduire que toute traduction est impossible, car ce serait la confondre avec l'imitation, et partant avec le souci de vérité, entendue comme adéquation entre une référence originale et une copie. Au contraire, parce qu'elle a pour objet la signification et non la vérité, alors la traduction procède comme un *filtre*²³⁴⁹ qui, dans la même opération, peut bloquer, pour capturer ou exclure ce qui passe, ou dévier de ce qu'elle laisse passer²³⁵⁰. La traduction procède ainsi comme une « grille de lecture » qui telle un hymen, une membrane, un tissu ou encore un filtre, se situe *entre* deux langues, *entre* deux significations, bref dans un *entre* qui la rend possible. En ce sens, la traduction est nécessairement une affaire d'interprétation, dans la mesure où par définition, toute *inter*-prétation se situe *entre*. A partir du cours du 5 janvier 1982 que Deleuze consacre à Bergson, Citton précise alors les trois temps de la « valse de l'interprétation »²³⁵¹. Le premier temps est celui de « sélectionner dans le donné (sensoriel) certains seulement de ses aspects, qui se trouvent élus au statut de *pertinents* »²³⁵². Le second temps est celui de la « *division* » qui est un « travail de tâtonnements entre différents circuits possibles, de pressenti »²³⁵³. Le troisième et dernier temps qui nous permet de sortir de ces hésitations n'est autre que le « choix » qui « *intègre* et *précipite* la multiplicité d'hypothèses esquissées lors de la deuxième phase, au sein d'une interprétation à fonction totalisante, qui constituera un *acte* unique, une *invention* faisant surgir

²³⁴⁸ *Id.*

²³⁴⁹ « Filtre » est un emprunt au latin médiéval des alchimistes *filtrum*, adaptation du francique *filtir* « feutre, étoffe obtenue à partir de poil et de laine ». Bien que le feutre ne résulte pas d'une opération de tissage, il conserve la même caractéristique que le tissu, à savoir d'être relativement perméable. C'est en raison de cette propriété matérielle que le feutre filtre.

²³⁵⁰ Sur ce point, nous renvoyons le lecteur aux réflexions d'Yves Citton sur les modèles d'une « ontologie du filtre », à savoir : le modèle du filet à poissons, de la station d'épuration et du frayage. Y. CITTON, « Ontologie du filtre et du frayage », *op. cit.*

²³⁵¹ Y. CITTON, *L'avenir des Humanités. Economies de la connaissance ou cultures de l'interprétation?*, Paris, La Découverte, 2010, p. 56.

²³⁵² *Id.*

²³⁵³ *Ibid.*, p. 57.

quelque chose de nouveau »²³⁵⁴. Par conséquent, l'opération de filtrer, et donc traduction ne va sans celle d'interpréter.

Or cette opération de filtrer, et partant d'interprétation, implique l'intelligence, voire un « *type d'intelligence* »²³⁵⁵. Si à la suite d'Howard Gardner, il est désormais commun de soutenir qu'il y a plusieurs formes d'intelligence ²³⁵⁶ (linguistique, musicale, logico-mathématique, spatiale, kinesthésique, personnelles), celui-ci tend néanmoins signaler que ne peut qualifier d'intelligence que « la capacité à résoudre des problèmes rencontrés, éventuellement en créant un produit efficace, mais aussi à *découvrir ou à créer de nouveaux problèmes* afin d'acquérir de nouvelles connaissances »²³⁵⁷, et que celle-ci doit satisfaire plusieurs signes, dont « l'existence d'*une ou plusieurs* opérations permettant de négocier divers types de données spécifiques »²³⁵⁸. Dans tous les cas, il s'agit d'éviter de tomber dans le piège de réification en croyant qu'elle est « une entité authentiquement mesurable, tangible, et pas seulement un moyen commode de désigner certains phénomènes »²³⁵⁹. En d'autres termes, l'intelligence n'est pas une entité de quelque nature que ce soit. Certes, Catherine Malabou rappelle que « lorsque les philosophes font usage de ce que le mot latin "*intelligentia*" désigne, à savoir la "faculté de comprendre", que le préfixe "*inter*" et le radical "*legere*" ("choisir, cueillir") ou "*ligare*" ("relier") permettent d'interpréter comme capacité d'établir des rapports entre les choses, ils emploient plus volontiers le terme d'"intellect" »²³⁶⁰. Elle précise immédiatement que le terme « intellect » n'est que la traduction du « *noûs* » aristotélicien qui, au XVII^e deviendra

²³⁵⁴ *Ibid.*, p. 58.

²³⁵⁵ *Id.*

²³⁵⁶ « Selon moi, il existe des preuves convaincantes du fait que l'homme possède plusieurs compétences intellectuelles *relativement autonomes*, que j'appellerai par la suite sous forme abrégée, « intelligences humaines ». D'où le titre de cet ouvrage : *Les Formes de l'intelligence*. La nature exacte et l'ampleur de chaque « forme » n'ont pas encore été clairement établies, pas plus que le nombre précis des intelligences n'a été fixé. Mais il me semble de plus en plus difficile de nier qu'il existe au moins plusieurs intelligences, quelles sont relativement indépendantes les unes des autres et qu'individus et cultures peuvent les modeler et les combiner en les adaptant de multiples manières. (...) Ce livre plaide donc la cause de l'existence d'intelligences multiples » (H. GARDNER, *Les Formes de l'intelligence* (1983), J.-P. Murlon et S. Taussig (trad.), Paris, Odile Jacob, 2010, p. 18).

²³⁵⁷ *Ibid.*, p. 68.

²³⁵⁸ *Ibid.*, p. 71.

²³⁵⁹ *Ibid.*, p. 77.

²³⁶⁰ C. MALABOU, *Métamorphose de l'intelligence. Que faire de leur cerveau bleu?*, Paris, Presses Universitaires de France / Humensis, 2017, p. 15.

l'« entendement », devenant ainsi l'équivalent du latin « *intellectus* »²³⁶¹. Ce faisant, l'intelligence est réduite à une faculté, l'intellect plus précisément, et n'est alors propre qu'à l'espèce humaine. C'est au terme d'un parcours retraçant les trois grandes métamorphoses historiques de l'intelligence²³⁶², qu'elle en conclut que « l'intelligence n'a pas d'être et ne peut du même coup appartenir à qui que ce soit »²³⁶³. Même si elle reconnaît, à partir de Piaget et de Dewey, que « l'intelligence constitue définitivement la part métamorphique, stratégique du vivant »²³⁶⁴, il reste qu'« il n'y a pas d'être de l'intelligence », et qu'en ce sens « il y aura toujours quelque chose d'étrange à faire de l'intelligence un attribut du verbe être »²³⁶⁵. De même, Hookway soutient que l'intelligence peut-être humaine, technologique, sociale ou matérielle, car elle n'est pas une propriété de certains êtres²³⁶⁶, et que sous cette condition, elle n'est pas le monopole d'une discipline particulière²³⁶⁷. En ce sens, « le problème de l'intelligence ne peut plus concerner seulement la psychologie, la biologie ou la cybernétique » mais doit désormais être considéré comme « un concept philosophique central »²³⁶⁸

En ce sens, *a contrario* de toute une tradition qui réduisait l'intelligence à l'intellect propre à un type d'être, désormais, elle est dénuée de toute assise ontologique ou à une faculté particulière. Étudier l'intelligence n'implique donc pas d'étudier au préalable les êtres préalablement donnés, mais

²³⁶¹ *Ibid.*, p. 16.

²³⁶² « La première métamorphose correspond à la caractérisation de l'intelligence comme entité mesurable, évaluable par des tests, assimilée au "facteur g" ou au QI » ; « La deuxième métamorphose a lieu au moment du passage du paradigme génétique au paradigme épigénétique dans la biologie du début du XXI^e siècle » ; « La troisième métamorphose est encore à venir, qui correspond à l'âge de l'intelligence devenue définitivement automatique, résultat d'une levée des frontières rigides entre nature et artifice » (*Ibid.*, p. 28-29).

²³⁶³ *Ibid.*, p. 173.

²³⁶⁴ *Ibid.*, p. 174.

²³⁶⁵ *Ibid.*, p. 174-175.

²³⁶⁶ « L'intelligence peut être humaine, technologique, sociale ou matérielle. Il ne s'agit pas d'une propriété fixe, mais plutôt d'une condition ou d'un comportement relatif à l'opération d'une interface particulière » (B. HOOKWAY, *Interface*, *op. cit.*, p. 43; notre traduction).

²³⁶⁷ C'est la raison pour laquelle, comme le souligne Piaget, « les théories psychologiques de l'intelligence viennent s'insérer *entre* les théories biologiques de l'adaptation et les théories de la connaissance en général » (J. PIAGET, *La Psychologie de l'intelligence (1967)*, *op. cit.*, p. 22 ; nous soulignons). Commentant la position de Piaget, Catherine Malabou, écrit : « cet "entre" [de l'intelligence] est un espace paradoxal puisqu'il désigne le lieu de constitution de *l'a priori*. L'intelligence est construction progressive de ce qui apparemment ne se construit pas, à savoir la structure logique du jugement, pourant antérieure à toute expérience » (C. MALABOU, *Métamorphose de l'intelligence. Que faire de leur cerveau bleu?*, *op. cit.*, p. 25)

²³⁶⁸ C. MALABOU, *Métamorphose de l'intelligence. Que faire de leur cerveau bleu?*, *op. cit.*, p. 165-166.

seulement ses opérations de mise en relation d'éléments distincts, comme le souligne Hookway. Bien que Malabou précise que les opérations de l'intelligence proviennent « tout autant de l'initiative de l'organisme dans ses interactions avec son environnement que de dispositions intellectuelles »²³⁶⁹, celles-ci consistent en « mise au jour de rapports, capacité à réduire l'indétermination ou l'incertitude d'une situation, interprétation de signes, résolution pratique de problèmes »²³⁷⁰. Cette définition rejoint son sens étymologique *intelligere* ou *intellegere*, à savoir ce qui « lie » ce qui est séparé et « lit » ce qui est sélectionné, en bloquant ou non certains éléments jugés non pertinents. C'est grâce à cette opération, que l'on accède à l'*intelligible*, c'est-à-dire à l'intelligence de ce qui est en commun. L'intelligible n'est pas, comme le remarque François Jullien un « universel donné d'emblé », mais l'opération de l'intelligence elle-même²³⁷¹ : il n'y a pas d'intelligible avant l'opération de l'intelligence. Parce qu'elle n'est pas une faculté située *en* certains êtres²³⁷², puisqu'elle opère *entre* ce qui doit être traduit, alors elle relie en relisant, c'est-à-dire en sélectionnant, et donc en écartant ce qui doit être bloqué. L'intelligence permet ainsi de rendre intelligible non pas en ramenant à l'identique et en niant l'altérité, mais en reliant ce qui est écarté. Ce n'est qu'à cette condition qu'un « gain en *intellectio* »²³⁷³ est obtenu, c'est-à-dire qu'on accède au « *commun de l'intelligible* »²³⁷⁴.

Ensuite, la traduction fait également circuler le sens lui-même. En effet, il ne s'agit pas seulement de rejouer le problème de la vérité de la traduction en faisant valoir que toute traduction est toujours une trahison par rapport à une quelconque signification originale avec laquelle il conviendrait d'être en adéquation, mais de considérer, au contraire, que « la traduction doit laisser encore entendre quelque chose de ce procès secret allant de l'une à l'autre, entre-deux muet, plutôt que de se présenter

²³⁶⁹ *Ibid.*, p. 175-176.

²³⁷⁰ *Ibid.*, p. 175.

²³⁷¹ « Car ce *commun de l'humain*, en définitive, où le situer ? Ne le supposant pas dans quelque universel donné d'emblée, je le pose dans l'*intelligible*, c'est-à-dire dans l'opération même de la pensée » (F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, *op. cit.*, p. 46).

²³⁷² Nous nous écartons en partie de la définition de l'intelligence selon François Jullien puisqu'il la réserve aux seuls êtres humains. Cependant, nous le rejoignons dans la mesure où elle est ce qui assure l'intelligibilité, c'est-à-dire ce qui passe *entre*, et donc dans les écarts : « l'intelligence, comme faculté de l'humain, n'est pas une faculté arrêtée, quelque "entendement" bloqué dans ses catégories (seraient-ce les fameuses catégories kantienne), mais une capacité qui est ouverte, en procès, en chantier, se décatégorisant et se recatégorisant, et se déployant d'autant plus qu'elle traverse des intelligibilités *écartées* » (*Id.*).

²³⁷³ Y. CITTON, « Créolecture et politiques membraniques », *op. cit.*, p. 208.

²³⁷⁴ F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, *op. cit.*, p. 64.

d'emblée comme platement résultative, "aboutie", comme on dit, et n'étant plus *que d'un côté* »²³⁷⁵. En d'autres termes, en s'installant *entre* les langues, le traducteur fait travailler cet écart qui assure alors la circulation pas seulement des significations, mais également le sens lui-même. L'objet de la traduction n'est donc pas essentiellement la signification, mais bien le sens en tant qu'il réside entre elles. Ceci alors remet en cause tout projet d'une traduction ayant pour finalité de découvrir et d'identifier derrière chaque langue une langue première, ancestrale, modèle d'une langue pure. Heinz Wisman situe ainsi le traducteur, « dans cette position d'intermédiaire, de passeur, il ne s'agit pas tellement des contenus qui sont transportés d'un côté de la frontière vers l'autre comme des marchandises qu'on échange », mais que « la chose intéressante, c'est que le milieu compris comme ce qu'il y a "entre" est le milieu de la réflexivité, pas de l'identification »²³⁷⁶. Sous ces conditions, la traduction, ou selon la formule d'Emily Apter, la « zone de traduction »²³⁷⁷, implique des enjeux culturels et politiques, loin d'une harmonisation consensuelle et molle, ou d'une domination nationaliste identitaire ou internationaliste à la manière du *globish*. Barbara Cassin ne dira rien d'autre en soutenant l'*entre* de la traduction, qui, selon elle, « interdira toujours l'enchaînement logos, barbare, esclave, subalterne, qui fait douter que celui qui se noie soit un homme et condamner les capitaines qui viennent au secours des canots en détresse contre l'avis de leur armateur »²³⁷⁸. Yves Citton fera un pas de plus en suggérant une « politique membranique » comme « une *intellectio* basée sur des mécanismes de *selectio* dont le modèle serait la membrane »²³⁷⁹.

²³⁷⁵ *Id.*

²³⁷⁶ H. WISMANN, *Penser entre les langues*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 39.

²³⁷⁷ Par « zone de traduction » (*translation zone*), Emily Apter entend « imaginer une vaste topographie intellectuelle qui n'est ni la propriété d'une seule nation, ni une condition amorphe associée au postnationalisme, mais plutôt une zone d'engagement critique qui relie le "l" et le "n" de transLation et de transNation. La racine commune "trans" opère comme un port de connexion du transnationalisme traductionnel (un terme que j'utilise pour mettre l'accent sur la traduction parmi les petites nations ou les communautés linguistiques minoritaires), ainsi que le point de débarquement vers une césure culturelle - une trans--ation (*a trans--ation*) - où l'échec de la transmission est marqué. (...) La zone, dans mon ascription, a désigné des sites qui sont "en-traduction" ("*in-translation*") , c'est-à-dire qui n'appartiennent à aucune langue unique, discrète ou à aucun moyen de communication unique » (E. APTER, *The Translation Zone. A New Comparative Literature*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 5-6; notre traduction).

²³⁷⁸ B. CASSIN, *Eloge de la traduction. Compliquer l'universel*, Paris, Fayard, 2016, p. 231. On trouvera des propos similaires, voire identiques dans B. CASSIN, « Entre », dans J. Birnbaum (éd.), *Repousser les frontières?*, Paris, Gallimard, 2014, p. 13-34.

²³⁷⁹ Y. CITTON, « Créolecture et politiques membraniques », *op. cit.*, p. 208.

Cela signifie également, que la traduction qu’opère l’*entre* ne consiste pas non plus à viser une méta- ou troisième langue qui dépasserait les différences de chacune en les unifiant. Si la traduction s’opère dans l’*écart* entre les langues, alors il ne s’agit pas de passer, ou plutôt de sauter vers un au-delà des langues, au sens d’une arrière-langue à la manière d’un arrière-monde. Il n’y a que ces langues singulières et plurielles, et rien d’autre, au sens où elles sont autres les unes pour les autres, sans qu’il soit nécessaire de se référer à une langue absolument autre. Comme le dit Lacan, « il n’y a pas de métalangage qui puisse être parlé », car « il n’y a pas d’Autre de l’Autre »²³⁸⁰. Ou si on conserve l’idée même de métalangue, celle-ci n’est alors comprise, si l’on suit Lacan, que comme la traduction elle-même²³⁸¹. La traduction est la métalangue dans la mesure où elle est l’acte qui entretient la singularité et la pluralité des langues, sans les réduire à une langue supérieure. Admettre qu’il y a de la traduction, revient alors à admettre également, qu’il n’y a que *des* langues, et non *la* langue²³⁸². Toute langue est nécessairement en rapport avec d’autres langues, de sorte qu’on peut suivre Derrida lorsqu’il écrit pour définir la déconstruction : « *plus d’une langue* »²³⁸³, ou selon la formule de Barbara Cassin, aux accents nancyens, « toutes les langues sont des langues “entre autres” ». La traduction requiert ce « *plus d’une langue* » comme sa condition de possibilité, mettant à mal toute idée de langue une et absolue. La traduction est alors sans fin, au sens où elle entretient la singulière altérité de chaque langue. La traduction ne se clôt donc pas par une mise en conformité de la langue traduisant avec la langue à traduire originale, mais n’a de sens et ne se poursuit que relativement à ce que Cassin appelle,

²³⁸⁰ J. LACAN, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien », dans *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 813. Ailleurs, il écrira également : « il n’y a pas de métalangage (affirmation faite pour situer tout le logico-positivisme), que nul langage ne saurait dire le vrai sur le vrai, puisque la vérité se fonde de ce qu’elle parle, et qu’elle n’a pas d’autre moyen pour ce faire. » (J. LACAN, « La science et la vérité », dans *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 867-868).

²³⁸¹ Se demandant ce que Julia Kristeva entend par « métalangue », Lacan répond dans la séance du 11 mai 1977 de son séminaire *L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourre* de la manière suivante : « qu’est-ce que ça veut dire “la métalangue”, si ce n’est pas la traduction ? On ne peut parler d’une langue que dans une autre langue – me semble-t-il ! – si tant est que ce que j’ai dit autrefois, à savoir : “il n’y a pas de métalangage”. Il y a un embryon de métalangage, mais on dérape toujours pour une simple raison, c’est que je ne connais de langage qu’une série de langues incarnées. » (J. LACAN, « L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourre », 1977 1976 (en ligne : https://www.valas.fr/IMG/pdf/S24_L_INSU---.pdf)).

²³⁸² « Parler *une* langue, donc, et non parler *la* langue. » B. CASSIN, *Eloge de la traduction. Compliquer l’universel*, *op. cit.*, p. 40.

²³⁸³ « Si j’avais à risquer, Dieu m’en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d’ordre, je dirais sans phrase : *plus d’une langue*. » (J. DERRIDA, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 38).

à la suite de Derrida, les « intraduisibles »²³⁸⁴, expression qui désigne selon elle les « symptômes, sémantiques et/ou syntaxiques, de la différence des langues, non pas ce qu'on ne traduit pas, mais ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire »²³⁸⁵. Sous ces conditions, loin de tout « l'Intraduisible majuscule, qu'il faudrait respecter, voire sacraliser comme le fonds sans fonds de la traduction », et qui désignerait alors un absolu intraduisible, au contraire les intraduisibles, en minuscule, sont ce qui ne cesse d'être traduit en raison de la nature différenciée des langues. Par conséquent, au lieu de nier les différences constitutives et constituantes entre les langues, ce sont ces mêmes différences qui donnent un sens à la traduction, au sens où elles sont ce qui est à « retraduire encore-encore »²³⁸⁶. Ainsi, *entre* traduit en faisant écartier les langues pour laisser passer le sens *entre* elles. Sans les transférer les unes vers les autres ou vers une troisième langue, la traduction entretient une altérité

²³⁸⁴ C'est à Jacques Derrida qu'elle emprunte l'expression d'« intraduisible » que ce dernier forge dans *Des tours de Babel* paru dans *Psyché* en commentant notamment le texte de Walter Benjamin *La tâche du traducteur* (W. BENJAMIN, « La tâche du traducteur (1923) », C. Cohen Skalli (trad.), dans *Expérience et pauvreté, suivi de Le conteur et La tâche du traducteur*, Paris, Payot & Rivages, 2011, p. 107-137). Il commence tout d'abord par distinguer le « traductible » du « traduisible ». Or, « la traductibilité pure et simple est celle du texte sacré dans lequel le sens et la littéralité ne se discernent plus pour former le corps d'un événement unique, irremplaçable, intransférable, "matériellement la vérité" ». La traductibilité est alors un « appel à la traduction ». Or, dans le cas du texte sacré, « en raison de cette indistinction du sens et de la littéralité, le traductible pur peut s'annoncer, se donner, se présenter, se laisser traduire *comme intraduisible* ». Par conséquent, « depuis cette limite, à la fois intérieure et extérieure, le traducteur en vient à recevoir tous les signes de l'éloignement (*Entfernung*) qui le guident en sa démarche infinie, au bord de l'abîme, de la folie et du silence » (J. DERRIDA, « Des tours de Babel (1985) », dans *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 234). Par conséquent, de la traductibilité de la langue, et plus encore de la langue sacrée, ne s'ensuit pas sa traduisibilité, comprise comme le fait d'être traduite. Ainsi, la langue est à la fois traductible et intraduisible, en sorte que la traduction est à la fois possible (traductibilité) et impossible (intraduisible). Cette idée a déjà été esquissée par Walter Benjamin, qui libère la traduction d'une conformité à l'original, en la distinguant de la communication. Au contraire, l'original, selon Benjamin, oriente la traduction sans être traduisible lui-même : « L'original ne l'atteint pas pleinement, mais c'est en lui que se trouve ce qui dans une traduction dépasse la communication. Ce noyau essentiel peut être déterminé plus précisément comme ce qui dans la traduction elle-même n'est pas à nouveau traduisible. On peut en effet en retirer autant de communication que possible et traduire cela, reste pourtant intact ce vers quoi s'oriente le travail du vrai traducteur. » (W. BENJAMIN, « La tâche du traducteur (1923) », *op. cit.*, p. 122). Il s'ensuit que « la traduction transpose donc l'original dans une sphère de la langue, en ceci au moins plus définitive – ironiquement – que l'original ne peut plus en être déplacé par une quelconque transposition, mais au contraire ne peut qu'y être toujours élevé à nouveau et à chaque fois en relation avec d'autres parties de lui-même. » (*Ibid.*, p. 123). L'original n'existe donc pas en soi, mais est dépendant de la traduction elle-même. Sur la traduction dans l'œuvre de Walter Benjamin, on se reportera vers A. RICHTER, « La non-reconnaissance de la dette : Walter Benjamin et la traduction », *A contrario*, n° 24, janvier 2017, p. 21-34.

²³⁸⁵ B. CASSIN, *Eloge de la traduction. Compliquer l'universel*, *op. cit.*, p. 54. Egalement : « ces troubles, ces confusions, ces auras de sens, qui rendent les traductions difficiles et que j'appelle des "intraduisibles" (non pas ce qu'on ne traduit pas, mais ce qu'on ne cesse pas de – ne pas – traduire), sont les empreintes digitales des langues. » (*Ibid.*, p. 24).

²³⁸⁶ B. CASSIN, *Eloge de la traduction. Compliquer l'universel*, *op. cit.*, p. 64.

irréductible, non pas comprise comme opacité absolue, mais comme intraduisible par la différence constitutive des langues. La traduction fait donc sens au sens où elle assure la circulation du sens *entre* les langues, mais également en transférant le non-sens vers la signification et inversement. *Entre* translate donc dans le double sens de transférer et de traduire.

3.4. Entre comme opérateur de médiation

Suite à l'exposition de ces trois opérations caractéristiques, nous déduisons avec François Jullien que « l'*entre* n'est plus réduit au statut d'*intermédiaire* entre le plus et le moins, mais se déploie comme l'*à travers* »²³⁸⁷. Autrement dit, là où l'idée d'*intermédiaire* insiste sur l'idée de neutralité, l'*à travers* au contraire met en avant le caractère performatif, au sens où ce qui passe *entre* est modifié, c'est-à-dire altéré par ce même *entre*. L'opérativité constitutive de *entre* ne lui assure pas le statut d'*intermédiaire*. Au contraire, selon la définition qu'en propose Bruno Latour, nous dirons qu'*entre* fait office de médiateur : alors que « l'*intermédiaire*, c'est celui qui transporte sans médiation, (...) le *médiateur*, c'est celui qui interrompt, modifie, complique, détourne, transforme et fait émerger des choses différentes »²³⁸⁸. Il poursuit en ajoutant qu'« on a beau expliquer dix fois que [la médiation] n'est pas simplement *entre* deux, mais que c'est l'élément médiateur qui *fait* les deux éléments d'avant et d'après, personne ne veut le comprendre, jamais »²³⁸⁹. Les opérations de *entre* font de celui-ci non pas un simple intermédiaire, mais bien un *médiateur*²³⁹⁰ au sens latourien du terme. Ce terme de

²³⁸⁷ F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, op. cit., p. 54.

²³⁸⁸ B. LATOUR *et al.*, « Entretien avec Bruno Latour. Les médias sont-ils un mode d'existence? », op. cit. Cependant, comme il le reconnaît lui-même, « même si on fait la distinction entre "intermédiaire" et "médiateur", on tombe toujours sur le même genre de malentendu. On perçoit la médiation comme ce qui est *entre* deux éléments » (*Id.*), au sens où *entre* n'est qu'un simple intermédiaire.

²³⁸⁹ B. LATOUR *et al.*, « Entretien avec Bruno Latour. Les médias sont-ils un mode d'existence? », op. cit. Quelques années plus tôt, il écrivait de même : « Un *intermédiaire* désigne dans mon vocabulaire, ce qui véhicule du sens ou de la force sans transformation : définir ses entrées, ses *inputs* suffit à définir ses sorties, ses *outputs*. (...) Les médiateurs transforment, traduisent, distordent, et modifient le sens ou les éléments qu'ils sont censées transporter » (B. LATOUR, *Changer de société. Refaire de la sociologie*, op. cit., p. 58).

²³⁹⁰ Bruno Latour forge déjà cette distinction dans son essai *Nous n'avons jamais été modernes* pour penser ce qu'il nomme les hybrides, et qu'il définit explicitement après Michel Serres, « j'appelle de tels hybrides quasi-objets parce qu'ils n'occupent ni la position d'objets prévue pour eux par la Constitution, ni celles de sujets, et qu'il est impossible de les coincer tous dans la position médiane qui en ferait un simple mélange de chose naturelle et de symbole social » (B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, op. cit., p. 73). Dans cet « Empire du milieu », selon son expression (*Ibid.*, p. 70), entre le pôle pur de la nature et celui de la société, « le feuilletage des intermédiaires est remplacé par des chaînes de médiateurs » (*Ibid.*, p. 106).

« médiateur » fait explicitement référence aux travaux d'Antoine Hennion²³⁹¹, que ce dernier justifie par trois raisons. Premièrement, « il opère une promotion théorique de l'intermédiaire, en lui ôtant l'«inter-» qui en fait un être second par rapport aux réalités entre lesquelles il se place ; en lui collant le suffixe «-tion» de l'action, il insiste sur le caractère premier de ce qui fait apparaître sur ce qui apparaît »²³⁹². Toutefois, alors que « l'intermédiaire est entre deux mondes pour les mettre en rapport »²³⁹³, venant après ce qu'il relie en sorte qu'ils n'ont pas besoin de lui pour exister, la médiation définit quant à elle les termes de la relation et ses modalités, en sorte qu'il n'y a pas de monde autonome, mais seulement une autre médiation. Deuxièmement, « le mot désigne une opération, non des opérateurs », c'est-à-dire un type d'être donné, en sorte qu'« il n'oblige pas à faire une séparation de principes entre instruments » et qu'il « permet de circuler sans solution de continuité des humains aux choses »²³⁹⁴. Enfin, troisièmement, la médiation désigne « à la fois comme méthode et comme problème la zone médiane où œuvrent les intermédiaires de l'art »²³⁹⁵, sans qu'il soit nécessaire d'effectuer une analyse en termes de phénomènes « internes » (point de vue du sujet) ou « externes » (point de vue de l'objet) de la musique. Par conséquent, le terme entre ne doit donc pas être considéré comme un intermédiaire, mais bien comme un médiateur, au sens de ce qui fait office de médiation.

Or, le terme « médiateur » est un emprunt au latin *mediator* qui est d'abord apparu dans un usage spécialisé en théologie chrétienne, où Jésus Christ est désigné comme médiateur entre Dieu et l'homme. Ainsi, nous lisons dans la *Première Epître à Timothée* que « Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même qui s'est livré en rançon pour

²³⁹¹ Bien qu'il se réfère à la thèse de doctorat de celui-ci intitulée *La Médiation musicale* soutenue en 1991, qui sera ultérieurement publiée dans A. HENNION, *La passion musicale. Une sociologie de la médiation [1993]*, op. cit., la théorie de la « médiation » de Latour s'inscrit d'abord dans la lignée des travaux de Michel Serres qu'il cite dans ce même ouvrage, et notamment à la notion de « traduction » de ce dernier, déjà évoquée plus haut : « Hybrides nous-mêmes, installés de guingois à l'intérieur des institutions scientifiques, mi-ingénieurs, mi-philosophes, tiers-instruits sans le chercher, nous avons fait le choix de décrire les imbroglios où qu'ils nous mènent. Notre navette, c'est la notion de traduction ou de réseau. Plus souple que la notion de système, plus historique que celle de structure, plus empirique que celle de complexité, le réseau est le fil d'Ariane de ces histoires mélangées » (B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, op. cit., p. 10).

²³⁹² A. HENNION, *La passion musicale. Une sociologie de la médiation [1993]*, op. cit., p. 31.

²³⁹³ *Id.*

²³⁹⁴ *Ibid.*, p. 32.

²³⁹⁵ *Ibid.*, p. 33.

tous »²³⁹⁶. Pascal développera la fonction et le statut de médiateur attribué à Jésus-Christ : « Dieu par Jésus Christ. Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. Sans ce médiateur est ôtée toute communication avec Dieu, par Jésus-Christ nous connaissons Dieu »²³⁹⁷. Jésus-Christ est médiateur dans la mesure où il est la condition nécessaire et suffisante pour connaître Dieu. Mais Jésus-Christ n'est pas uniquement médiateur dans l'ordre de la connaissance : il l'est également dans l'ordre de la morale, et donc du Salut, puisque « par Jésus-Christ et en Jésus-Christ on prouve Dieu et on enseigne la morale et la doctrine »²³⁹⁸. Par conséquent, selon Pascal, « la connaissance de Jésus-Christ fait le milieu parce que nous y trouvons, et Dieu, et notre misère »²³⁹⁹. Certes, l'homme est *entre* le néant et l'infini, c'est-à-dire au milieu²⁴⁰⁰, mais il ne saurait avoir pour autant le statut de médiateur, seul réservé au Christ, selon Pascal.

Par la suite, le terme en est venu à désigner toute personne qui s'entremet pour effectuer un accord, ou le plectre nécessaire pour jouer de certains instruments à cordes, comme la guitare. Or *mediator* est issu du *mediatio*, nom correspondant au verbe *mediare* « être au milieu », de *medius* « au milieu, au centre », qui lui-même a donné *medium* « milieu, centre ». En cela le *mediator* fait office de *medium* de part sa position d'être au milieu. Ainsi, il s'agit de considérer *entre* comme un type d'opération de la médiation. En ce sens, certes comme il a été dit précédemment, *entre* est une préposition qui, par définition, prépose. Mais elle a ceci de singulier que par rapport aux autres prépositions analysées, elle opère des médiations. Autrement dit, préposer et médier ne sauraient être synonymes, mais le « propre » de *entre* est d'être une préposition qui fait fonction d'opérateur de médiation. Par

²³⁹⁶ *La Bible de Jérusalem*, Ecole biblique de Jérusalem (trad.), Nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Cerf, 1998, v. 1 Timothée 2.5, p. 1986. Si la figure du médiateur est présente dans la théologie biblique, et incarnée notamment par les prophètes Abraham (*Ibid.*, v. La Genèse 18) ou encore Moïse (*Ibid.*, v. L'Exode 32), seul Jésus Christ est considéré comme étant le véritable médiateur, car à la fois médiateur de la création (*Ibid.*, v. Epître aux Hébreux 1) et du salut (*Ibid.*, v. Epître aux Hébreux 8-9).

²³⁹⁷ PASCAL, *Pensées*, P. Sellier (éd.), Paris, Le Livre de Poche, 2000, fr. 221, p.155.

²³⁹⁸ *Id.*, fr. 221, p. 155.

²³⁹⁹ *Id.* fr. 225, p. 157. Sur le statut de Jésus-Christ dans la pensée et les *Pensées* de Pascal, on se reportera vers P. SELLIER, « Jésus-Christ chez Pascal », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 66, n° 4, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p. 505-521.

²⁴⁰⁰ Nous ne pouvons pas ne pas rappeler sa célèbre définition de l'homme : « Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout » (PASCAL, *Pensées*, *op. cit.*, fr. 230, p.163-164). Citation qui n'est pas sans rappeler celle précédemment écrite par Descartes dans sa *Quatrième Méditation*, où il écrit : « je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c'est-à-dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non-être » (R. DESCARTES, « Méditations Métaphysiques », dans C. Adam et P. Tannery (éd.), *Oeuvres - Méditations et Principes - t. IX*, Paris, Léopold Cerf, 1904, p. 43).

conséquent, et sous ces conditions, puisque *entre* médie, alors il appartient au double champ théorique d'une philosophie dite prépositionnelle et celui du champ d'étude (*field of study*) ou d'investigation (*field of inquiry*), c'est-à-dire d'approche (*approach*)²⁴⁰¹ sur les *media*.

Cette dernière est apparemment difficilement circonscriptible, car elle oscille *entre*²⁴⁰² une « écologie des médias » ou « écologie médiatique »²⁴⁰³ incarnée à la fois par l'approche américaine illustrée par les travaux de Marshall McLuhan jusqu'à ceux de Neil Postman, et plus récemment de Matthew Fuller²⁴⁰⁴, ainsi que par l'approche médiologique fondée par Régis Debray²⁴⁰⁵, et une « archéologie

²⁴⁰¹ Nous suivons en cela les recommandations de Lance Strate (L. STRATE, *Media Ecology: An Approach to Understanding the Human Condition*, New edition, New York, Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 2017, p. 9-12) qui lui-même suit celles de Neil Postman N. POSTMAN, « The Reformed English Curriculum », dans A. C. Eurich (éd.), *High School 1980 / The Shape of the Future in American Secondary Education*, New York / Toronto / London / Tel Aviv, Pitman Publishing Corporation, 1970, p. 163-164) qui distinguait « champ d'investigation » (*field of inquiry*) et « matière (scolaire) » (*subject* ou *school subject*). Commentant cette distinction, Strate interprète « matière » au sens de « discipline » (*discipline*), c'est-à-dire un domaine établi autour d'un « corps de connaissances » (*body of knowledge*), là où le « champ » est plutôt compris comme « interdisciplinaire » (*interdisciplinary*) ou « multidisciplinaire » (*multidisciplinary*) dans la mesure où il requiert nécessairement plusieurs disciplines, et non pas l'absence de toute discipline. En outre, le « champ » est une « métaphore » (*metaphor*) qui peut être spatiale, agricole, culturelle, etc.

²⁴⁰² Nous nous référons essentiellement à l'analyse que propose Thierry Bardini vers laquelle nous renvoyons le lecteur dans T. BARDINI, « Entre archéologie et écologie », *op. cit.*

²⁴⁰³ Comme le remarque Lance Strate, la question n'est pas tant « qu'est-ce que l'écologie médiatique ? », mais plutôt « quelle est la définition de l'écologie médiatique ? », voire « quelles sont les différentes définitions de l'écologie médiatique qui ont été avancées à différentes époques, par différents individus ? » (L. STRATE, *Media Ecology*, *op. cit.*, p. 5). A cet égard, selon Strate, la première occurrence de l'expression « écologie médiatique » (*media ecology*) est proposée par Neil Postman en novembre 1968 au congrès annuel du National Council of Teachers of English à Milwaukee N. POSTMAN, « The Reformed English Curriculum », *op. cit.*) et qu'il définit comme « l'étude des media comme environnements » (*the study of media as environments*) (*Ibid.*, p. 161). Plus précisément, « l'écologie médiatique examine la façon dont les médias de la communication affectent la perception, la compréhension, les sentiments et les valeurs humaines, et comment notre interaction avec les médias facilite ou entrave nos chances de survie. Le mot écologie implique l'étude des environnements : leur structure, leur contenu et leur impact sur les personnes » (*Id.*). Pour une présentation historique et critique, lire P.-Y. BADILLO (éd.), *Écologie des médias*, Bruxelles, Bruylant Edition, 2008.

²⁴⁰⁴ M. FULLER, *Media Ecologies: Materialist Energies in Art and Technoculture*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The MIT Press, 2005. A cet égard, sans qu'il veuille s'engager dans « une éventuelle herméneutique du terme » (*a possible hermeneutics of the terme*) (*Ibid.*, p. 3), il signalera cependant que la première occurrence (*Ibid.*, n. 3, p. 179) de cette expression se trouve dans un article de Raymond Arlo intitulé « Media Ecology » daté de 1971 publié dans la revue *Radical Software*. R. ARLO, « Media Ecology », *Radical Software*, 1, n° 3, 1971, p. 19.

²⁴⁰⁵ Régis Debray définit ainsi la médiologie comme « l'étude des médiations par lesquelles "une idée devient force matérielle", médiations dont nos "médias" ne sont qu'un prolongement particulier, tardif et envahissant. (...) Dans *médiologie*, *médio* désigne en première approximation *l'ensemble*, techniquement et socialement

médiatique »²⁴⁰⁶ qui, inspirée par les travaux de Michel Foucault²⁴⁰⁷, mais aussi par ceux de Walter Benjamin²⁴⁰⁸, a été incarnée notamment d’abord par Friedrich Kittler²⁴⁰⁹, mais aussi et surtout par Jussi Parikka et Erkki Huhtamo²⁴¹⁰.

Reste que, quelques soient leurs approches, celles-ci partagent un certain nombre de points qui justifient l’idée que *entre* relève également du champ de ce que nous nommerons la « médialité ». Par médialité, nous entendons le champ qui étudie les opérations de médiations. Ce terme est justifié par plusieurs raisons. Tout d’abord, il est le terme employé en français pour lire et interpréter le terme aristotélicien *metaxu* : celui-ci est alors vu comme le concept qui est à l’origine d’une pensée de la

déterminé, *des moyens de transmission et de circulation symboliques* » R. DEBRAY, *Cours de médiologie générale*, *op. cit.*, p. 14-15. Il développera et formalisera davantage la définition de la médiologie dans R. DEBRAY, *Introduction à la médiologie*, *op. cit.*. Pour une application de l’approche médiologique, on se reportera à la revue *Médium* fondée et dirigée également par Régis Debray de 1996 à 2019.

²⁴⁰⁶ Nous retiendrons quant à elle, la définition longue et suivante qu’en propose Jussi Parikka : « L’archéologie des média s’y présente comme une manière de réfléchir aux nouvelles cultures médiatiques en mettant à profit les intuitions tirées des nouveaux média du passé, souvent en mettant l’accent sur les dispositifs, les pratiques et les inventions oubliées, bizarres, improbables ou surprenantes. En outre, (...) elle est aussi une manière à la fois théorique et artistique d’étudier les régimes de mémoire et de pratiques créatives dans la culture des média. L’archéologie des média considère les cultures médiatiques comme sédimentées en différentes couches, selon des plis du temps et de la matérialité au sein desquels le passé peut soudain être redécouvert d’une façon nouvelle, alors même que les nouvelles technologies deviennent obsolètes à un rythme de plus en plus rapide » (J. PARIKKA, *Qu’est-ce que l’archéologie des média ?*, *op. cit.*, p. 33-34). Pour une mise en perspective de cette approche, on se reportera vers Y. CITTON, « Les Lumières de l’archéologie des media », *op. cit.*. Pour une application aux problématiques actuelles, on se tournera vers Y. CITTON et E. DOUDET (éd.), *Écologies de l’attention et archéologie des media*, 1 édition, Grenoble, UGA Éditions, 2019. A lire également le « Manifeste médiarchéologiste » qui « a pris concrescence au château de Cerisy-la-Salle, du 30 mai au 5 juin 2016, à partir d’une performance d’Emmanuel Guez, reprise, éditée, amendée, augmentée par des échanges multiples », signé par 13 auteurs, et accessible notamment aux liens suivants : <https://medium.com/@Mediarchaeologist/manifeste-m%C3%A9diarch%C3%A9ologiste-38ecf17887b1> ou <https://pamal.org/manifeste-mediarcheologiste/>

²⁴⁰⁷ L’ « enquête archéologique » était déjà présente dans M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines [1966]*, *op. cit.* mais ne sera pleinement examinée que dans M. FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, *op. cit.*

²⁴⁰⁸ W. BENJAMIN, *L’oeuvre d’art à l’époque de sa reproductibilité technique. (Version de 1939)*, R. Rochlitz (trad.), Gallimard, Paris, 2000 ; W. BENJAMIN, « Petite histoire de la photographie », A. Gunthert (trad.), *Études photographiques*, n° 1, 1^{er} novembre 1996 (en ligne : <http://journals.openedition.org/etudesphotographiques/99>).

²⁴⁰⁹ F. KITTLER, *Gramophone, Film, Typewriter [1986]*, F. Vargoz (trad.), Dijon, Les presses du réel, 2018.

²⁴¹⁰ E. HUHTAMO, « From Kaleidoscomaniac to Cybernerd : Notes toward an Archaeology of the Media », *Leonardo*, vol. 30, n° 3, The MIT Press, 1997, p. 221-224 ; E. HUHTAMO et J. PARIKKA, *Media Archaeology. Approaches, Applications, and Applications*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 2011.

médialité²⁴¹¹. Ensuite, l'approche outre-Rhin conçoit également cette approche en termes de médialité (*Medialität*, traduit en anglais par *mediality*), comme l'illustrent les travaux de Sybille Krämer²⁴¹² ou de Dieter Mersch²⁴¹³. En outre, la notion d'*intermédialité*²⁴¹⁴ conçue à partir de 1997 dans le Centre de Recherche sur l'Intermédialité (CRI) devenu en 2010 le Centre de Recherches Intermédiales sur les arts, les lettres et les techniques (CRIalt) de Montréal, et développée dans la revue *Intermédialités* fondée par Eric Méchoulan en 2003, utilise également la notion de « médialité »²⁴¹⁵.

²⁴¹¹ Sur ce point J. CLAM, *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2006, chap. III « Figures élémentaires de la médialité », p. 239-318 ; E. ALLOA, « Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote », *op. cit.*

²⁴¹² S. KRÄMER, *Medium, Messenger, Transmission. An Approach to Media Philosophy*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2015. Rappelons que l'ouvrage allemand original daté de 2008 s'intitulait *Medium, Bote, Übertragung: Kleine Metaphysik der Medialität*.

²⁴¹³ D. MERSCH, *Théorie des médias*, *op. cit.*

²⁴¹⁴ Bien que, comme le reconnaît Eric Méchoulan, nous ne sommes pas nécessairement tous d'accord sur ce qu'est au juste "l'intermédialité" » » (E. MECHOULAN, « Intermédialité, ou comment penser les transmissions », *Acta Fabula*, Acta Fabula / Équipe de recherche Fabula, 5 mars 2017 (en ligne : <https://www.fabula.org:443/colloques/document4278.php>), il en propose néanmoins la définition suivante : « Le concept d'intermédialité opère alors à trois niveaux différents d'analyse. Il peut désigner, d'abord, les relations entre divers médias (voire entre diverses pratiques artistiques associées à des médias délimités) : l'intermédialité vient ainsi après les médias. Ensuite, ce creuset de différents médias d'où émerge et s'institutionnalise peu à peu un médium bien circonscrit : l'intermédialité apparaît, dans ce cas-ci, avant les médias. Enfin, le milieu en général dans lequel les médias prennent forme et sens : l'intermédialité est alors immédiatement présente à toute pratique d'un médium. L'intermédialité sera donc analysée en fonction de ce que sont des "milieux" et des "médiations", mais aussi des "effets d'immédiateté", des "fabrications de présence" ou des "modes de résistance" » (É. MECHOULAN, « Intermédialités », *op. cit.* ; définition que l'on trouve également dans la présentation de la revue *Intermédialités* <http://cri.histart.umontreal.ca/cr/fr/intermedialites/>). On peut en outre trouver une première définition dans les travaux du théoricien du cinéma André Gaudreault qui écrit : « L'intermédialité est ce concept qui permet de désigner le procès de transfèrement et de migration de formes et de contenus, entre les médias, qui est à l'œuvre, de façon subreptice, depuis plusieurs décennies déjà mais dont on peut remarquer, à la suite de la prolifération relativement récente des médias, qu'il est aujourd'hui devenu une norme à laquelle toute proposition médiatisée est susceptible de devoir une partie de sa configuration » (A. GAUDREULT, « Pour une approche narratologique intermédiaire », *Recherches en Communication*, vol. 11, 1^{er} mars 1999, p. 137).

²⁴¹⁵ Sur l'histoire de cette notion : É. MECHOULAN, « Intermédialités », *op. cit.* ; E. MECHOULAN, « Intermédialité, ou comment penser les transmissions », *op. cit.* ; H. OOSTERLING, « Sens(a)ble Intermediality and Interesse : Towards an Ontology of the In-Between », *Intermedialités : histoire et théorie des arts, des lettres et des techniques / Intermediality : History and Theory of the Arts, Literature and Technologies*, n° 1, 2003, p. 29-46 ; J. E. MÜLLER, « L'intermédialité, une nouvelle approche interdisciplinaire : perspectives théoriques et pratiques à l'exemple de la vision de la télévision », *Cinemas*, vol. 10, n° 2-3, 2000, p. 105-134 ; J. E. MÜLLER, « Vers l'intermédialité. Histoires, positions et options d'un axe de pertinence », *Médiamorphoses*, n° 16, 2006, p. 99-110.

3.4.1. Médiation et media

Le premier point commun que ces différentes approches possèdent est de considérer que la médiation est première. Ainsi selon Sarah Kember et Joanna Zylińska, la médiation est « *une notion clé (a key trope) pour comprendre et articuler notre être dans (being in), notre devenir avec (becoming with), le monde technologique, notre émergence et nos façons d'intra-agir (ways of intra-acting) avec lui, ainsi que les actes et processus de stabilisation temporaire du monde en media, agents, relations et réseaux* »²⁴¹⁶. La notion de *médiation* ne saurait alors se confondre avec celle de *media*²⁴¹⁷. Alors que la médiation est « un processus complexe et hybride, qui est simultanément économique, social, culturel, psychologique et technique »²⁴¹⁸, les *media* n'en sont que la forme stabilisée. Faisant leur la terminologie bergsonienne, les *media* sont alors les objets spatiaux statiques qui ne sauraient se substituer au devenir temporel et dynamique de la médiation²⁴¹⁹. Par conséquent, non seulement la médiation est première par rapport aux *media*, mais en outre, ceux-ci ne sauraient être sans celle-ci : ils sont « une série de processus de médiation » (*a series of processes of mediation*)²⁴²⁰. Ce n'est qu'à cette condition que, selon elles, on peut rendre compte de « la vitalité des *media* » (*vitality of*

²⁴¹⁶ S. KEMBER et J. ZYLINSKA, *Life after New Media – Mediation as a Vital Process*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, MIT Press, 2012, p. xv ; notre traduction.

²⁴¹⁷ Bien que ces auteures ne proposent pas de définition du terme « *media* », elles actent cependant du champ d'études *sur* les *media* qui, selon elles, s'est principalement focalisé sur l'aspect technologique de ceux-ci, donnant ainsi lieu à la problématique relative au caractère ou non nouveau des « nouveaux *media* », notamment à partir de la distinction entre numérique et analogique (sur ce point notamment : L. MANOVICH, *Le langage des nouveaux médias*, *op. cit.* ; W. H. K. CHUN, « Introduction - Did Somebody Say New Media ? », dans W. H. K. Chun et T. W. Keenan (éd.), *New media, old media : a history and theory reader*, New York / London, Routledge, 2006, p. 1-10) . Or c'est à partir de cet état des lieux de la réflexion, qu'elles entendent opérer un déplacement d'une problématique centrée sur les *media* vers celle centrée sur la médiation (S. KEMBER et J. ZYLINSKA, *Life after New Media – Mediation as a Vital Process*, *op. cit.*, p. xv). Ceci n'est pas sans rejoindre les auteurs de *Excommunication* qui faisaient le constat selon lequel nous nous interrogeons sur ce que font les médias ou comment les fabrique-t-on, oubliant « la question fondamentale » (*the central question*) : « qu'est-ce que la médiation ? » (*what is mediation*) (A. R. GALLOWAY, E. THACKER et M. WARK, *Excommunication. Three Inquiries in Media and Mediation*, Chicago ; London, University of Chicago Press, 2013, p. 9). Cela exige alors, selon eux, de penser la médiation en dehors de la communication, communément admise par les théoriciens des médias. Ainsi, il s'avère nécessaire d'élaborer « une théorie de la médiation comme excommunication » (*a theory of mediation as excommunication*) (*Ibid.*, p. 11), tout en reconnaissant que cette *excommunication* a toujours fait partie des théories de la communication.

²⁴¹⁸ S. KEMBER et J. ZYLINSKA, *Life after New Media – Mediation as a Vital Process*, *op. cit.*, p. xv ; notre traduction.

²⁴¹⁹ *Ibid.*, p. xvi.

²⁴²⁰ *Id.*

media)²⁴²¹, non pas comprise comme le fait pour les *media* d'être « en live » (*the liveness of media*), c'est-à-dire en temps réel ou en direct, mais d'être « en vie » (*the liveness of media*)²⁴²², au sens bergsonien du terme, c'est-à-dire de produire et de générer de nouvelles formes de manière non prédéterminée. De manière analogique avec la pensée bergsonienne, si nous sommes immédiatement dans le flux de la durée de l'élan vital, et médiatement avec les objets spatialisés par notre intelligence, alors, selon ces auteures, nous sommes immédiatement dans la médiation, et seulement médiatement avec les différents *media*. C'est parce que la médiation est « englobante et indivisible » (*all-encompassing and indivisible*) que « “nous” n'avons jamais été séparés de la médiation » (“we” *have never been separate from mediation*)²⁴²³. La médiation précède les *media*, et on ne saurait penser ces derniers en occultant la première²⁴²⁴. Mais contre la perspective bergsonienne pour qui l'intuition permet de saisir l'immédiateté de la durée ou de l'élan vital, et par conséquent, pour le domaine qui les intéresse, la médiation comme vérité, Sarah Kember et Joanna Zylinska soutiennent au contraire, avec Derrida, que nous n'avons jamais accès immédiatement à la médiation. Il convient selon elles de penser la médiation dans les termes derridiens de la *différance* : « le processus de médiation est aussi un processus de différenciation » (*the process of mediation is also a process of differentiation*)²⁴²⁵. Plus précisément, la médiation est « un “devenir *media*” (*media becoming*) qui est toujours dans le même temps un processus de “devenir autre” (*becoming other*) »²⁴²⁶. Autrement dit, *il n'y a pas* la médiation telle une essence éternelle à découvrir sous le voile des apparences médiatiques, car elle n'est qu'un processus de différenciation. De même que « la différence *n'est pas*, n'existe pas, n'est pas un étant-

²⁴²¹ *Ibid.*, p. xvii. Elles parleront également de « vie du *media* ».

²⁴²² Poursuivant l'analogie selon laquelle la vie est à l'organisme ce que la médiation est aux *media*, elles écriront que c'est la même « distinction entre « le fait de paraître en “vie” et de devenir “vivant” » (*distinction between appearing “live” and becoming “life-like”*) (*Ibid.*, p. 24).

²⁴²³ *Ibid.*, p. xv.

²⁴²⁴ Ceci rejoint les propos des auteurs de *Excommunication* qui conçoivent la médiation à l'extérieur (*ex-*) des théories de la communication communément partagées par les penseurs des médias. Si l'*excommunication* se caractérise par la formule « il n'y aura plus de messages » (*there will be no more messages*) (A. R. GALLOWAY, E. THACKER et M. WARK, *Excommunication*, *op. cit.*, p. 15), celle-ci doit se comprendre non pas seulement et simplement comme la critique de la communication. De manière plus fondamentale, l'*excommunication* signifie que toute communication est impossible (*the impossibility of communication*), et que le modèle de la communication est insuffisant (*the insufficiency of communication as a model*). Sous ces conditions « l'*excommunication* est antérieure à la possibilité même de la communication » (*excommunication is prior to the very possibility of communication*) (*Ibid.*, p. 16), comme la médiation l'est aux médias.

²⁴²⁵ S. KEMBER et J. ZYLINSKA, *Life after New Media – Mediation as a Vital Process*, *op. cit.*, p. xvi.

²⁴²⁶ *Ibid.*, p. 27.

présent »²⁴²⁷, de même la médiation n'est pas. Elle est dans le processus de médiation, ou plus précisément dans l'opération de médier. Ainsi, de même que « la différence diffère »²⁴²⁸, de même la médiation médie²⁴²⁹.

3.4.2. Médiation et medium

Le second point commun est que la médialité a pour objet non pas tant le medium que la médiation. Si à première vue, les termes « médiation » et « medium » semblent synonymes, c'est pour des raisons étymologiques, dans la mesure où le terme médiation est issu de *mediatio*, correspondant au verbe *mediare* « être au milieu », de *medius* « au milieu, au centre », qui a lui-même donné *medium* « milieu, centre ». En d'autres termes, tous les deux ont ceci de commun de désigner « ce qui est entre », « au milieu », ou encore « au centre ». Reste que, comme le signale Dieter Mersch, « le terme d'origine latine *medium* a donné lieu à des usages très différents, et les langues modernes lui confèrent une extension sémantique qui varie considérablement »²⁴³⁰. Ainsi, poursuit-il, « en allemand, on emploie couramment le terme *medium* pour indiquer indifféremment un support communicationnel, la dimension matérielle d'une œuvre d'art, un dispositif d'archivage, l'intermédiaire dialectique, une métaphore, voire même tout “transport” de sens en général »²⁴³¹.

Pour clarifier et distinguer les ambiguïtés du terme *medium*, nous pouvons suivre les remarques orthographiques que proposent Thierry Bardini²⁴³². Tout d'abord, le mot *medium* (sans accent et au

²⁴²⁷ J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 6.

²⁴²⁸ J. DERRIDA, *De la grammatologie*, op. cit., p. 97.

²⁴²⁹ C'est la raison pour laquelle ces mêmes auteures commentant *Remediation* de David Bolter et Richard Grusin suggèrent que « la “remédiation” (*remediation*) peut être mieux pensée comme “médiation” (*mediation*), car ce dernier terme souligne l'aspect continu du processus de médiation sans le circonscrire trop tôt ni par le désir et l'action humaine ni par des médias spécifiques » (S. KEMBER et J. ZYLINSKA, *Life after New Media – Mediation as a Vital Process*, op. cit., p. 19). Rappelons rapidement que dans le cadre de leur étude sur les nouveaux médias, Bolter et Grusin considèrent que « toute médiation est remédiation », (*all mediation is remediation*), et qu'à l'inverse la remédiation est « la médiation de la médiation » (*the mediation of mediation*) (J. D. BOLTER et R. GRUSIN, *Remediation*, op. cit., p. 55), poursuivant et transposant en cela les travaux de « Derrida et des autres post-structuralistes qui ont soutenu que toute interprétation est une réinterprétation » (*Ibid.*, p. 56 ; notre traduction).

²⁴³⁰ D. MERSCH, *Théorie des médias*, op. cit., p. 8.

²⁴³¹ *Id.*

²⁴³² « J'insiste à mettre en italiques le mot « *media* », car je considère qu'il est crucial de distinguer autant que possible divers sens et orthographes d'une constellation conceptuelle propre à mon propos. Le mot /me.dja/

pluriel *media*) signifie « les milieux, intermédiaires ou moyens de la communication, les opérateurs de médiation »²⁴³³. Le latin médiéval atteste *medium* comme moyen terme logique d'un syllogisme, sens qui évoluera par la suite pour désigner en musique la voix entre grave et aigu, et en peinture, la substance intermédiaire entre le liant et le diluant. Mais, il signifie également par extension de l'aspect matériel de cette première signification « substance, milieu dans lequel a lieu un phénomène » : le *medium* se fait alors milieu au sens où, à partir du XVIII^e siècle, ce dernier désigne en Physique, « tout corps, soit solide, soit fluide, traversé par la lumière ou par un autre corps », et par extension, « le fluide qui environne les corps »²⁴³⁴. Ainsi, si l'air que nous respirons fait office de milieu, tout comme l'eau l'est également pour les poissons par exemple, alors ceux-ci peuvent être considérés comme des « media élémentaires » (*elemental media*) selon la formule de John Durham Peters²⁴³⁵. Attestée en anglais depuis la fin du XVI^e siècle, cette signification sera par la suite reprise et thématisée par Clement Greenberg dans « le champ de la critique d'art, et plus globalement de l'esthétique »²⁴³⁶. En effet, dans son article de 1960 intitulé *Modernist painting*, Clement Greenberg soutient que chaque art doit coïncider avec tout ce qui est « unique dans la nature de son medium »²⁴³⁷. Autrement dit, chaque

(dans sa transcription selon l'alphabet phonétique international) n'est en effet que la pointe d'un iceberg sémantique que les conventions orthographiques devraient nous permettre de faire fondre... » (T. BARDINI, « Entre archéologie et écologie », *op. cit.*, p. 159).

²⁴³³ *Id.*

²⁴³⁴ *Dictionnaire de L'Académie Française* (1762), 4^e édition : <https://dvlf.uchicago.edu/mot/milieu>.

²⁴³⁵ Celui-ci élabore la notion de « media élémentaires » pour d'abord rendre compte du fait que la nature, sans que celle-ci soit précisément définie, participe également aux opérations de médiation : « si les médias sont des véhicules qui transportent et communiquent du sens, alors la théorie des médias doit prendre au sérieux la nature, l'arrière-plan de toute signification possible » (J. D. PETERS, *The Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media*, Reprint, Chicago London, University of Chicago Press, 2015, p. 2). Ensuite, cela permet de remettre en cause le monopole de l'homme quant à la signification (*to deny the human monopoly of meaning*) (*Ibid.*, p. 380), et ce en s'appuyant sur la sémiotique peircienne. On trouvera une approche semblable dans les travaux de l'anthropologue Eduardo Kohn notamment dans E. KOHN, *Comment pensent les forêts*, *op. cit.*

²⁴³⁶ P. KRAJEWSKI, « Qu'appelle-t-on un médium ? », *Appareil*, Maison des Sciences de l'Homme Paris Nord, 11 février 2015 (DOI : 10.4000/appareil.2152).

²⁴³⁷ C. GREENBERG, « La peinture moderniste », P. Krajewski (trad.), *Appareil*, n° 17, Maison des Sciences de l'Homme Paris Nord, 29 juin 2016 (DOI : 10.4000/appareil.2302). Il convient ici de noter que Pascal Krajewski écrit « médium » (avec accent) là où Clement Greenberg écrit « medium » (sans accent). Outre la spécificité des deux langues quant aux accents, traduire « medium » (en anglais et *media* au pluriel) par « médium » (en français et *mediums* au pluriel) manifeste non seulement une francisation du terme, mais qui en outre risque de favoriser une confusion avec le sens relatif à l'orthographe « médium », terme renvoyant également au spiritisme. Nous privilégierons ici l'orthographe latine et anglaise (*medium*) pour favoriser les distinctions, et dont la signification artistique n'est qu'une extension de celle plus originaire de « milieu ». Reste que, comme le précise Krajewski, contre Greenberg, « le médium de l'art n'est pas plus simple à définir que celui du médiologue » (P. KRAJEWSKI, « Qu'appelle-t-on un médium ? », *op. cit.* Sur l'usage de cette signification, on se reportera également

art a un médium (*medium*) qui lui est propre, et auquel il doit se conformer²⁴³⁸. Il s'agit alors de rendre chaque art à sa « pureté » (*purity*) en éliminant « le moindre effet qui aurait éventuellement pu être emprunté à un autre médium, ou importé au travers du médium d'un autre art »²⁴³⁹. Ce n'est qu'à cette condition que « chaque art serait rendu "pur" (*pure*) et trouverait dans la "pureté" (*purity*) la garantie de son excellence ainsi que de son indépendance »²⁴⁴⁰. Ainsi, et à titre d'exemple, le médium de la peinture peut, selon Greenberg, renvoyer à la surface plane, la forme du support ou encore les propriétés matérielles du pigment. La peinture moderniste considère alors la « planéité de la surface » (*flatness of the surface*) comme étant le médium propre de la peinture. Ensuite, le mot *médium* (avec accent et au pluriel *médiums*) renvoie depuis le XIX^e siècle au champ du spiritisme, et est un emprunt au latin *medium*. Lancé par le Suédois Emmanuel Swedenborg, philosophe, théologien et savant de son état, il eut vers la fin de sa vie des expériences mystiques qui lui firent délaisser ses recherches scientifiques au profit d'études sur la spiritualité. Le *médium* désigne alors la personne capable de relier monde matériel et monde spirituel, notamment en communiquant avec les esprits et les anges. Enfin, le mot *média* (avec un accent, et au pluriel *médias*) est la francisation de l'américain « *mass media* », et désigne l'ensemble des techniques et des supports de diffusion massive de l'information et de la culture. L'abréviation en *médias* (en français et au pluriel) tend à devenir plus fréquente que la forme initiale *mass media*, elle-même francisée en médias de masse.

De ces conventions orthographiques, Bardini en déduit « trois axiomes fondamentaux »²⁴⁴¹ pour la pensée médiale contemporaine. Le premier, « tous les *media* ne sont pas des médias »²⁴⁴², dans la mesure où il existe des moyens, intermédiaires et autres milieux de communication qui ne sont pas des médias de masse, puisqu'ils ne s'adressent pas à des publics de masse. Le second, « les *media* peuvent fonctionner comme des médiums, en rendant disponible la pensée des morts, mais ceci n'est pas une

vers J. AUMONT, *L'Image*, 3e éd., Paris, Armand Colin, 2011, chap. 3 "Image, médium, dispositif", pour qui *medium* (ou médium en français) désigne « le moyen d'expression et de sensation », en sorte que « le médium de l'image, c'est ce qui lui donne sa tonalité sensationnelle et expressive particulière, en l'inscrivant dans une réalité matérielle particulière ».

²⁴³⁸ Par exemple, selon Greenberg, le médium de la peinture peut renvoyer à la surface plane, la forme du support ou encore les propriétés matérielles du pigment. La peinture moderniste considérera alors la « planéité de la surface » (*flatness of the surface*) comme étant le médium propre de la peinture.

²⁴³⁹ C. GREENBERG, « La peinture moderniste », *op. cit.*

²⁴⁴⁰ *Id.*

²⁴⁴¹ T. BARDINI, « Entre archéologie et écologie », *op. cit.*, p. 160.

²⁴⁴² *Id.*

condition nécessaire, et encore moins suffisante, à leur être-*medium* »²⁴⁴³. Autrement dit, le *medium* ne se limite pas au seul registre de la communication entre les vivants, mais concerne également celui avec les morts dès lors qu'il permet de communiquer avec ces derniers. Selon la distinction que propose Régis Debray, nous dirons alors que le *medium* a une double fonction, celle de *communiquer* autant que celle de *transmettre*. Alors que communiquer désigne « l'acte de *transporter une information dans l'espace* », transmettre désigne quant à lui « l'acte de *transporter une information dans le temps* », « telle serait la nuance capitale »²⁴⁴⁴ qu'il convient d'apporter selon Debray. Le troisième, « le sens le plus général du mot "*medium*" caractérise ces entités, humaines ou non, comme des intermédiaires ou des milieux ; elles sont par définition entre »²⁴⁴⁵. En d'autres termes, le terme *medium* signifie au sens large tout ce qui est *entre*, et partant tout ce qui fait office d'opérateur de médiation. Le terme *medium* n'est alors que la forme substantive des opérations de médiation : ne fait office de *medium* que ce qui médie, et en aucune manière un être particulier. Par conséquent, le registre du médial (*medium*) est plus étendu que celui du médiatique (*média*) ou du médiumnique (*mediums*)²⁴⁴⁶. Si « *medium* » désigne un type d'être, humain ou non, alors *entre* ne peut être qualifié à proprement parler de *medium* puisqu'il n'est pas un être : il n'y a pas à proprement parler de *medium*, comme il n'y a pas de *entre*. A l'inverse, si on prend soin de préciser que « *medium* » n'est que la forme substantive des opérations de médiation comme l'esquisse rapidement Bardini, alors *entre* peut être entendu comme *medium*, c'est-à-dire faisant fonction de *medium* : *entre* et *medium* ne font pas référence à un type d'être, puisqu'ils sont tous les deux des « opérateurs de médiation », selon la formule de Bardini.

3.4.3. Médiation et altérité

Le troisième point commun est, selon la formule de Dieter Mersch, qu'« il y a des médias parce qu'il y a de l'altérité »²⁴⁴⁷. Ou selon la formule de Sybille Krämer, « il y a toujours un dehors des media »

²⁴⁴³ *Id.*

²⁴⁴⁴ R. DEBRAY, « Malaise dans la transmission », *Les cahiers de médiologie*, vol. 11, n° 1, 2001, p. 17. On se reportera également vers le tableau synoptique « destiné à permettre une dialectique (et un dialogue), non à antagoniser des domaines de recherche » qu'il esquisse quant à la distinction entre ces deux notions dans R. DEBRAY, *Introduction à la médiologie*, *op. cit.*, p. 14-15.

²⁴⁴⁵ T. BARDINI, « Entre archéologie et écologie », *op. cit.*, p. 160.

²⁴⁴⁶ Yves Citton propose une représentation visuelle où se superposent les registres du médial, du médiatique et du médiumnique dans Y. CITTON, *Médiarchie*, *op. cit.*, p. 33.

²⁴⁴⁷ D. MERSCH, *Théorie des médias*, *op. cit.*, p. 7.

(*there is always an outside of media*)²⁴⁴⁸. Autrement dit, c'est parce qu'il y a de l'altérité, qu' « il faut un tiers afin d'effectuer la “médiation” »²⁴⁴⁹. Sans ce tiers, cette altérité serait sans rapport, ce qui, comme cela a été énoncé précédemment, serait impensable ou contradictoire. Mais dans le même temps, l'accès à cette altérité requiert nécessairement un rapport qui sera joué par la préposition *entre* qui fera alors office d'opérateur de médiation. Comme le dit Mersch, « là où nous sommes confrontés à une extériorité – un dehors ou un “autre” – et afin de pouvoir la percevoir, la comprendre et lui conférer un sens, il nous faut un milieu au double sens que peut prendre ce terme, un moyen ou un intermédiaire »²⁴⁵⁰. *Entre* peut alors « prendre les formes les plus variées : une atmosphère, un discours, un procédé technique, mais aussi des espaces et des temps ou encore un agencement des choses, un ensemble d'architectures ou de programmes, pour ne donner que quelques exemples »²⁴⁵¹. L'important, comme poursuit Mersch, « c'est de glisser entre cette altérité et le lieu de l'humain ce minuscule opérateur, pourtant si fondamental »²⁴⁵². Autrement dit, l'altérité n'a de sens que par rapport à cet opérateur qu'est notamment²⁴⁵³ joué par *entre*.

Or, comme cela a été démontré précédemment, en tant qu'opérateur, la préposition *entre* ne se limite pas seulement à établir un rapport avec l'altérité, selon l'interprétation substantialiste, au sens où les termes mis en rapport *seraient* avant et indépendants de ce même rapport. Au contraire, *entre* fait et donc altère les termes qu'il met en rapport, en sorte que ces derniers ne sauraient être avant ou indépendants de celui-ci. *Entre* n'est donc pas seulement ce qui établit une médiation avec l'altérité, mais il est aussi et surtout ce qui altère ce qui se présente comme altérité. La relation qu'établit *entre* n'est que sur le « mode de », au sens où la relation est modulée par la préposition, altérant ainsi ce qui est relié. Cette modulation se manifeste non pas directement, mais indirectement par les effets spécifiques sur qu'elle altère. Sous ces conditions, *entre* est donc un opérateur de médiation, puisque la médiation se manifeste également par ses effets. La médiation n'est donc pas une, mais multiple puisqu'il y a autant de médiations qu'il y a d'effets.

²⁴⁴⁸ S. KRÄMER, *Medium, Messenger, Transmission. An Approach to Media Philosophy*, op. cit., p. 19, 34, 81.

²⁴⁴⁹ D. MERSCH, *Théorie des médias*, op. cit., p. 7.

²⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 12-13.

²⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 13.

²⁴⁵² *Id.*

²⁴⁵³ Selon Mersch, « le “en-tant-que” s'avère être le lieu véritable de la médiation » car « c'est le “en-tant-que”, le “comme” (*als was*, en allemand) qui permet à quelque chose de se modaliser en tant que quelque chose de particulier, de compréhensible, et d'être inséré dans un régime signifiant » (*Id.*).

Sous ces conditions, non seulement la médiation ne saurait se circonscrire à un principe unitaire et unique²⁴⁵⁴, mais en outre elle ne saurait faire office de principe universel *a priori*, à la manière des tenants de l'*a priori* langagier ou de l'*a priori* technique²⁴⁵⁵. Alors que le premier, illustré notamment par des auteurs du « tournant linguistique » (*linguistic turn*) comme John Austin, Gilbert Ryle ou Ludwig Wittgenstein, soutient que notre rapport au monde est nécessairement conditionné par le langage, en sorte qu'il ne saurait être question d'accéder immédiatement au monde lui-même, et que celui-ci est donc nécessairement structuré par la structure du langage lui-même. Quant au « tournant technique » (*technical turn*), incarné par les auteurs qui vont de manière non exhaustive d'Ernst Kapp à Bernard Stiegler en passant par Gilbert Simondon ou André Leroi-Gourhan notamment²⁴⁵⁶, il soutient que la technique est constitutive de notre rapport au monde, et que celui-ci ne saurait donc s'appréhender immédiatement sans celle-ci. Or, comme le remarque Mersch, si on fait de la médiation du *medium* un principe *a priori*, « alors tout effort de conceptualisation sera auto-contradictoire, car ce n'est que par le biais d'un médium qu'on accède au médium, ce qui ruine d'emblée l'apriorique et l'aposteriorique »²⁴⁵⁷. Par conséquent, dès lors qu'on universalise le *medium* comme principe *a priori*, on fait nécessairement face à une aporie : « d'une part, il devient impossible de penser une quelconque altérité ou une extériorité du médium ; de l'autre, pourtant il n'a jamais été si nécessaire de penser l'"autre" des médias, ne serait-ce que pour pouvoir affirmer qu'on n'échappe jamais au médium »²⁴⁵⁸. En d'autres termes, il y a aporie si on soutient en même temps l'altérité et l'extériorité des opérations

²⁴⁵⁴ Selon Mersch, le « "médial", n'est donc lui-même pas unitaire et ne constitue pas une identité déterminable » (*Ibid.*, p. 8).

²⁴⁵⁵ Mersch écrit ainsi : « on constate que le concept de médium oscille entre deux grandes alternatives : l'*a priori* langagier et l'*a priori* technique » (*Ibid.*, p. 258). Il en va de même pour Krämer qui se focalise plus spécifiquement sur le tournant linguistique (*linguistic turn*) (S. KRÄMER, *Medium, Messenger, Transmission. An Approach to Media Philosophy, op. cit.*, p. 28).

²⁴⁵⁶ D. MERSCH, *Théorie des médias, op. cit.*, p. 232. Mersch désigne par cette expression les « anthropologie de la technologie culturelle » (*Ibid.*, p. 231) où les différents auteurs conçoivent, depuis le XIX^e siècle, la technique comme une « constante anthropologique fondamentale » (*Ibid.*, p. 232), c'est-à-dire comme constitutive de la culture humaine. Il convient cependant de noter que l'expression « technical turn » est également employée dans un tout autre contexte par Andrew Feenberg qui fait référence quant à lui à la théorie critique (*Critical Theory*) issue de la tradition initiée par Martin Heidegger et Jacques Ellul jusqu'à Theodor Adorno et Jürgen Habermas (A. FEENBERG, *Alternative Modernity – The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*, Berkeley, University of California Press, 1995, p. 83) qui conçoivent la technique comme étant essentiellement autonome. Pour une exposition de la théorie de Feenberg, on se reportera vers A. FEENBERG, *(Re)penser la technique - Vers une technologie démocratique*, A.-M. Didon, A. Caillé et P. Chanial (trad.), Paris, La Découverte / M.A.U.S.S., 2004.

²⁴⁵⁷ D. MERSCH, *Théorie des médias, op. cit.*, p. 262.

²⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 263.

ainsi que le caractère universel et *a priori* de la médiation : si le médial est un principe qui rend compte de tout, alors non seulement il ne saurait y avoir d'altérité à l'extérieur du médial, mais en outre, rien d'autre ne justifiant le médial lui-même, il s'auto-justifie ainsi de lui-même ; à l'inverse, si l'on admet l'existence d'une altérité, alors le principe médial ne saurait être un principe qui rend intelligible la totalité. Sous ces conditions, il n'y a pas lieu de justifier l'existence d'un « tournant médial » (*medial turn*) sur les mêmes modalités que les tournants linguistiques et techniques évoqués précédemment. Plus encore, s'il n'y a pas de « tournant médial », cela signifie, comme le déduit Sybille Krämer²⁴⁵⁹, que le médial ne saurait être la condition unique et universelle de notre relation au monde, comme cela était soutenu jusqu'à présent par les tenants d'un tournant linguistique ou technique. Par conséquent, tout ne se réduit pas à une affaire de médialité puisqu'il est nécessaire que soit introduit et conservée l'idée d'altérité. L'idée que le « tournant médial » englobe la totalité de l'existant est une contradiction, puisque l'idée de médialité implique celle d'altérité, idée qui s'écarte ainsi de toute totalisation.

3.4.4. Médiation et relation

Le quatrième et dernier point concerne le caractère critique de la notion de médiation vis-à-vis de l'histoire de la philosophie elle-même, dont son principal objet a été jusqu'à présent l'être. Plus précisément, selon Dieter Mersch, « il s'agit d'une catégorie philosophique qui est à même d'ébranler tout ce qui a pu avoir cours jusque-là sous le nom de "métaphysique" »²⁴⁶⁰. La notion de médiation, et partant celle de *entre*, prend position quant à une certaine conception de la philosophie, notamment et essentiellement comprise comme ontologie ou métaphysique selon les acceptions précisées plus haut. Cette prise de position s'effectue à la fois à partir des catégories de celles-ci et contre celles-ci. Autrement dit, la notion de médiation s'insère dans l'histoire de la philosophie, et n'est pas une création conceptuelle *ex nihilo*, propre à une époque historique donnée. Mais dans le même temps, elle a pour fonction de remettre en cause une certaine acception de celle-ci.

²⁴⁵⁹ « Je propose donc une réflexion philosophique sur les médias qui ne les conçoit pas comme une condition de possibilité de notre relation au monde, mais qui s'interroge sur ce qui se cache "derrière les apparences" » (S. KRÄMER, *Medium, Messenger, Transmission. An Approach to Media Philosophy*, *op. cit.*, p. 30 ; notre traduction).

²⁴⁶⁰ D. MERSCH, *Théorie des médias*, *op. cit.*, p. 15.

Comme le souligne la théoricienne Sybille Krämer, penser la notion de médiation implique un « geste métaphysique » (*metaphysical gesture*)²⁴⁶¹. Ce geste, qu'elle place dans la lignée initiée par Platon²⁴⁶², se caractérise par le fait de considérer que ce qui se présente sensiblement et concrètement comme *medium* révèle en réalité une entité cachée qui en constitue son essence et qui lui donne en retour son sens, à savoir la médiation ou la médialité. Autrement dit, une philosophie de la médiation ne prend pas tant pour objet un *medium* particulier concret dans ce qu'il se donne de manière sensible et apparente que son essence médial qui le fait être *medium* en tant qu'il opère des médiations. La médialité n'est donc pas ce qui se présente immédiatement et sensiblement, mais ce qui fait que l'objet particulier concret fait office ou non de *medium*. Ce geste métaphysique permet ainsi de s'écarter des phénomènes sensibles pour penser leur essence universelle et invisible, qui fait de ceux-ci ce qu'ils sont, à savoir des *media*.

Cependant, il ne s'agit pas de revenir à une solution platonicienne qui concevrait alors la médiation de manière métaphysique au sens traditionnel, concevant celle-ci alors comme une essence particulière. Non seulement, ce serait contradictoire avec le projet d'une philosophie prépositionnelle²⁴⁶³, mais en outre le terme "métaphysique" est à comprendre ici en un sens faible, à savoir ce qui ne se donne pas phénoménalement sensible et qui renvoie à la structure conceptuelle qui rend intelligible ces mêmes phénomènes. En ce sens, il ne s'agit pas ici de renvoyer le lecteur vers quelques hypostases à la réalité plus que douteuse, mais seulement de révéler ou de découvrir que ce qui se donne phénoménalement est soutenu par des conceptions en arrière-plan qui font office de métaphysique. En ce sens, le « geste métaphysique », compris au sens de Krämer, a comme principal mérite de nous détourner tout en la supposant d'une « physique des *media* » (*physics of media*), expression qu'elle emprunte à Walter Seitter²⁴⁶⁴. Approcher la médialité du *medium* ne consiste donc pas à l'essentialiser au sens premier de

²⁴⁶¹ S. KRÄMER, *Medium, Messenger, Transmission. An Approach to Media Philosophy*, op. cit., p. 30.

²⁴⁶² «Ce geste ne consiste pas, au sens kantien, à s'enquérir de la condition de possibilité de quelque chose, mais il consiste, au sens platonicien, à réfléchir à ce qui se cache derrière une apparence donnée - à savoir ce qu'elle est réellement » (*Id.* ; notre traduction).

²⁴⁶³ Nous rejoignons en cela la précaution explicitement formulée par Krämer : « Je veux montrer comment l'application d'une figure de pensée platonicienne à l'utilisation des médias ne restaure pas le platonisme, mais le sape plutôt » (*Ibid.*, p. 31 ; notre traduction).

²⁴⁶⁴ « Une métaphysique de la médialité conduit à une "physique des médias", pour reprendre un terme inventé par Walter Seitter » (*Id.* ; notre traduction). Elle se réfère à W. SEITTER, *Physik der Medien: Materialien – Apparate – Präsentierungen*, 1er édition, s. l., VDG Weimar - Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, 2002. Ce geste n'est pas sans rappeler la démarche préconisée par Bachelard dans le domaine épistémologique. Celui-ci reconnaissait également que l'histoire de la pensée scientifique était sous-tendue par des positions

la métaphysique, mais à reconnaître d'une part que le *medium* n'est pas en lui-même un être donné phénoménalement, et d'autre part que la médialité est dite métaphysique au sens où elle n'est pas immédiatement présente, et elle est ce qui permet à un être de faire fonction de *medium*. C'est parce que la médialité n'est pas immédiatement présente en tant que présupposé métaphysique, que l'objet en tant que *medium* se fait immédiat. Le caractère médial du *medium* étant non apparent, c'est-à-dire non visible ou phénoménal, signifie que la médiation réside dans son « retrait » (*withdrawal*)²⁴⁶⁵. C'est ce qu'elle nomme « l'auto-neutralisation esthétique » (*aesthetic self-neutralization*)²⁴⁶⁶ : la médialité du *medium* n'est pas le caractère physique de celui-ci, c'est-à-dire son esthétique, autrement dit ce qui relève de la sensibilité propre au phénomène du *medium*. Au contraire, cette neutralisation esthétique est le signe de la médialité du *medium*.

Reste que cette position peut apparaître comme fragile, voire insuffisante dans la mesure où elle n'énonce rien de positif, c'est-à-dire rien qui fasse signe vers une position de la médialité. Or, c'est parce que l'on reste tributaire d'une recherche de l'être, et donc de la position, que l'on manque en cela le « propre » de la médialité. Comme l'*entre*, il n'y pas un "propre" de la médialité, au sens où la médialité ne se définit pas selon des propriétés qui lui sont propres. Face à cette difficulté de caractériser la médialité sans avoir recours à l'énonciation de quelques propriétés, nous suivons la solution qu'envisage Mersch, qui consiste à « trouver un principe de réflexion qui serait à *même* les médias, un principe intra-médial en quelque sorte ; un principe qui permettrait au médium de

métaphysiques qui pouvaient faire office d'« obstacles épistémologiques » (G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, *op. cit.*, chap. I « La notion d'obstacle épistémologique », p. 13-22), si celles-ci n'étaient pas réfléchies rationnellement. Ainsi, « la pensée [scientifique] conduira à substituer aux métaphysiques intuitives et immédiates les métaphysiques discursives objectivement rectifiées » (G. BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, *op. cit.*, p. 6). La science présuppose donc nécessairement des métaphysiques dont il convient alors d'en interroger la pertinence et la légitimité, et il serait alors fallacieux, selon Bachelard, d'opposer "science" et "métaphysique" : si opposition il doit y avoir, alors elle renvoie dans l'inadéquation entre certaines métaphysiques et certaines pensées scientifiques. Sous ces conditions, nous pouvons alors reformuler la proposition bachelardienne qui dit que « le Réel scientifique est déjà en rapport dialectique avec la Raison scientifique » (*Ibid.*, p. 12) en soutenant que « le Réel médial est déjà en rapport avec la Raison médiale », au sens où le réel du *medium* requiert une raison médiale, c'est-à-dire une pensée de la médiation, et donc de l'*entre*.

²⁴⁶⁵ C'est la raison pour laquelle, elle écrit qu'il en résulte « l'idée paradoxale d'une "médialité non médiatisée", d'une "matérialité immatérielle" ou d'une "absence dans la présence". *La mise en œuvre des médias dépend de leur retrait*. C'est ce que j'appellerai "l'auto-neutralisation esthétique" » (S. KRÄMER, *Medium, Messenger, Transmission. An Approach to Media Philosophy*, *op. cit.*, p. 31 ; notre traduction).

²⁴⁶⁶ *Id.*

médiatiser tout en nous permettant de penser cette médiation »²⁴⁶⁷. Selon lui, il considère qu'il y a une « *négativité constitutive* des médias »²⁴⁶⁸. Autrement dit, contre l'idée et l'exigence d'une positivité de la médialité, il fait valoir au contraire l'idée d'une négativité de celle-ci. En ce sens, le propre de la médialité est d'être négatif, c'est-à-dire de nier toute position. La médialité ne se pose donc pas immédiatement, mais s'écarte de toute position, et en cela se dis-pose. Inversement, la médialité ne se pose que médiatement, c'est-à-dire seulement indirectement. Autrement dit, dans la mesure où le *medium* n'est pas posé immédiatement, alors celui-ci n'est jamais appréhendé directement, c'est-à-dire positivement, mais seulement indirectement, et donc négativement. Comme le dit Mersch, « sa détermination demeurera toujours forcément négative, dans la mesure où l'on ne peut se référer au médium qu'indirectement, à travers les formes qu'il génère »²⁴⁶⁹. Sous ces conditions, la spécificité du *medium* est de « *disparaître dans son apparition et d'apparaître dans sa disparition* »²⁴⁷⁰. Autrement dit, « sa présence a la forme d'une absence tout comme son absence permet de le rendre présent »²⁴⁷¹. Cette formulation sous forme de chiasme révèle ainsi le caractère intrinsèquement réflexif de la médialité²⁴⁷² : parce qu'il ne s'appréhende pas immédiatement, mais médiatement, alors seul le détour par la négativité de l'altérité permet de retourner vers la positivité du *medium*, et ainsi de l'appréhender. En cela, toute pensée de la médialité est une pensée de la réflexivité²⁴⁷³, non pas close sur elle-même, mais ouverte et éprouvant l'altérité, condition de sa compréhension. Toutefois, cette

²⁴⁶⁷ D. MERSCH, *Théorie des médias, op. cit.*, p. 263.

²⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 264.

²⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 31.

²⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 264. Selon Mersch, il revient à l'*Esthétique* d'Hegel d'avoir été le premier à thématiser cette idée dans la mesure où l'apparition de l'Idée pure reste nécessairement entachée par sa manifestation matérielle impure qui la déforme : la matière est par définition ambiguë dans la mesure où elle est à la fois ce qui permet de faire apparaître l'Idée de l'Esprit, et ce qui la fait disparaître par l'altération qu'elle opère sur son contenu. « Depuis, toute réflexion médiale se nourrit de cette dialectique entre transparence et opacité, qui s'apparente à cette ambiguïté que Heidegger attribue à la vérité. En tant qu'évènement de "dé-voilement" (*aletheia*), la vérité trouve sa source dans un double recouvrement, car "il n'y a" de vérité que là où il y a de la dissimulation que la vérité dé-couvre, tout comme inversement, tout évènement de découverte produit à son tour du recouvrement. On pourrait faire valoir qu'une dialectique similaire vaut pour la médiation : le médium fait apparaître à condition de ne pas apparaître lui-même, tout comme inversement il ne peut apparaître que là où la médiation est perturbée » (*Ibid.*, p. 19-20).

²⁴⁷¹ D. MERSCH, *Théorie des médias, op. cit.*, p. 264.

²⁴⁷² « C'est ce qui nous permet justement de récupérer un principe de réflexion qui est différent, parce que le "chiasme" de la formulation est déjà basé sur un reflet, sur une "réflexion-en-soi" » (*Id.*).

²⁴⁷³ C'est la raison pour laquelle Mersch, et à sa suite, nous parlerons d'un « *concept réflexif de médium* » (*Ibid.*, p. 18).

réflexivité qui n'est pas sans révéler un « hégélianisme latent »²⁴⁷⁴, se distingue de celui-ci par le défaut de positivité, au sens où la réflexivité de la médialité ne saurait totalement et de manière transparente s'appréhender immédiatement à la fin d'un processus dialectique. Si dialectique il y a, c'est dans la mesure où elle est travaillée par la négativité de l'altérité, sans que celle-ci aboutisse à une pleine positivité. En cela, il y a donc bien une « “dialectique négative” du médium »²⁴⁷⁵.

Seule « une théorie négative » du *medium* est à même d'en rendre compte, non pas de manière positive, mais négative, « par une approche oblique, dans un accès indirect à la *manifestation* du médium à partir de ses effets »²⁴⁷⁶. En ce sens, la détermination du *medium* est par principe nécessairement négative²⁴⁷⁷, puisqu'on ne peut l'approcher qu'indirectement par les effets qu'il produit, c'est-à-dire par son caractère performatif²⁴⁷⁸.

Par conséquent, le *medium* comme l'*entre* ne s'appréhende que par ses effets, en sorte qu'il n'y a pas tant lieu de parler de *medium* avant ses effets : le *medium* n'apparaît que par les effets qu'il provoque, et donc par l'altérité qu'il génère. Le *medium* ne transporte pas tant quelque chose, c'est-à-dire une altérité, qu'il transforme ce qu'il transporte en quelque chose d'autre, et c'est grâce aux effets de cette transformation que le *medium* se révèle indirectement. L'opération de médiation est donc loin de toute neutralité²⁴⁷⁹, puisqu'elle est une opération d'altération en tant qu'elle modalise ce qu'elle médiatise. Ainsi *entre* en tant que préposition médiatise, c'est-à-dire modalise dans le registre de la signification linguistique, la signification elle-même²⁴⁸⁰ : la signification n'est pas donnée, posée, communiquée directement ou immédiatement mais selon le mode de la médiation, ici, de la préposition *entre*, en sorte qu'elle est alors toujours autre qu'elle-même, pouvant ainsi apparaître sous une autre forme que

²⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 20.

²⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 31.

²⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 265.

²⁴⁷⁷ Selon la formule de Mersch, il y a donc une « *négativité* principielle du medial » (*Ibid.*, p. 31).

²⁴⁷⁸ *Id.*. Sybille Krämer écrit ainsi : « L'invisibilité du medium – sa neutralisation esthétique – est un attribut de la *performance* médiatique » (S. KRÄMER, *Medium, Messenger, Transmission. An Approach to Media Philosophy*, *op. cit.*, p. 31 ; notre traduction).

²⁴⁷⁹ « Le médium est donc loin d'être neutre ; il est loin de n'être qu'un simple contenant dont la tâche se limiterait au transport d'une signification : c'est bien une fonction épistémique à part entière qui lui revient » (D. MERSCH, *Théorie des médias*, *op. cit.*, p. 15).

²⁴⁸⁰ « Le médial, qui spécifie le mode au moyen du “comment”, signifie donc une différence dans la différence de la signification, une scission réitérée, ou encore une interruption ou une déviation qui transforme le domaine des significations » (*Ibid.*, p. 13).

celle initiale. Cette transformation de la signification ne se comprend ainsi qu'en faisant référence à la médiation qui va ainsi la « performer »²⁴⁸¹, c'est-à-dire, d'une part la faire, c'est-à-dire la réaliser ou l'accomplir (*to perform*), et d'autre part, ne la faire qu'« à travers » ou « par l'intermédiaire de » (*per*) la forme de cet opérateur de médiation qu'est en l'occurrence la préposition *entre*.

Plus encore, la catégorie de médiation implique une réévaluation de l'objet principal de la philosophie, à savoir l'être. Si comme cela a été soutenu plus haut, l'être a traditionnellement été celui-ci était traditionnellement l'être, celui-ci s'avère être désormais la relation qui est ainsi réévaluée, et réinterprétée. Comme le reconnaît Eric Méchoulan, dans la médiation, « *la relation est par principe première* »²⁴⁸². Il poursuit, « là où la pensée classique voit généralement des objets isolés qu'elle met ensuite en relation, la pensée contemporaine insiste sur le fait que les objets sont avant tout des nœuds de relations »²⁴⁸³. Le champ de l'intermédialité, et partant de la médialité²⁴⁸⁴ se fonde sur une ontologie relationnelle ou des relations, et non sur une ontologie substantielle ou de la substance, selon la distinction énoncée précédemment : « cette ontologie des relations pense avant tout des “êtres-avec” »²⁴⁸⁵. En cela, la médiation, tout comme l'*entre*, réinterroge le statut ainsi que la définition traditionnelle de la relation dans la philosophie²⁴⁸⁶.

Or, la philosophie a un usage propre du mot « relation ». Certes, comme le fait remarquer Vincent Descombes, « le philosophe peut “avoir des relations” dans divers “milieux” dans le sens d'y connaître

²⁴⁸¹ « La médiation “performe” la signification, alors même que ses effets masquent en retour l'acte même de cette performance – c'est là que se réalise la fonction médial » (*Ibid.*, p. 15).

²⁴⁸² É. MECHOULAN, « Intermédialités », *op. cit.*, p. 10.

²⁴⁸³ *Id.*

²⁴⁸⁴ Sous ces conditions, la différence entre « intermédialité » et « médialité » semble bien fine, voire fragile. Certes, l'« intermédialité » insiste sur l'*entre* que la médialité rend inapparente, mais, comme le fait remarquer Dieter Mersch, « la solution intermédiaire reste pourtant encore assez sommaire, car elle ne nous renseigne guère sur les *modalités* précises de cet entrelacement ni sur la spécificité des *objets* de ce théâtre des médias » (D. MERSCH, *Théorie des médias*, *op. cit.*, p. 263).

²⁴⁸⁵ E. MECHOULAN, « Intermédialité, ou comment penser les transmissions », *op. cit.* C'est la raison pour laquelle, Méchoulan définit l'intermédialité comme « mise en relation de relations » (*Id.*). En outre, que le théoricien fonde voire rapproche explicitement sa théorie de l'intermédialité de penseurs tels Jean-Luc Nancy (J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*) ou François Jullien (F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, *op. cit.*).

²⁴⁸⁶ Loin de nous dans le cadre de cette thèse d'exposer les différentes conceptions de la « relation », mais seulement d'en rappeler le caractère originellement problématique. Pour un effort de présentation historique, critique et actuelle, notamment quant à la question du numérique, nous renvoyons le lecteur vers Y. HUI, *On the Existence of Digital Objects*, Minneapolis/London, University of Minnesota Press, 2016.

des personnalités éminentes »²⁴⁸⁷. Mais, comme il le précise immédiatement, « il arrive aussi aux philosophes de trouver – ou d’assurer qu’ils ont trouvé – des relations là où le langage ordinaire n’en signale pas »²⁴⁸⁸. Ainsi, comme l’homme ordinaire, le philosophe peut analyser comme un énoncé de relation la proposition « la figure A est plus grande que la figure B » (relation d’inégalité). Mais, il peut aussi interpréter comme énoncé de relation la proposition « le soleil chauffe la pierre » (relation de causalité), là où l’homme ordinaire n’en verrait en aucune manière. Il explique cet usage singulier par le fait qu’« ils adoptent sur les relations un point de vue qu’on peut appeler *catégorial* ou *prédicamental* », au sens où « ils font des relations une catégorie distincte du discours prédicatif »²⁴⁸⁹.

Toutefois, dans l’histoire de la philosophie, il y a une ambiguïté originelle quant à la catégorie de « relation » depuis les propos d’Aristote dans le chapitre 7 des *Catégories*²⁴⁹⁰. Il propose la définition suivante : « on appelle *relatives* ces choses dont tout l’être consiste en ce qu’elles sont dites dépendre d’autres choses, ou se rapporter de quelque autre façon à autre chose »²⁴⁹¹. Le relatif « dépend d’autres choses » ou se « rapporte à autre chose que lui-même », en sorte que « sont aussi des relatifs des termes tels que état, disposition, sensation, science, position »²⁴⁹². De sa conception des catégories présentée plus haut, ainsi que de sa présente définition, Aristote en déduit d’une part, que les relations sont des catégories qui se rapportent à l’idée de substance, d’autre part que ce qui est relatif à la

²⁴⁸⁷ V. DESCOMBES, « La relation », dans *Quelle philosophie pour le XXIe siècle? L’Organon du nouveau siècle*, Paris, Gallimard/Centre Pompidou, 2001, p. 153.

²⁴⁸⁸ *Id.*

²⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 154. Il précise, et telle est l’originalité de sa thèse, « il me semble que la notion dont il faut partir ici n’est pas celle de catégorie, mais celle de *différence de catégorie* entre deux formes de prédication » (*Id.*). Ainsi, sans qu’il soit question ici d’interroger la légitimité de sa thèse, mais seulement d’interroger le sens et le statut du terme de « relation », nous rappellerons seulement que, pour lui, il n’y a qu’une catégorie de relation, dans la mesure où « la différence entre les relations de comparaison et les relations de connexion est bien en effet *une différence de catégorie*, mais que ce n’est pas une différence *entre deux catégories de relation* » (*Ibid.*, p. 181).

²⁴⁹⁰ Au chapitre 15 du livre V de *Métaphysique*, Aristote propose une sous-distinction entre les relatifs : « toute chose dite relative numériquement, ou selon la puissance, est donc relative en ce sens que son essence même peut seulement être définie par rapport à une autre chose, et non parce que quelque chose est relative à elle, - par contre, le mesurable, le connaissable, le pensable sont dits relatifs, au contraire, en ce qu’autre chose est relative à eux. Le pensable signifie, en effet, qu’il y a pensée de lui possible, mais la pensée n’est pas relative à ce dont elle est pensée, car ce serait répéter deux fois la même chose » (ARISTOTE, *Métaphysique. Tome 1. Livre A-Z, op. cit.* V, 15, 1021a26-34).

²⁴⁹¹ ARISTOTE, *Catégories, op. cit.*, 6a36-39.

²⁴⁹² *Id.*, 6b2-3.

substance est un accident, enfin, que la substance en tant que substance première ne peut être relative, c'est-à-dire qu'elle n'est en aucune manière une relation²⁴⁹³.

Cependant, à la fin de ce même chapitre, un doute surgit dans le raisonnement d'Aristote concernant la relation quant aux substances dites secondes : « c'est seulement pour les certaines substances secondes que la question peut se poser : par exemple, la tête est dite tête de ce dont elle est une partie, et la main est dite main de ce dont elle est une partie »²⁴⁹⁴. S'il n'y a de relations que relativement à une substance, n'est-ce pas contradictoire qu'il puisse exister également des relations qui ne se rapportent pas à des substances ? Autrement dit, Aristote s'interroge sur l'extension de la définition de la relation : « Si donc la définition qui a été donnée des relatifs était suffisante, il serait très difficile, sinon impossible, de prouver qu'aucune substance ne peut être un relatif. Mais si la définition n'est pas suffisante et qu'on doive appeler relatifs seulement les termes dont l'être ne consiste en rien d'autre que d'être affecté d'une certaine relation, peut-être pourrait-on apporter quelque remède à cette incertitude »²⁴⁹⁵. Aristote propose ainsi de distinguer la relation comprise comme tout ce qui est relatif à une substance, de la relation comprise comme ce qui n'est que dans la relation elle-même²⁴⁹⁶. Cette distinction sera réinterprétée par la scolastique médiévale²⁴⁹⁷ entre relations relatives au discours (*relationes secundum dici*) et relations relatives à l'être (*relationes secundum esse*). Ainsi, soit la relation n'existe que dans la mise en relation²⁴⁹⁸, soit la relation existe en soi en tant qu'être à part entière (interprétation réaliste)²⁴⁹⁹. Quelle que soit l'histoire de l'interprétation de cette notion, celle-ci présuppose toujours la notion de « substance », et reste en cela tributaire d'une philosophie de

²⁴⁹³ « Pour les substances premières, il est bien vrai < qu'elles ne sont pas des relatifs >, car ni les substances entières, ni leurs parties ne peuvent être relatives : on ne dit pas d'un homme qu'il est un homme de quelque chose, ni d'un bœuf, un bœuf de quelque chose » (*Id.*, 8a15-18).

²⁴⁹⁴ *Id.*, 8a25-27.

²⁴⁹⁵ *Id.*, 8a29-33.

²⁴⁹⁶ « La première définition convient sans doute à tous les relatifs, mais le fait pour une chose d'être rapportée à quelque autre chose ne la rend cependant pas essentiellement relative » (*Id.*, 8a34-35).

²⁴⁹⁷ Sur ce point et pour une étude qui fait la synthèse de cette problématique, nous renvoyons le lecteur vers J. BROWER, « Medieval Theories of Relations », dans E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2018, s. l., Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018.

²⁴⁹⁸ Telle est l'interprétation que nous pourrions nommer « nominaliste », puisqu'elle considère que la relation n'existe pas en dehors de l'acte de mettre en relation les termes en question dans un énoncé.

²⁴⁹⁹ Telle est l'interprétation que nous pourrions nommer « réaliste », puisqu'elle considère que la relation est réelle, au sens où elle existe indépendamment de l'énoncé de celui qui l'énonce.

l'être²⁵⁰⁰. Cette histoire illustre ce que Peter Sloterdijk appelait un « fétichisme de la substance »²⁵⁰¹. Par conséquent, pour penser la relation, et partant la spécificité de l'*entre* en tant qu'opérateur de médiation, il convient de se séparer de ce même fétichisme. Plus encore, il convient de suivre le conseil de Dieter Mersch, car « chaque fois que l'on nous explique que la question de la médialité peut être ramenée à une pensée relationnelle, de fait, il faut bien se rendre compte qu'une décision lourde de conséquences a déjà été prise »²⁵⁰². Autrement dit, réduire la médiation à la relation conduit d'une part à maintenir l'ambiguïté de la définition de la relation au cœur de la médiation elle-même, et d'autre part, à manquer la singularité de la médiation relativement à la relation.

Or, pour penser la médiation de l'*entre* sans la réduire à une pensée de la relation, il convient, selon nous, d'introduire un troisième élément, à savoir l'altérité. Il ne s'agit donc pas pour nous de nier la relation. Comme l'argue Dieter Mersch, d'une part, la relation est « multiple » puisqu'« elle peut prendre la forme d'une liaison, d'un couplage ou d'un renvoi, elle peut être unilatérale, réciproque ou multidirectionnelle, etc. »²⁵⁰³. Autrement dit, la relation n'est pas « une » mais « plurielle », au sens où la relation se modalise. Or cette modalisation n'existe qu'à la condition que la relation soit « toujours

²⁵⁰⁰ Yuk Hui conscient de cet arrière-plan s'efforce de penser la relation en dehors du paradigme substance/accident en proposant via Heidegger et Simondon une nouvelle distinction entre « relation rationnelle » (*discursive relation*) et « relation existentielle » (*existential relation*) : « Je ne vais pas réutiliser l'interprétation des philosophes médiévaux (l'approche entre *relationes secundum dici* et *relationes secundum esse*), parce qu'elle assume l'existence de la substance et considère les relations comme des prédicats de celle-ci. Je préfère faire une distinction entre "relations rationnelles" (*discursive relations*) et "relations existentielles" (*existential relations*). La relation rationnelle est similaire à ce qu'Heidegger nomme "formalisation" ou ce que Simondon nomme "individualisation", et la relation existentielle est similaire à l'interprétation heideggerienne de la temporalité et à ce que Simondon nomme "individuation" » (Y. HUI, *On the Existence of Digital Objects*, *op. cit.*, p. 124 ; notre traduction. Également *Ibid.*, p. 41). De même, nous soulignons également la pensée de Michel Bitbol qui, à partir du contexte scientifique relatif à la mécanique quantique, soutient que « cela suppose de ne pas soutenir d'*ontologie*, pas plus une ontologie de relations que n'importe quelle autre, mais seulement d'adopter une pratique de la recherche, une quête inachevée de mise en relation légale prenant son essor à partir d'une situation d'immersion radicale dans le milieu exploré » (M. BITBOL, *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, Paris, Flammarion, 2010, p. 21).

²⁵⁰¹ P. SLOTERDIJK, *Ni le soleil ni la mort. Jeu de piste sous forme de dialogues avec Hans-Jürgen Heinrichs*, O. Mannoni (trad.), Paris, Fayard, 2003, p. 176. Il précise : « A l'opposé, des auteurs comme Bataille et de nombreux autres, dont moi – mais ce sont surtout les philosophes du dialogue, dans la lignée de Buber et Rosenzweig – supposent que nous devons partir de l'idée qu'il existe un "entre" autonome. Pour utiliser le langage de la tradition philosophique : nous réhabilitons enfin la relation au dépens de la substance » (*Id.*).

²⁵⁰² D. MERSCH, *Théorie des médias*, *op. cit.*, p. 254.

²⁵⁰³ *Ibid.*, p. 252.

hantée par de l'“autre”, du surnuméraire, de la présence en excès »²⁵⁰⁴ : « la relation implique donc toujours un surplus qui excède le simple cadre de l'identité, il y a de l'autre, autre chose, autrui ou tout simplement du non-identique, une altérité qui n'est pas pareille au même et qui ne relève pas seulement d'une différence d'ordre logique, mais encore affective »²⁵⁰⁵. Autrement dit, la pluralité de la relation n'est qu'un effet de la présence inhérente et nécessaire de l'altérité en celle-ci. C'est en s'écartant du *même* de la substance, et donc en reconnaissant l'*autre* au cœur de la relation, que celle-ci se fait médiation. La médiation se définit donc comme la relation hantée par l'altérité. Ou, en d'autres termes, la médiation est une relation qui implique l'altérité, et qui se caractérise par l'opération d'altérer, sans que soit présumé une quelconque substance préalable.

3.4.5. Figure originaire de la médiation : le *metaxu* aristotélicien

Le champ de la médialité, et partant celui de la médiation trouve dans la conception du *metaxu* aristotélicien une figure originaire. Il ne s'agit pas ici d'effectuer une histoire de la notion de « médiation » depuis celle antique de *metaxu*²⁵⁰⁶. Ce dernier s'avère un terme ô combien ambigu²⁵⁰⁷, et propice à des interprétations diverses, comme en témoigne celle qu'en propose Eric Voegelin à partir des œuvres de Platon. Celui-ci, selon Voegelin, entend *metaxu* comme « entre-deux » (*in-between*) caractéristique de l'existence humaine²⁵⁰⁸. Celle-ci est tendue entre vie et mort, imperfection humaine et perfection divine, *nous* et *apeiron*²⁵⁰⁹. Ainsi, dans le *Banquet*, le *metaxu* prend la forme du Démon Eros (*daimonios aner*)²⁵¹⁰, qui n'est ni mortel ni immortel, mais qui fait que l'existence des hommes

²⁵⁰⁴ *Id.*

²⁵⁰⁵ *Id.*

²⁵⁰⁶ Nous ne pouvons que renvoyer le lecteur vers D. MERSCH, *Théorie des médias*, *op. cit.*, bien qu'il en propose également une relecture pour soutenir sa définition de la médiation.

²⁵⁰⁷ Il ne saurait être question ici de répéter les analyses déjà évoquées plus haut de Joseph Souilhé (J. SOUILHE, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, *op. cit.*) quant à la notion de *metaxu* qu'il interprète comme « intermédiaire ».

²⁵⁰⁸ « Le concept de la tension [entre la vie et la mort] va aiguïser la conscience pour ce caractère “entre-deux” de l'existence. Par “entre-deux”, je traduis le concept de *metaxy* développé par Platon dans le *Banquet* et le *Philèbe* » (E. VOEGELIN, *Anamnesis*, G. Niemeyer (trad.), London, University of Notre Dame Press, 1978, p. 103 ; notre traduction).

²⁵⁰⁹ Eric Voegelin propose un diagramme dans l'*Appendice* du chapitre « Reason : The Classic Experience » du même ouvrage qui résume les différentes strates de la réalité metaxique, à partir de l'interprétation des œuvres platoniciennes notamment (*Ibid.*, p. 114).

²⁵¹⁰ Ce qui n'est pas sans converger en partie avec l'étude des intermédiaires précédemment citée de J. SOUILHE,

est en tension (*tension*) entre ces deux pôles, et est en cela proprement humaine. De même, dans le *Philèbe*, l'existence humaine est tendue entre l'un (*one/hen*) et l'illimité (*unlimited/apeiron*)²⁵¹¹. Ainsi la « réalité metaxique » (*metaxy reality*)²⁵¹² désigne une réalité, celle intermédiaire de l'existence spécifiquement humaine. Or, cette interprétation, si elle a le mérite de reconnaître une place au *metaxu* au sein de la réalité en général, et donc de l'existence humaine, dès les textes antiques de Platon, celle-ci reste dénuée des opérations de médiation (transir, transduire, translater) que nous avons attribuées à l'*entre*. Autrement dit, l'interprétation voegélienne du *metaxu* platonicien se limite à celle partielle de l'entre-deux, voire d'intermédiaire, certes constitutive de l'*entre*, mais non spécifique. Ce faisant, elle manque la dimension médiale du *metaxu* partagée avec la notion d'*entre*.

Or, ce n'est qu'en analysant la thématization théorique formulée par Aristote que nous pourrons trouver dans sa conception du *metaxu* une *figure* originaire de la médialité, sans que celle-ci recoupe totalement la signification de la notion d'*entre*. Le terme « figure » vient du latin *figura*, mot polysémique, et qui en ce sens est justifié, dans la mesure où il signifie premièrement « configuration, structure », notamment concernant la forme d'un corps²⁵¹³, faisant du *metaxu* une forme de la médiation ; deuxièmement, « chose façonnée, représentation sculptée », impliquant que le *metaxu* n'est qu'un exemple qui représente concrètement les opérations de médiation ; troisièmement, « forme, manière d'être », au sens où le *metaxu* est un type d'être qui se caractérise par ses opérations

La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues, op. cit.

²⁵¹¹ « La différenciation de la vie et de la mort en tant que forces motrices de la raison et des passions nécessite de nouveaux raffinements dans l'analyse de la *metaxy*. Platon les a données dans le *Philèbe* en symbolisant le mystère de l'être comme existence entre (*metaxy*) les pôles de l'un (*hen*) et de l'illimité (*apeiron*) » (E. VOEGELIN, *Anamnesis, op. cit.*, p. 105 ; notre traduction).

²⁵¹² Eric Voegelin traduit *metaxu* aussi bien comme substantif que comme adjectif de la réalité : « Principe de la réalité *metaxique* (*metaxy reality*) : la réalité déterminée par les coordonnées est la réalité intermédiaire, intelligible en tant que telle par la conscience du *nous* et de l'*apeiron* comme pôles limites. Toutes les "fantaisies éristiques" (*eristic phantasies*) qui tentent de convertir les limites de *metaxy*, qu'il s'agisse de la hauteur noétique ou de la profondeur *apeironique*, en un phénomène à l'intérieur du *metaxy*, sont à exclure comme fausses » (*Ibid.*, p. 114-115 ; notre traduction). Ce double usage n'est pas sans ambiguïté quant à notre interprétation de sa propre interprétation : soit on l'interprète de manière « existentielle » dans la lignée des travaux d'Heidegger pour désigner la conscience de l'existence humaine prise entre deux pôles, soit on l'interprète de manière réaliste, à la manière de Souilhé, au sens de l'ensemble des êtres intermédiaires qui composent la réalité.

²⁵¹³ Le grammairien Pierre Fontanier fait ainsi remarquer : « Le mot *figure* n'a dû d'abord se dire, à ce qu'il paraît, que des corps, ou même que de l'homme et des animaux considérés physiquement et quant aux limites de leur étendue. Et, dans cette première acception, que signifie-t-il ? Les contours, les traits, la forme extérieure d'un homme, d'un animal, ou d'un objet palpable quelconque » (P. FONTANIER, *Les figures du discours*, Paris, Flammarion, 1977, p. 63).

de médiation ; quatrièmement, par extension sémantique ²⁵¹⁴ « figures de style, figures du discours »²⁵¹⁵, en sorte que le *metaxu* est une figure, c'est-à-dire un signe qui permet de parler de la médiation, mais qui ne saurait être la médiation elle-même. Par conséquent, soutenir que le *metaxu* est une figure de la médialité ne signifie donc pas qu'il est la médiation elle-même, mais qu'il permet de l'appréhender en tant qu'exemple concret faisant signe vers elle.

Mais cette figure du *metaxu* est en outre *originnaire* dans la mesure où, comme le souligne Jean Clam, « la problématique du *metaxy* aristotélicien est grosse de la plupart des questions qui seront celle d'une théorie générale de la médialité »²⁵¹⁶. Autrement dit, elle est originnaire pas seulement au sens historique du terme, c'est-à-dire ce qui est au commencement, mais aussi et surtout au sens où nous l'avons entendu, à savoir ce qui est au creux du flux historique. En cela, poursuit-il, la figure du *metaxu* est « une matrice de théorisation dont l'originarité est un atout pour démêler la multiplicité des significations que le concept assumera dans les différents emplois qui seront les siens à un moment donné de sa carrière »²⁵¹⁷. Elle est donc un repère conceptuel qui permet d'illustrer la médialité et donc de s'orienter dans ses multiples acceptions ultérieures. En outre, comme le souligne Jean Clam, elle permet de nous écarter d'une « pensée identitaire, nucléaire et extensive d'une ontologie réelle, pour promouvoir une pensée relationniste »²⁵¹⁸. Enfin, et par conséquent, elle nous aide également à comprendre en quoi la médialité peut être saisie comme une « nouvelle forme de génération du sens », c'est-à-dire participe d'une « médialisation du sens »²⁵¹⁹. Le sens ne s'appréhende que par les effets relatifs aux opérations de médiation, illustrées originnairement par le concept aristotélicien de *metaxu*. Le sens n'est donc pas seulement déconstruit, au risque de le rendre « friable », « impossible à stabiliser »²⁵²⁰, mais il est également un effet modalisé par les opérations de médiation. Ainsi

²⁵¹⁴ Selon Pierre Fontanier le discours a « dans ses différentes manières de signifier et d'exprimer, quelque chose d'analogue aux différences de forme et de traits qui se trouvent dans les vrais corps. C'est sans doute d'après cette analogie qu'on a dit par *métaphore*, *Les figures du discours* » (*Id.*).

²⁵¹⁵ Pierre Fontanier propose ainsi la définition suivante : « *Les figures du discours sont les traits, les formes ou les tours plus ou moins remarquables et d'un effet plus ou moins heureux par lesquels le discours, dans l'expression des idées, des pensées ou des sentiments, s'éloigne plus ou moins de ce qui en eût été l'expression simple et commune* » (*Ibid.*, p. 64).

²⁵¹⁶ J. CLAM, *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, *op. cit.*, p. 254.

²⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 255.

²⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 254.

²⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 255.

²⁵²⁰ *Ibid.*, p. 256.

parlerons-nous d'un *effet de sens* compris dans le double sens d'une part, que le sens est un effet des opérations de médiation, et d'autre part, que le sens de l'effet de médiation n'a d'autre sens que de rendre effectif le sens, c'est-à-dire de le doter d'une effectivité, signe en retour de l'effectivité même de l'opération de médiation.

Or, si on peut interpréter la pensée aristotélicienne comme prélude à une « pensée de la médialité »²⁵²¹ selon la formule d'Emmanuel Alloa, il reste qu'en raison de la plurivocité qu'il attribue au terme fait qu'« il y a bien un *problème de la médialité* qui traverse la pensée du Stagirite »²⁵²². Sans qu'il soit ici question d'exposer de nouveau les figures de la médialité dans ses trois déclinaisons (logique, éthique, esthétique), comme cela a été clairement présenté par Alloa, nous nous permettrons seulement d'une part, de reconnaître que sa conception du *metaxu* prépare à juste titre une pensée de la médiation, et d'autre part, que cette même conception reste prise dans le canevas d'une pensée qui fait de la substance la réalité principale, faisant du *metaxu* aristotélicien une figure conceptuelle et historique d'une théorie plus extensive de la médialité. Dans le même temps, cela implique que cette même figure ne recoupe pas exactement celle d'*entre*.

Aristote formule l'hypothèse du *metaxu* comme réponse au faux problème de la distinction entre *sens par contact* et *sens par distance* qu'il énonce de la manière suivante : « le problème est alors le suivant : c'est de savoir si, pour tous les sensibles, la sensation a lieu de la même façon, ou bien si c'est d'une certaine façon pour les uns et d'une autre façon pour les autres, comme on croit communément aujourd'hui que le goût et le toucher s'exercent par le contact, et les autres sens, à distance »²⁵²³. Or, selon Aristote, la distinction entre *sens par contact* et *sens par distance*, soutenue traditionnellement par ses prédécesseurs²⁵²⁴, notamment et plus particulièrement chez Démocrite, n'est

²⁵²¹ E. ALLOA, « Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote », *op. cit.*, p. 248, 261. Nous découvrons tardivement, grâce à Mauro Carbone que nous tenons à remercier à cet égard, qu'Alloa développera l'apport fondamental d'Aristote ultérieurement dans son effort pour repenser les images non pas comme des réalités en soi, mais à travers ou selon des « *media* présentatifs » (« *presentative media* ») qui les font apparaître comme telles, dans E. ALLOA, *Looking Through Images. A Phenomenology of Visual Media*, N. Schott (trad.), New York, Columbia University Press, 2021, chap. 2. " Aristotle's Foundation of a Media Theory of Appearing", p. 53-104.

²⁵²² E. ALLOA, « Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote », *op. cit.*, p. 247.

²⁵²³ ARISTOTE, *De l'Âme*, *op. cit.*, chap. II, 11, 423b1-4.

²⁵²⁴ Comme l'écrit Gilbert Romeyer Dherbey, « l'innovation aristotélicienne sur ce point est totale puisque tous ses prédécesseurs expliquaient la perception par un contact, même la perception à distance. Il l'expliquent en effet par un trajet de particules, de feu dans le cas de la vue, qui chez Platon partent de l'œil pour aller toucher l'objet, ou inversement chez Démocrite partent de l'objet pour se rendre à l'œil, ou encore font l'aller et retour

pas fondée, car « en réalité, même le dur et le mou, c'est à travers d'autres corps que nous les percevons exactement comme le sonore, le visible et l'odorant »²⁵²⁵. L'argument qu'il fait alors valoir est le suivant : « Démocrite a tort, en effet, de penser que, si l'espace intermédiaire devenait vide, on pourrait voir nettement même une fourmi qui se trouverait dans le Ciel » car c'est seulement « quand le sensitif subit une certaine modification que la vision se produit » ; or, dans le cas de la vision, « si cet espace intermédiaire devenait vide, bien loin qu'on pût voir avec netteté, on ne verrait absolument rien »²⁵²⁶. Par conséquent, « l'existence d'un intermédiaire en résulte ainsi nécessairement »²⁵²⁷. Cet intermédiaire n'est donc pas un simple « vide » puisqu'il a une certaine consistance ontologique²⁵²⁸ qui lui donne une résistance et qui lui évite ainsi de se disperser²⁵²⁹. C'est parce que le *metaxu* aristotélicien est doté de propriétés matérielles qu'il est en mesure de jouer son rôle de *metaxu*²⁵³⁰.

Or, ses propriétés ne se révèlent que relativement au sens en question, en sorte qu'à chaque sens correspond un *metaxu* qui lui est propre. Dans le cas de la vue, Aristote le nomme *diaphane* et désigne

comme chez Empédocle, qui conjugue la théorie des pores et des effluves avec celle de l'œil-lanterne. Le tort de toutes ces théories est d'expliquer la perception par le contact, c'est-à-dire par ce qui semble être le plus proche de l'assimilation et de l'intussusception ; elles généralisent à tous les sens l'erreur commise dans l'interprétation de l'expérience tactile » (G. ROMEYER DHERBEY, *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne, Suisse, L'Age d'Homme, 1983, p. 160). En cela, comme le dit Jean Clam, Aristote s'oppose à toutes « les conceptions concrétistes de la perception – celles des atomistes, des épicuriens, des stoïciens – [qui] voyaient en elle une interaction physique des organes de sens avec des simulacres (*eidola*) des objets perçus ou avec le pneuma visuel diffus dans l'air » (J. CLAM, *Sciences du sens. Perspectives théoriques, op. cit.*, p. 239).

²⁵²⁵ *Id.*, 423b4-5.

²⁵²⁶ *Ibid.*, chap. II, 7, 419a15-22.

²⁵²⁷ *Ibid.*, chap. II, 7, 419a20. Il poursuivra un peu loin en étendant l'argument relatif à la vision à tous les autres sens, dont le toucher : « le raisonnement est encore le même pour le son et l'odeur : aucun d'eux, en effet, ne produit de sensation par le contact avec l'organe sensoriel lui-même ; mais sous l'action du son et de l'odeur, l'intermédiaire est mû, et il meut lui-même à son tour les organes sensoriels respectifs. Si, par contre, c'est sur l'organe sensoriel lui-même qu'on place l'objet sonore ou l'objet odorant, aucune sensation ne se produira. – Pour le toucher et le goût, il en est de même, en dépit des apparences » (*Ibid.*, chap. II, 7, 419a25-30).

²⁵²⁸ Jean Clam qualifie la médialité comme « entredeux de très faible imprégnation formelle ou de texture lâche » (J. CLAM, *Sciences du sens. Perspectives théoriques, op. cit.*, p. 241).

²⁵²⁹ Cette idée est notamment fondée sur son analyse du son : « La condition déterminante du son n'est ni l'air, ni l'eau : ce qu'il faut, c'est que se produise un choc de solides l'un contre l'autre et contre l'air. Cette dernière condition est remplie, quand l'air, une fois frappé, résiste et ne se disperse pas » (ARISTOTE, *De l'Âme, op. cit.*, chap. II, 8, 419b19-22).

²⁵³⁰ Alloa commentera en ces termes cette caractéristique : « Pas plus que la colombe de Kant ne peut voler dans l'espace vide, pas plus il ne peut y avoir de vision sans une certaine résistance du *metaxu* qui indique sa capacité d'être-mû » (E. ALLOA, « Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote », *op. cit.*, p. 256).

le milieu visuel²⁵³¹ : « Par diaphane, j'entends ce qui, bien que visible, n'est pas visible par soi, à proprement parler, mais à l'aide d'une couleur étrangère : tels sont l'air, l'eau et un grand nombre de corps solides »²⁵³². Le diaphane a ainsi pour support soit l'air, soit l'eau, soit certains corps solides en sorte que la vue n'est possible qu'à *travers* le diaphane, car « si on place l'objet coloré sur l'organe même de la vue, on ne le verra pas »²⁵³³. Cependant, cela ne signifie pas pour autant que le diaphane, et partant le *metaxu*, soit purement matériel, « car ce n'est ni en tant qu'eau, ni en tant qu'air qu'ils sont diaphanes, mais parce que, dans l'un comme dans l'autre élément, se trouve contenue une même nature, laquelle est aussi présente dans le corps éternel situé dans la région supérieure de l'Univers »²⁵³⁴. L'argument que fait valoir Aristote est que « la lumière est l'acte de cette substance, du diaphane en tant que diaphane, et là où le diaphane est présent seulement en puissance, là aussi est l'obscurité »²⁵³⁵. Le diaphane est, en tant que substance, soit en puissance, soit en acte : en tant que substance en acte, il est lumière, et en tant que en puissance, il est l'obscurité²⁵³⁶. Ainsi, « la lumière n'est ni du feu, ni, en général, un corps, ni un effluve d'aucun corps (car même ainsi, elle serait une sorte de corps), mais qu'elle est, en réalité, la présence du feu ou de quelque chose de ce genre, dans le

²⁵³¹ Selon Gilbert Romeyer Dherbey, parce qu'Aristote n'a pas nommé les milieux de l'ouïe et de l'odorat, ce seront les commentateurs grecs qui vont les baptiser respectivement *dièches* et *diosmon* (G. ROMEYER DHERBEY, *Les choses mêmes*, *op. cit.*, p. 159-160).

²⁵³² ARISTOTE, *De l'Ame*, *op. cit.*, chap. II, 7,418b4-7. Sur la question spécifique du diaphane dans la pensée aristotélicienne A. VASILIU, « Le mot et le verre. Une définition médiévale du diaphane. », *Journal des Savants*, vol. 1, n° 1, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1994, p. 135-162.

²⁵³³ ARISTOTE, *De l'Ame*, *op. cit.*, chap. II, 7, 419a12.

²⁵³⁴ *Id.* 418b7-8. A noter que cet élément commun n'est autre que l'*éther*, le « cinquième corps », « substance corporelle naturelle, différente des formations d'ici-bas, à la fois première par rapport à elles toutes et douée d'une divinité supérieure » (ARISTOTE, *Du ciel*, V. Gysembergh et M. Federspiel (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2017, chap. I, 2, 269a31-32). Le théoricien et architecte Georges Teyssot fait remarquer qu'avec l'électrification des maisons et l'embranchement des lignes téléphoniques au XIX^e siècle, le concept d'éther est réactualisé et désormais compris « comme ce médium impondérable qui emplirait entièrement l'espace et véhiculerait les vibrations des ondes électromagnétiques » (G. TEYSSOT, « Fenêtres et écrans : entre intimité et extimité », *Appareil*, 9 mai 2010, p. 11). Ce faisant, poursuit-il, si « l'architecture instancie l'éther », alors « ce n'est pas un hasard si le nom donné par Bob Metcalf aux réseaux informatiques locaux (LAN) à Xerox Parc en 1973 était "*Ethernet*" » (*Ibid.*, p. 12). Pour une présentation de l'histoire scientifique de l'éther ainsi que de sa participation à la désincarnation (*disembodiment*), on se reportera vers C. A. JONES, « Ether », *op. cit.*

²⁵³⁵ ARISTOTE, *De l'Ame*, *op. cit.*, chap. II, 7,418b9-11.

²⁵³⁶ « Cette dernière qualité [l'obscur] est celle du diaphane, non pas quand il est diaphane en entéléchie, mais quand il l'est en puissance ; car c'est la même nature qui tantôt est obscurité, et tantôt lumière » (*Ibid.*, chap. II, 7, 418b29-32).

diaphane : car il n'est pas possible que deux corps coexistent dans le même lieu »²⁵³⁷. Lumière et obscurité ne sont donc pas deux types de diaphane, mais deux modalités d'être de celui-ci en tant que *metaxu* en acte ou en puissance. Puisqu'il n'y a d'acte et de puissance que de la substance²⁵³⁸, alors le *metaxu* aristotélicien est un type de substance qui rend possible la sensation, si et seulement si, il est actualisé. Comme le résume Alloa, « à la fois ce-qui-est-transparent quand il est en puissance, et ce-qui-laisse-transparent quand il est en acte, le diaphane n'est ni purement idéal ni simplement matériel »²⁵³⁹.

Par conséquent, le *metaxu* est « ce milieu nécessaire à toute perception et grâce auquel je situe hors de moi la chose perçue »²⁵⁴⁰. Mais, encore une fois, comme le précise Gilbert Romeyer Dherbey, « il s'agit d'un milieu porteur, et non d'un obstacle ou d'un écran » dans la mesure où, comme tout *méson*, à la manière du *méson* du syllogisme, il est un moyen qui « s'intercale entre deux termes et se trouve ainsi au milieu, mais c'est grâce à lui, par son moyen et par son entremise que se trouve réalisée une rencontre entre les deux réalités » : le milieu du *metaxu* est donc « un lien et un trait d'union qui établit une sorte d'unité à travers la différence »²⁵⁴¹. Sous ces conditions, le *metaxu* est donc la condition d'effectivité de toute sensation, en sorte qu'il ne saurait exister de sensation en acte sans *metaxu* également en acte. Plus encore, parce qu'un *metaxu* seulement en puissance ne permet pas cette mise en relation et par conséquent, l'actualisation de la sensation, alors il sépare. A l'inverse, quand il est en acte, alors il lie. Mais cette mise en rapport n'est pas de l'ordre d'une union qui confondrait les différentes substances en relation, puisqu'au contraire, cette relation sensible n'est en acte au contraire que le temps de l'actualité de ces mêmes substances. Ainsi, « le *metaxu* est bien à proprement parler

²⁵³⁷ *Ibid.*, chap. II, 7, 418b14-18.

²⁵³⁸ Nous nous permettons seulement de rappeler la formule du chapitre VIII du livre θ de la *Métaphysique* selon laquelle « l'acte est antérieur à la puissance » (ARISTOTE, *Métaphysique. Tome 2. Livre H-N, op. cit.*, chap. IX, 8, 1049b5), et plus encore « l'acte est antérieur, tant selon la notion que selon l'essence ; mais selon le temps, l'acte, en un sens, est antérieur et, en un autre sens, il ne l'est pas » (*Ibid.*, chap. IX, 8, 1049b11-13). Or, selon Annick Jaulin, « l'affirmation de l'antériorité de l'acte selon la substance est affirmation de l'antériorité de la fin : une chose ou une faculté visent leur fin où elles se réalisent. La primauté de l'acte du point de vue de la substance est affirmation de la primauté de l'achevé et du parfait. On peut remonter ainsi d'acte en acte jusqu'à celui du premier moteur, qui meut toujours » (A. JAULIN, *Aristote. La Métaphysique, op. cit.*, p. 88).

²⁵³⁹ E. ALLOA, « Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote », *op. cit.*, p. 256.

²⁵⁴⁰ G. ROMEYER DHERBEY, *Les choses mêmes, op. cit.*, p. 161.

²⁵⁴¹ *Id.*

un intermédiaire en ce qu'il se situe *entre* la chose perçue et l'organe du sens, mais n'est nullement contenu *dans* ce dernier »²⁵⁴².

Il suit de cette conception du *metaxu* une résolution ou une réponse au faux problème de la distinction entre sens *au contact* et sens *à distance*. Parce que toute perception s'effectue nécessairement par le milieu du *metaxu*, alors cette distinction s'avère dénuée de toute pertinence : toute perception est nécessairement à distance, qu'elle soit proche ou loin. C'est seulement dans le cas d'une perception proche ou de près que « la présence d'un intermédiaire nous échappe »²⁵⁴³. Autrement dit, il ne saurait être question d'une perception *au contact*, comprise comme perception *immédiate*, c'est-à-dire dénuée de toute médiation, c'est-à-dire de tout *metaxu*. Il suit de là que le toucher, comme le goût, ne se distingue pas des autres sens, et ne saurait être rangé dans la catégorie des sens de contact. La seule différence réside dans le fait que le toucher et le goût perçoivent leur objet sensible de près, là où les autres sens perçoivent les qualités des objets de loin. Sous ces conditions, le toucher requiert comme les autres sens, l'interposition d'un milieu qu'il nomme alors spécifiquement « chair », qui est comme « une sorte de membrane »²⁵⁴⁴ qui s'étend autour du corps, et qui permet ainsi que la sensation soit transmise encore plus rapidement. La chair en tant que « corps naturellement adhérent à l'organisme », est le *metaxu*, c'est-à-dire « l'intermédiaire de la faculté du toucher, à travers lequel se produit la multiplicité des sensations »²⁵⁴⁵. C'est parce qu'elle adhère naturellement au corps qu'il ne saurait être question d'un contact immédiat et qu'il s'agit en ce sens d'une simple illusion : « pourtant, (...), si c'était par une membrane que nous percevions tous les tangibles sans nous rendre compte de son interposition, nous nous comporterions de la même manière que nous le faisons maintenant dans l'eau et dans l'air : car nous croyons bien, en fait, toucher les sensibles eux-mêmes, et qu'il n'existe aucun milieu intermédiaire »²⁵⁴⁶. La seule différence du toucher vis-à-vis de la vue ou de l'ouïe consiste dans le fait que « pour les tangibles, au contraire la perception ne s'effectue pas sous l'action de l'intermédiaire, mais en même temps que l'intermédiaire, à la façon de l'homme frappé à travers son bouclier : ce n'est pas que le bouclier, une fois le coup reçu, ait frappé l'homme à son tour, mais, en

²⁵⁴² *Ibid.*, p. 160.

²⁵⁴³ ARISTOTE, *De l'Âme, op. cit.*, chap. II, 11, 423b7-8.

²⁵⁴⁴ *Ibid.*, chap. II, 11, 423a3.

²⁵⁴⁵ *Ibid.*, chap. II, 11, 423a16-17.

²⁵⁴⁶ *Ibid.*, chap. II, 11, 423b8-12.

fait, les deux coups se sont trouvés portés simultanément »²⁵⁴⁷. Il n'y a donc pas absence de milieu et donc de contact immédiat, mais seulement simultanéité des effets, en sorte que la perception de cette fine membrane n'est pas rendue perceptible. A l'inverse, et moyennant un second argument, « en supposant l'organe sensoriel lui-même en contact avec un sensible, (...) il ne pourra se produire de sensation, par exemple si un corps blanc est placé sur la surface de l'œil »²⁵⁴⁸. Ainsi, « la chair n'est que l'intermédiaire du toucher »²⁵⁴⁹, non le toucher lui-même. Le propre de la perception du toucher ne se caractérise donc pas par l'absence de *metaxu*, c'est-à-dire de médiation, mais par une médiation qui se fait passer pour immédiate, trop proche qu'elle est pour être perçue en tant que médiation.

Sous ces conditions, la théorie du *metaxu* développée par Aristote peut apparaître comme une « figure élémentaire de la médialité »²⁵⁵⁰, et en ce sens partage avec l'*entre*, l'idée de relier tout en conservant un écart entre ce qui est relié. De même qu'il n'y a de sensation qu'à la condition que les agents producteurs de cette sensation soient à l'extérieur, et puisque, « sentir ne dépend pas » du sujet lui-même mais des choses extérieures²⁵⁵¹, alors de même, il n'y a de *metaxu* qu'à la condition qu'il y ait une différence entre l'être sentant et l'être senti. Il préserve ce que Gilbert Romeyer Dherbey nomme « l'extériorité des choses » : « cette nécessité de l'extériorité de la chose dans la perception est assurée, dans la théorie aristotélicienne du sentir, par l'affirmation que percevoir exige toujours l'intervention d'un intermédiaire, d'un *metaxu* entre le sensible et le sentant »²⁵⁵². Le *metaxu* implique nécessairement une *extériorité* au sujet sentant : non seulement le sujet n'est pas l'auteur de sa sensation, puisqu'elle résulte des choses elles-mêmes, moyennant le *metaxu*, mais en outre, il n'est sujet sentant non par lui-même, mais par *autre* chose que lui-même. Comme le dit Romeyer Dherbey,

²⁵⁴⁷ *Ibid.*, chap. II, 11, 423b13-17.

²⁵⁴⁸ *Ibid.*, chap. II, 11, 423b20-23.

²⁵⁴⁹ *Ibid.*, chap. II, 11, 423b27.

²⁵⁵⁰ Nous empruntons cette formule à Jean Clam qui intitule le chapitre III de son ouvrage « Figures élémentaires de la médialité » (J. CLAM, *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, op. cit., chap. III « Figures élémentaires de la médialité », p. 239-318), et qui s'ouvre par une étude du *metaxu* aristotélicien dans le champ de la perception sensible.

²⁵⁵¹ « La sensation en acte, elle, correspond à l'exercice de la science, avec cette différence toutefois que, pour la première, les agents producteurs de l'acte sont extérieurs : ce sont, par exemple, le visible et le sonore, aussi bien que les sensibles restants. La raison de cette différence est que ce sont des choses individuelles dont il y a sensation en acte, tandis que la science porte sur les universaux ; et ces derniers sont, en un sens, dans l'âme elle-même. C'est pourquoi penser dépend du sujet lui-même, à sa volonté, tandis que sentir ne dépend pas de lui : la présence du sensible est alors nécessaire » (ARISTOTE, *De l'Âme*, op. cit., chap. II, 5, 417b19-25).

²⁵⁵² G. ROMEYER DHERBEY, *Les choses mêmes*, op. cit., p. 159.

« la leçon du percevoir pour Aristote est bien qu'il n'y a pas de possibilité d'une auto-affection ; ce que l'homme détient en soi à part des choses c'est une affectivité, non une affection, une sensibilité et non une sensation »²⁵⁵³. C'est la raison pour laquelle, le diaphane de l'œil ne se voit pas lui-même, puisqu'il implique quelque chose d'*autre* pour s'actualiser. L'altérité est constitutive de la médialité du *metaxu*, en sorte que ce dernier ne saurait se replier sur lui-même, puisqu'il est ouvert à ce dont il est le *metaxu*, tant du point de vue du sujet que des objets.

En outre, il a également ceci de commun avec l'*entre* de ne s'appréhender que par les effets d'altération qu'il produit sur la sensation : « la sensation résulte d'un mouvement subi et d'une passion, (...) car, dans l'opinion courante, elle est une sorte d'altération »²⁵⁵⁴. En faisant passer la sensation de l'état d'être en puissance à celui d'être en acte qui, véritablement, sent le sensible, le *metaxu* aristotélicien est alors doté d'une opérativité. Celle-ci *transforme* l'état de la sensation en actualisant la *forme* propre au sens en question. L'opération de transformation du *metaxu* ne concerne pas tant la matière du sens mais sa forme, récusant en cela toute approche strictement matérialiste. Comme le dit Aristote : « D'une façon générale, pour toute sensation, il faut comprendre que le sens est le réceptacle des formes sensibles sans la matière »²⁵⁵⁵. La sensation est donc affaire de forme plus que de matière. Aristote utilise alors un raisonnement par analogie pour démontrer cet argument, celui du rapport de l'empreinte de l'anneau dans la cire : « comme la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer ni l'or, et reçoit le sceau d'or ou d'airain, mais non en tant qu'or ou airain ; il en est de même pour le sens : pour chaque sensible, il pâtit sous l'action de ce qui possède couleur, saveur ou son, non pas en tant que chacun de ces objets est dit être une chose particulière, mais en tant qu'il est de telle qualité et en vertu de sa forme »²⁵⁵⁶. Il ne s'agit pas d'interpréter cette analogie de manière littérale, au sens où de même que l'anneau et la cire sont deux corps matériels qui s'interpénètrent, de même, le sens est matériellement pénétré par un corps matériel extérieur. Or, comme le souligne Romeyer Dherbey, si on prend cette formule au pied de la lettre, « on devrait dire alors que la cire aussi "sent" son empreinte ce qui est absurde »²⁵⁵⁷. Si la chose extérieure (l'anneau) est forme *et*

²⁵⁵³ *Ibid.*, p. 162.

²⁵⁵⁴ ARISTOTE, *De l'Âme*, *op. cit.*, chap. II, 5, 416b33-35.

²⁵⁵⁵ *Ibid.*, chap. II, 12, 424a17-18.

²⁵⁵⁶ *Ibid.*, chap. II, 12, 424a18-24.

²⁵⁵⁷ G. ROMEYER DHERBEY, *Les choses mêmes*, *op. cit.*, p. 161.

matière, alors ce serait confondre l'organe du sentir (la cire) qui est matériel avec le sens ou la faculté de sentir propre qui n'a pour objet que la forme de l'anneau, et non sa matière²⁵⁵⁸.

En outre, si la sensation n'est pas seulement affaire de pâtir, puisque « toutes choses pâtissent et sont mues sous l'action d'un agent, et d'un agent en acte »²⁵⁵⁹, alors la substance du *metaxu* sera actualisée par l'agent lui-même, à l'instar de la couleur qui « a en elle le pouvoir de mettre en mouvement le diaphane en acte, et ce pouvoir constitue sa nature »²⁵⁶⁰. Autrement dit, le *metaxu* n'est pas seulement *transformant*²⁵⁶¹ de par son rôle actif, mais a aussi un rôle passif dans la mesure où il est aussi *transformé* : le *metaxu* n'est effectivement et pleinement *metaxu* non pas en puissance, mais lorsqu'il est actualisé sous l'action d'un corps extérieur²⁵⁶². Or, cette transformation du *metaxu* lui-même implique une forme qu'elle révèle dans son actualisation, ne le réduisant pas ainsi à une stricte affaire de corps matériels. Le *metaxu* a ainsi une forme en puissance, au sens où il est privé de forme, c'est-à-dire, comme le fait remarquer Alloa, qu'il est *informe*, compris comme ce qui est dénué de forme en acte : « c'est parce que le *metaxu* ne possède aucun rapport de participation avec une forme (qu'il est donc littéralement *informe*) qu'il constitue une potentialité pure pour accueillir toute forme »²⁵⁶³. Ainsi, si le réceptacle de la couleur doit être l'incolore, et si « l'incolore comprend, d'une part, le diaphane, et, d'autre part, l'invisible ou ce qui est faiblement visible, comme paraît bien l'être l'obscur », alors « cette dernière qualité est celle du diaphane, non pas quand il est diaphane en entéléchie, mais quand il l'est en puissance ; car c'est la même nature qui tantôt est obscurité, et tantôt

²⁵⁵⁸ « Organe et faculté sont donc identiques, mais leur essence est différente : car le sentant doit être une certaine étendue, tandis que ni la quiddité de la faculté sensible, ni le sens lui-même ne sont de l'étendue, mais bien une certaine forme et une puissance du sentant » (ARISTOTE, *De l'Âme, op. cit.*, chap. II, 12, 424a25-28). Romeyer Dherbey en déduira alors que « si dans une certaine mesure, la forme devient intérieure à l'âme dans la perception, cette intériorisation n'est pas celle de la chose, puisque la chose est forme *et* matière, et ainsi demeure extérieure à celui qui perçoit et est appréhendée comme telle » (G. ROMEYER DHERBEY, *Les choses mêmes, op. cit.*, p. 261).

²⁵⁵⁹ ARISTOTE, *De l'Âme, op. cit.*, chap. II, 5, 417a17.

²⁵⁶⁰ *Ibid.*, chap. II, 5, 418a34-418b1.

²⁵⁶¹ Alloa parle quant à lui de « transformateur » soulignant en cela l'opérativité de la médiation : « Aristote précise bien que l'air ou l'eau sont autant de milieux qui ne sauraient être rabattus ni du côté des corps, ni du côté de l'immatérialité ; ils reçoivent la forme du sensible mais la transmettent, la laissent passer, bref : ils constituent littéralement des *transformateurs* » (E. ALLOA, « Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote », *op. cit.*, p. 259).

²⁵⁶² « La quiddité de la couleur, c'est, pour elle, disions-nous, d'être capable de mouvoir le diaphane en acte ; et l'entéléchie du diaphane est la lumière » (ARISTOTE, *De l'Âme, op. cit.*, chap. II, 7, 419a9-11).

²⁵⁶³ E. ALLOA, « Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote », *op. cit.*, p. 260.

lumière »²⁵⁶⁴. Par conséquent, dénuée de forme en acte, nous en déduisons, comme Alloa, que « la médialité [du *metaxu*] indique la capacité de pouvoir *prendre la forme* de quelque chose *sans l'être* »²⁵⁶⁵.

Cependant, le *metaxu* reste uniquement une figure de la médialité, mais ne recoupe pas complètement la notion d'*entre*. Jean Clam synthétise le *metaxu* aristotélicien comme la figure élémentaire du médium compris à la fois comme « entredeux nécessaire à l'advenue d'un évènement du monde », et comme « ce-en-quoi où la dimension en laquelle s'effectue un processus producteur d'évènements cristallisant des entités définies »²⁵⁶⁶. Ainsi, « entredeux et ce-en-quoi sont les tous premiers sens de la médialité »²⁵⁶⁷. Sous ces conditions l'« entredeux » médial n'est pas neutre et dépourvu d'opérativité, à la manière de l'intermédiaire évoqué précédemment. Désormais, grâce au *metaxu* aristotélicien, il est associé à « l'advenue d'un effet » : « L'entredeux devient le possibilisant de l'efficace non plus dans le sens où celle-ci serait impossible sans son intermédiaire, comme si, ce dernier lui manquant, l'action ne pouvait se prolonger matériellement vers l'organe qui la reçoit. L'entredeux est l'actuant de l'efficace comme ce qui la fait advenir immédiatement, sans délai, sans trajet spatial, sans conduction de proche en proche de ses effets »²⁵⁶⁸. Or, cette acception n'est fondée que sur cette figure et ne saurait par conséquent être identique à celle d'*entre*. Certes, ce dernier renvoie également à l'idée d'un « entre-deux » opérant, mais ses opérations ne sont pas exactement celles du *metaxu* en tant que figure de la médialité. D'une part, si ce dernier est le « ce-en-quoi », alors non seulement l'*entre* est davantage le « ce-à-travers-quoi ». Mais puisque, en tant que préposition, il précède toute position, et donc toute figure, il est alors plus exactement l'« à travers », sans qu'il faille y interpréter une quelconque substance, comme nous avons déjà eu l'occasion de le signaler. L'*à travers* de l'*entre* fait de celui-ci un opérateur de médiation, c'est-à-dire un *medium*²⁵⁶⁹, en sorte que parler

²⁵⁶⁴ ARISTOTE, *De l'Âme*, *op. cit.*, chap. II, 7, 418b27-35.

²⁵⁶⁵ E. ALLOA, « Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote », *op. cit.*, p. 261.

²⁵⁶⁶ J. CLAM, *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, *op. cit.*, p. 255. Jean Clam va même jusqu'à considérer ces termes comme synonymes dans l'acception médiale : « Une première relation de synonymie s'établit entre les deux termes : "entredeux" et "ce-en-quoi" pour désigner l'élément en lequel l'advenir d'un fait composé a lieu » (*Ibid.*, p. 257).

²⁵⁶⁷ J. CLAM, *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, *op. cit.*, p. 255.

²⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 256.

²⁵⁶⁹ Ceci rejoint la définition que propose Fritz Heider du « medium » distinctement des « choses » : « Nous n'appréhendons pas que des choses qui entrent dans un contact immédiat avec notre épiderme, mais bien souvent, nous appréhendons une chose à travers une autre » (F. HEIDER, *Chose et medium*, Paris, Vrin, 2017,

d'« intermédiation » ou d'« intermédialité » ne consiste qu'à redoubler et à rendre redondant l'opérativité de l'*entre*²⁵⁷⁰. A l'inverse, si l'*entre* est un opérateur de médiation, alors le *metaxu* aristotélicien l'illustre en partie, mais ne saurait être identique à celui-ci.

Par conséquent, la notion *entre* est entre les notions de préposition et de médiation. Sans se réduire à l'une ou l'autre, elle est à la croisée de ces deux notions se définissant par différenciation. Elle est ni strictement une préposition, puisqu'elle a ceci de spécifique de médier, ni exclusivement médiation, puisqu'elle prépose et pas seulement médie. Sous ces conditions, nous sommes en droit de déduire que l'*entre* constitutif de l'*interface* fait de celle-ci à la fois ce qui prépose des positions, et médie ces mêmes positions. Autrement dit, d'une part l'*interface* prépose et n'est donc pas dotée d'une position de quelque nature que ce soit, et n'est que dans l'opération d'interfacer ; d'autre part, l'*interface* médie en tant qu'elle n'est pas un simple intermédiaire neutre, puisqu'elle effectue les opérations de médiation à savoir de transir, translater et transduire.

Reste que si l'*entre* s'avère nécessaire pour penser philosophiquement l'*interface*, cela reste insuffisant, dans la mesure où il manque encore les modalités des opérations de celle-ci. En d'autres termes, si l'*interface* est *entre*, puisqu'elle participe de l'*entre*, cela ne suffit pas pour la caractériser pleinement.

p. 35). Il précisera un peu loin le statut du medium : « les processus médiaux n'ont d'importance que dans la mesure où ils sont attachés à quelque chose d'important – pris en eux-mêmes, généralement ils ne sont “rien”. Cela ne fait pas de différence pour moi si le medium à travers lequel je me déplace est parcouru par des rayons rouges ou bleus ou bien s'il est traversé par des rayons de telle ou telle sorte » (*Ibid.*, p. 61). Commentant cette définition relative au champ de la perception, Emmanuel Alloa écrit : « la perception est toujours une perception de quelque chose, tandis que le medium de la perception n'est jamais perceptible *en lui-même* ; c'est à travers lui que nous percevons » (E. ALLOA, « Introduction. Au milieu des choses: une petite phénoménologie des médias », dans F. Heider, *Chose et Medium*, Paris, Vrin, 2017, p. 18).

²⁵⁷⁰ Eric Méchoulan s'interroge explicitement sur ce redoublement, et répond de la manière suivante : « Puisque la médialité désigne ce qui est au milieu, pourquoi ajouter encore “inter”, comme l’“entre de ce qui est au milieu” ? Pareil redoublement renvoie, en fait, au déphasage même de l'instant dans lequel s'articulent dispositifs sensibles et dispositions intelligibles, singularités de l'évènement et règles idéelles, forces matérielles et signes de pensées. La médialité étant ce milieu dans lequel les forces se transforment en signes et les idées en pouvoirs grâce à des institutions, le préfixe attire l'attention sur ces doubles jeux constants des phénomènes de l'histoire » (É. MECHOUAN, « Intermédialités », *op. cit.*, p. 21). Autrement dit, il souligne bien que le préfixe « inter » et partant l'*entre* n'ont d'autre fonction que d'« attirer l'attention » sur ces processus relationnels constitutifs de toute médiation (« Bref, le préfixe “inter” vise à mettre en évidence un rapport inaperçu ou occult, ou plus encore, à soutenir l'idée que *la relation est par principe première* » *Ibid.*, p. 10). Dieter Mersch est plus sévère quant à la pertinence de cette expression, puisque selon lui, d'une part, l'intermédialité « ne nous renseigne guère sur les modalités précises de cet entrelacement ni sur la spécificité des objets de ce théâtre des médias », et d'autre part, elle « n'offre aucune réponse satisfaisante quant à la possibilité de la réflexion médiale », puisqu'elle se transforme en « une régression à l'infini » (D. MERSCH, *Théorie des médias*, *op. cit.*, p. 263).

Il est désormais requis de s'intéresser à ses modalités qui lui sont spécifiques, présentes dans le terme « face » également constitutif de l'interface. En d'autres termes, l'interface modalise les opérations de l'*entre* selon ce qui lui est « propre », à savoir la *face*. Tout ce qui est *entre* ne saurait donc jouer le rôle d'interface, puisque ce qui la différencie des autres figures de l'*entre*, n'est autre que la *face* elle-même. Ainsi, si l'interface est un opérateur de médiation par l'*entre* qui le constitue de manière intrinsèque, alors la modalité spécifique de l'interface ne sera autre que la *face* elle-même. Par « modalité », nous n'entendons pas un mode (*modus*), c'est-à-dire, depuis la scolastique médiévale, une façon ou une manière d'*être* ou de l'*être*, notamment compris au sens de substance, mais un mode sans référence à un quelconque être, ce que Jean-Luc Nancy nomme poétiquement un « éclat »²⁵⁷¹, sans position préalable. Ainsi, il s'agit désormais de penser l'interface plus seulement relativement vis-à-vis de l'*entre*, mais également du point de vue de la *face*.

Or ce rapport est problématique dans la mesure où le terme « interface » peut s'entendre en deux sens distincts. La première signification est, selon Branden Hookway, « entre faces » (*between faces*)²⁵⁷², au sens où elle est d'une part, *au milieu*, dans son acception d'être à l'intérieur²⁵⁷³ ou au centre de faces qui la délimitent, d'autre part, *hors* des faces en tant qu'elle leur est irréductible, enfin, elle est *avec* les faces, au sens où elle est le lien qui lie les faces entre ces mêmes faces. En ce sens, elle est *parmi*²⁵⁷⁴ les faces, dans le double sens d'être *par* les faces, et *au milieu* des faces. Selon cette première acception, nous dirons donc avec Branden Hookway, qu'elle est définie, au sens où elle est

²⁵⁷¹ « Ce qui intéresse, c'est nécessairement ce qu'il y a de plus commun. Mais ce qu'il y a de plus commun intéresse parce que cela n'est pas donné. Cela tient dans l'intervalle, dans l'"en" de l'"entre". La présentation même en est multiple et espacée : l'art, la pensée, l'amour, la gloire, le corps (pour s'en tenir à quelques exemples, et dont les noms, peut-être, ne conviennent plus) en sont les éclats (*non les modes, car il n'y a pas de substance*) » (J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », *op. cit.*, p. 99-100 ; nous soulignons).

²⁵⁷² B. HOOKWAY, *Interface, op. cit.*, p. 7.

²⁵⁷³ Selon cette acception, Hookway caractérise l'interface « comme une condition intérieure » (*as an interior condition*) (*Ibid.*, p. 8), au sens où elle est à l'intérieur en raison de conditions qui lui sont imposées de l'extérieur.

²⁵⁷⁴ Il serait à cet égard adéquat d'écrire « parmi » de la manière suivante « par(mi) », comme l'indique le titre de l'ouvrage édité par M. CARBONE, A. C. DALMASSO et J. BODINI, *Vivre par(mi) les écrans*, Dijon, Les Presses du réel, 2016. Hookway est proche de cette formule lorsqu'il écrit que « l'interface serait définie en fonction de son entre-deux (*betweenness*), de son être-parmi (*amongness*), de son intervalle (*duration-within*) » (B. HOOKWAY, *Interface, op. cit.*, p. 8 ; notre traduction).

délimitée par les faces qui lui sont donc extérieures, et la confinent²⁵⁷⁵. Par conséquent, en tant qu'« entre faces », l'interface désigne une entité circonscrite par des faces extérieures.

Or, si cette première acception est pour le moins satisfaisante à première vue, elle reste partielle et donc insuffisante, puisqu'elle passe sous silence certaines caractéristiques de l'*entre* énoncées plus haut. D'une part, elle délimite l'interface en la réifiant et la positionnant uniquement du côté de l'intériorité : elle *est* ce qui est à l'intérieur, alors que l'*entre*, comme nous l'avons vu précédemment, non seulement *n'est pas*, mais en outre, est *hors-lieu*. En localisant l'interface comme ce qui est à l'intérieur de deux faces, cette signification nie à la fois l'orientation vers l'extérieur de la face et l'*entre* qui lui confère son caractère atopique. D'autre part, cette acception omet le caractère opératoire et prépositionnel de l'*entre* constitutif de l'interface. Elle fait de l'interface une simple entité passive, dénuée des différentes opérations qui caractérisent l'*entre*. L'interface est alors définie par les faces qui la précèdent et la délimitent, remettant en cause son caractère relationnel, déjà présent dans la première signification de la préposition *entre* comme ce qui relie : l'interface relie les faces, en sorte que celles-ci ne sauraient exister préalablement à l'interface elle-même. Enfin, cette acception manque de rendre compte de ces mêmes faces qui la circonscrivent et qui la mettent au milieu. Elle pose comme évidente l'existence de faces extérieures à l'interface, sans qu'elle soit en mesure d'en rendre compte. Si l'interface est seulement à l'intérieur des faces, cette acception n'est pas en mesure de répondre à la question de l'origine de ces mêmes faces : pourquoi y a-t-il des faces plutôt que rien ? Plus encore, elle comprend le terme « face » uniquement comme substantif, passant sous silence la signification relative au verbe « *to face* », à savoir « faire une face » mais également « faire face ». Ne devrions-nous pas considérer que l'interface ne soit pas seulement « entre faces » (*between faces*), mais également « faisant face de part et d'autre » (*facing between*)²⁵⁷⁶ selon la double acception de « *to face* » ?

Devant ces difficultés, nous préciserons la signification et le statut du terme « face » de l'interface. Nous commencerons tout d'abord par justifier le rapport entre « face » et « sens ». Par la suite, clarifierons la signification du substantif « face » relativement aux termes « forme » et « aspect ».

²⁵⁷⁵ « Cette lecture de *inter-* suggérerait que l'interface ne définit pas les entités limitrophes, mais qu'elle est plutôt définie par elles » (B. HOOKWAY, *Interface, op. cit.*, p. 7 ; notre traduction).

²⁵⁷⁶ *Id.* Une traduction littérale (« faire face entre ») aurait certes le mérite d'insister explicitement sur le « entre » (*between*), mais aurait à l'inverse l'inconvénient d'être peu lisible. D'où les traductions plus françaises de « faire face de part et d'autre » ou « faire face de chaque côté » qui sont certes plus lisibles, mais qui, du même coup, manque d'explicitement l'« entre ».

Nous déduisons que « la face » n'a de sens qu'à partir du verbe « *to face* », entendu au sens de « faire ». Une fois les opérations du faire explicitées, nous montrerons le rapport entre « face » et « entre », puisque ce dernier le prépose. Dans la mesure où l'interface sera désormais redéfinie, nous serons alors capables de la penser entre « surface » et « transface ».

III LES FACES DE L'INTERFACE

1. Sens et préhension

1.1. Le sens entre préhension et compréhension

Comme il a été dit dès l'introduction, le sens se fonde sur le non-sens du flux. Toutefois, pour que celui-ci puisse émerger²⁵⁷⁷, il est tout d'abord requis, selon Bruno Bachimont, une *déprise* vis-à-vis du flux dans lequel tout est pris²⁵⁷⁸. La raison est que « sans déprise, il y a *méprise*, c'est-à-dire une réponse immédiate à travers laquelle nous agissons sans compréhension »²⁵⁷⁹. Cette méprise, qui n'est que l'autre nom de *l'incompréhension*, est alors dépassée non seulement par la *déprise*, mais aussi par la *reprise* qui, dans l'après coup, permet de réorienter la compréhension au flux²⁵⁸⁰. Par conséquent, le sens exige tout à la fois une déprise, c'est-à-dire un écart vis-à-vis de ce qui se donne dans le flux immédiat, et une reprise, c'est-à-dire un lien, voire une relation à ce qui se présente comme des singularités isolées. Autrement dit, c'est à cette double condition qu'il peut y avoir compréhension, dans le double sens de son étymologie *cumprehendere*, c'est-à-dire de « prendre ensemble » et de « prendre par l'intelligence », c'est-à-dire de rendre compréhensible au sens de rendre intelligible. Ainsi, l'incompréhensibilité du flux requiert alors qu'il soit *préhendé*, voir *pris* afin d'être *compréhensible*, pour qu'advienne ainsi le sens. L'intelligibilité du sens, c'est-à-dire son *entre*, requiert par conséquent sa compréhension, qui elle-même implique une compréhension de la préhension, dans ce qu'elle écarte et lie en même temps.

Or, le rapport entre *préhension* et *compréhension* est loin d'être évident. Rappelant la célèbre affirmation d'Aristote contre Anaxagore : « ce n'est pas parce qu'il a des mains que l'homme est le

²⁵⁷⁷ Considérer que le sens *émerge*, voire *se fait* au lieu qu'il se *donne* conduit à prendre certaines distances vis-à-vis de la position de Bruno Bachimont que nous ne suivons pas par conséquent sur ce point. Pour celui-ci, autrui est « la condition de possibilité du sens », car « la rupture qu'est autrui, l'interruption dans le flux immanent de l'action, la déchirure de la sphère de l'immédiateté, ouvrent sur une transcendance inappropriable et irréductible, qui constituent dès lors un horizon. Or, l'horizon est la condition pour qu'il y ait sens, l'horizon est ce par rapport à quoi on peut donner du sens à un évènement ou une chose » (B. BACHIMONT, *Le Sens de la technique, op. cit.*, p. 28).

²⁵⁷⁸ « Déprise, au sens où on peut prendre du recul et se déprendre de l'évènement et de ses objets » (*Ibid.*, p. 29).

²⁵⁷⁹ *Id.* ; nous soulignons.

²⁵⁸⁰ « Mais aussi, *reprise* dans l'après coup au sens où on peut réorienter notre réponse à l'évènement, le réévaluer, le réinterpréter dans un horizon différent » (*Id.* ; nous soulignons).

plus intelligent des êtres, mais c'est parce qu'il est le plus intelligent des êtres qu'il a des mains »²⁵⁸¹, Jean Brun souligne qu'elle pose « le problème de savoir si du *prendre* au *comprendre* la conséquence est bonne, ou si elle l'est, tout au contraire, du *comprendre* au *prendre* »²⁵⁸². Or, il ne s'agit pas de choisir entre l'une des positions, car « en cherchant, en effet, à éclairer l'un des deux termes par l'autre nous pouvons sacrifier, soit aux finalismes trop faciles "justifiant" l'anatomie de la main, soit aux évolutionnismes anthropomorphiques, voire anthropocentriques, qui n'échappent pas au reproche d'être victimes d'une illusion de rétrospectivité »²⁵⁸³. Selon lui, « le *comprendre* n'est pas un simple épiphénomène du *prendre*, pas plus que le *prendre* n'est une simple application exécutoire du *comprendre* »²⁵⁸⁴ dans la mesure où elles sont constitutives de l'existence humaine comme entre-deux. Ainsi, « *prendre* et *comprendre* ne sont, ni des activités purement mécaniques, ni des spéculations purement intellectuelles, ce sont des aspects de cet effort de l'homme pour se récupérer et se saisir lui-même »²⁵⁸⁵. *Prendre* et *comprendre* ont ceci de commun de participer de l'existence humaine.

Or, si l'approche de Brun a le mérite de s'efforcer de dépasser les positions traditionnelles, principalement héritées d'Aristote²⁵⁸⁶, concernant le rapport entre *préhension* et *compréhension*, il reste qu'il ne les pense, d'une part, que relativement à l'existence humaine, et d'autre part, uniquement à partir de la main. Ainsi, selon lui, « la main révèle donc cette situation ambiguë de l'homme qui est d'être à la fois supérieur à tous les vivants et inférieur à ce qui fait la vie. La main est finalement une possession unique de l'homme, mais une possession qui le dépossède de lui-même »²⁵⁸⁷. Or, selon nous, la *préhension* ne saurait se limiter à la seule existence humaine, et plus encore à sa main, puisqu'elle concerne le sens lui-même. Plus encore, de même qu'il y a plusieurs assises au sens (physique, écologique, écouménale), de même il y a plusieurs *prévisions* dites *trajectives*, selon le

²⁵⁸¹ ARISTOTE, *Les Parties des animaux - Livre I*, J.-M. Le Blond (trad.), Paris, Flammarion, 1995, IV, 10, 687 a 8.

²⁵⁸² J. BRUN, *La main et l'esprit*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 9.

²⁵⁸³ *Id.*

²⁵⁸⁴ *Id.*

²⁵⁸⁵ *Id.*

²⁵⁸⁶ A cet égard, il souligne cependant l'alternative qu'esquisse Platon dans son *Timée* qu'il commente de la manière suivante : « La main est donc ce par quoi l'homme cherche à s'assurer des prises ; quant à la compréhension, elle est ce vers quoi tendent les *prévisions* successives par lesquelles l'homme explore le monde, tout comme la synopsis est la limite vers laquelle tend le philosophe au-delà de tous les points de vue partiels et limités. La main est donc pour Platon ce par quoi l'homme tente d'orienter sa progression tout en acquérant la périlleuse expérience de la distance du monde » (*Ibid.*, p. 10).

²⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 26.

terme de Berque, qu'il convient désormais de présenter. Enfin, si l'*entre* rend compte du sens, alors il est d'autant plus nécessaire que les opérations de l'*entre* (transir, transduire, translater) requièrent elles aussi une *préhension* : comment peut-on transir, c'est-à-dire à la fois au sens de se déplacer et d'être transi, si ce n'est qu'à la condition que l'*entre prenne* ce qui transite ? Comment la transduction, c'est-à-dire la *prise* de forme, peut-elle avoir lieu sans *prise*, c'est-à-dire sans *préhension* ? Comment la translation, dans ses deux acceptions de translater, c'est-à-dire de transporter, et de traduire, c'est-à-dire de rendre *compréhensible* et intelligible dans une autre langue, peut-elle s'effectuer si ce n'est qu'à la condition qu'il y ait *préhension* ? Les opérations de l'*entre* nécessitent une *préhension* qui doit alors être comprise. Par conséquent, il est désormais nécessaire de présenter et d'explicitier les différentes préhensions requises au sens et constitutives de l'*entre*, et partant de l'interface. De même qu'il y a trois assises au sens, il y a également trois types de préhension que nous allons exposer.

1.2. Les trois préhensions

La première préhension est de nature ontologique. L'opération de préhension est, selon Alfred North Whitehead, constitutive du processus du flux qui, comme nous l'avons vu précédemment, se caractérise tout à la fois comme processus de *concrecence* et de *transition*. Chaque entité actuelle s'approprie, c'est-à-dire « préhende » les données du flux qu'elle unifie pour se concrétiser. La préhension désigne alors l'opération d'appropriation qui permet de constituer les différentes entités actuelles²⁵⁸⁸. Il poursuit en précisant que « toutes les entités actuelles font l'objet d'une préhension positive »²⁵⁸⁹, *a contrario* des « préhensions négatives, qui reviennent à exclure ce qui contribue à la concrecence »²⁵⁹⁰. En ce sens, puisque toute préhension n'est pas nécessairement positive, ne l'est que celle qui préhende ce qui est « pertinent »²⁵⁹¹, c'est-à-dire que ce qui participe au processus de constitution de l'entité. Autrement dit, celle-ci passe par une sélection de ce qui est pertinent positivement. Seules les entités qui ont été préhendées peuvent alors être dites pertinentes, en sorte que la pertinence n'existe pas avant la préhension elle-même. C'est dans la préhension elle-même que la

²⁵⁸⁸ « Chaque procès d'appropriation d'un élément particulier est appelé préhension » (A. N. WHITEHEAD, *Procès et réalité*, op. cit., p. 353). Nous nous appuyons pour une grande part sur l'interprétation que propose M. ÉLIE, « La vie perceptive selon Whitehead », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 131, n° 1, 2006, p. 7-20.

²⁵⁸⁹ A. N. WHITEHEAD, *Procès et réalité*, op. cit., p. 353.

²⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 355.

²⁵⁹¹ « Au cours des intégrations de ces diverses préhensions, des entités appartenant à d'autres types catégoriels deviennent pertinentes. (...) Ces entités pertinentes relevant de ces autres types sont également préhendées pour constituer la cellule concrecente » (*Ibid.*, p. 353).

pertinence de l'entité se révèle, et non avant celle-ci, où de manière *a priori* certaines entités seraient en soi pertinentes ou non. Ces préhensions positives, dites aussi « sentirs »²⁵⁹², s'articulent concrètement au cours d'un processus entre elles jusqu'à l'obtention de l'entité dite actuelle. Ainsi, cette dernière ne se constitue que dans le processus de préhension qui, s'il s'avère positif, c'est-à-dire s'il parvient à la constitution d'une certaine unité de l'entité, est nommée « satisfaction »²⁵⁹³. En ce sens, « l'unité d'opération finale, ici nommée "satisfaction", incorpore ce que l'entité actuelle est au-delà d'elle-même »²⁵⁹⁴. Par conséquent, l'opération de préhension est constitutive de toute entité.

La seconde préhension est de nature écologique. Celle-ci a principalement été théorisée par James Gibson²⁵⁹⁵ sous le terme d'« *affordance* » diversement traduit soit par « invite »²⁵⁹⁶, soit par « prise »²⁵⁹⁷. Selon Gibson, les *affordances*, ici comprises au sens de prises, de l'environnement sont « ce qu'il offre à l'animal, ce qu'il supplée ou fournit, que ce soit bon ou mauvais »²⁵⁹⁸. Il n'y a pas de prise en soi, puisque celle-ci renvoie à la relation spécifique qu'entretient un certain environnement avec un certain vivant. La prise n'est ni une propriété objective de l'environnement, ni une propriété subjective du vivant, mais renvoie à la relation de « complémentarité »²⁵⁹⁹ entre les deux. La prise est ainsi à la fois objective et subjective, c'est-à-dire à la fois une propriété de l'environnement et une perception d'un vivant. Puisque la prise n'a qu'un sens relationnel, et plus précisément écologique, alors elle désigne autant le fait pour un environnement d'être pris que pour un vivant de pouvoir

²⁵⁹² *Ibid.*, p. 355.

²⁵⁹³ « Une entité actuelle est un procès au cours duquel de nombreuses opérations dont l'unité subjective est incomplète, aboutissent à une unité complète d'opération, nommée "satisfaction" » (*Ibid.*, p. 353-354).

²⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 354. De même, « la satisfaction est l'entité actuelle considérée comme analysable quant à son existence "objective". Il s'agit de l'entité actuelle en tant que fait défini, déterminé, établi, têté, et entraînant d'inévitables conséquences » (*Id.*).

²⁵⁹⁵ J. J. GIBSON, *Approche écologique de la perception visuelle*, *op. cit.* ; J. J. GIBSON, « The Theory of Affordances », dans R. Shaw et J. Bransford (éd.), *Perceiving, acting, and knowing. Toward an ecological psychology*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates, Inc, 1977, p. 67-82.

²⁵⁹⁶ J. J. GIBSON, *Approche écologique de la perception visuelle*, *op. cit.*, chap. 8. "La théorie des invites", p. 211-234. Le traducteur Olivier Putoir se justifie de la manière suivante : « nous avons fait le choix de traduire un néologisme (ce qu'est *affordance* en anglais), avec la dimension d'étrangeté relative que peut comporter le résultat, et non de proposer une équivalence (comme "possibilité d'intération") qui manquerait la radicalité revendiquée de ce concept, que Gibson considèrerait comme l'un de ses plus importants, et qu'il nous a semblé inopportun de ne pas traduire » (*Ibid.*, p. 29).

²⁵⁹⁷ A. BERQUE, *Ecoumène*, *op. cit.*, p. 246.

²⁵⁹⁸ J. J. GIBSON, *Approche écologique de la perception visuelle*, *op. cit.*, p. 211.

²⁵⁹⁹ *Id.*

prendre cette prise. Les prises sont relatives, et renvoient ainsi à la relation écologique spécifique entre cet environnement et ce vivant²⁶⁰⁰. Ainsi, par exemple, « une surface horizontale, plane, étendue et non rigide, comme un cours d'eau ou un lac, n'invite pas au soutien, que ce soit pour se tenir debout, pour marcher ou pour courir »²⁶⁰¹, mais au contraire à flotter, nager, plonger, etc. De même, « une surface verticale, plane, étendue et rigide comme un mur ou une falaise est une barrière pour la locomotion pédestre »²⁶⁰², mais non pour l'escalade dès lors qu'elle comporte des prises pour les mains et les pieds. Ainsi, un vivant, quelle que soit sa nature, ne perçoit pas dans un premier temps des propriétés ou qualités possédées par des objets qu'il interpréterait alors dans un second temps. Au contraire, il perçoit toujours immédiatement les prises qui lui sont relatives, et qui lui permettront alors de l'inviter à agir selon les modalités de la relation qu'il a avec elles²⁶⁰³. Cependant, il serait fallacieux de comprendre que ces prises ne concernent que celles entre un vivant et son milieu dit naturel. Du point de vue des prises, la distinction traditionnelle entre milieu naturel ou milieu artificiel est dénuée de sens, car il n'existe au contraire, d'une part, que des prises, et, d'autre part, que toute prise repose sur un seul monde physique²⁶⁰⁴. Le milieu dit artificiel n'est pas la modification du milieu dit naturel, mais la modification de l'ensemble des prises. L'homme peut se déprendre des prises qui lui sont proposées et ainsi les modifier pour en constituer un nouveau milieu dit artificiel²⁶⁰⁵. Ainsi, comme le déduit Augustin Berque de son analyse de Gibson, « l'étude des milieux humains s'attache donc à reconnaître comment s'organisent les *prises trajectives* qui permettent aux diverses sociétés de

²⁶⁰⁰ Rappelons brièvement que pour Gibson et dans une perspective écologique, « les mots animal et environnement forment un couple inséparable. Chaque terme implique l'autre. Aucun animal ne pourrait exister sans un environnement. De même, bien que cela soit moins évident, l'environnement est toujours environnement d'un animal (ou tout au moins d'un organisme). (...) La relation de réciprocité de l'animal et de l'environnement est irréductible aux relations traitées par la physique. On ne peut déduire le concept du système organisme-environnement, ou celui d'espèce et d'habitat, des concepts fondamentaux d'espace, de temps, de matière et d'énergie » (*Ibid.*, p. 52).

²⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 218.

²⁶⁰² *Id.*

²⁶⁰³ *Ibid.*, p. 221.

²⁶⁰⁴ « C'est une erreur de séparer l'environnement naturel de l'artificiel comme s'il existait deux environnements ; les artefacts doivent être manufacturés à partir de substances naturelles. C'est également une erreur de séparer l'environnement culturel de l'environnement naturel, comme s'il existait un mode de productions mentales distinct du monde des productions matérielles. Il n'existe qu'un monde » (*Ibid.*, p. 215).

²⁶⁰⁵ « Pourquoi l'homme a-t-il modifié les formes et les substances de son environnement ? Pour modifier ce à quoi celui-ci l'invite » (*Id.*).

comprendre et d'utiliser la réalité des choses »²⁶⁰⁶. Ce faisant, les différents objets élaborés par l'homme sont dotés de prises qui impliquent d'être soutenues sur les préhensions physiques, autre nom pour désigner les différentes substances²⁶⁰⁷ selon le vocabulaire gibsonien.

Cependant, cette seconde préhension, si elle a le mérite de rendre compte de la relation écologique entre un vivant et un milieu avec lequel il est couplé, demeure insuffisante. D'une part, comme le constate Berque, « cette théorie de la prise est essentiellement centrée sur le corps individuel, dans son rapport à l'objet individuel »²⁶⁰⁸. Autrement dit, celle-ci demeure limitée à une échelle individuelle, et omet de fait l'échelle collective. La préhension ne saurait se restreindre à cette seule échelle puisqu'elle implique aussi l'idée d'*entre-prise*, c'est-à-dire à des prises partageables *en commun* grâce au fait d'*ap-prendre* et ainsi de *com-prendre*. D'autre part, et de manière plus fondamentale, cette préhension écologique, c'est-à-dire cette prise risque de se substituer à la préhension elle-même, comme la partie au tout. Ne conviendrait-il pas au contraire de soutenir l'inverse, à savoir que la prise n'est qu'une possibilité de la préhension, en sorte que cette dernière ne saurait se réduire à celle-ci ? Il s'avère alors nécessaire d'avoir recours à une troisième assise de préhension.

La troisième préhension est de nature écouménale. De nature trajective comme les précédentes, elles « permettent aux diverses sociétés de comprendre et d'utiliser la réalité des choses »²⁶⁰⁹. Berque précise que « ces prises se configurent en motifs, lesquels, agrégés en contrées, permettent de qualifier et d'identifier région ou pays, tant du point de vue de l'habitant que de celui du géographe »²⁶¹⁰. La préhension écouménale est ainsi un motif qui peut s'entendre à la fois spatialement (motif d'une frise, par exemple) en tant que configuration, et temporellement (motif d'une mélodie, par exemple) en tant que motivation²⁶¹¹. Autrement dit, les préhensions de l'écoumène sont « à la fois ce que nous voyons (des forêts, des villes, des montagnes...) et quelque chose qui suscite en nous des raisons d'agir de

²⁶⁰⁶ A. BERQUE, *Ecoumène*, *op. cit.*, p. 241.

²⁶⁰⁷ Les substances « sont composées et agrégées de manière extrêmement compliquées et ne tendent donc pas vers l'homogénéité comme le fait le milieu, et elles sont structurées en une hiérarchie d'unités emboîtées » (J. J. GIBSON, *Approche écologique de la perception visuelle*, *op. cit.*, p. 71).

²⁶⁰⁸ A. BERQUE, *Ecoumène*, *op. cit.*, p. 249.

²⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 241.

²⁶¹⁰ *Id.*

²⁶¹¹ *Id.*

telle ou telle façon »²⁶¹². Sous ces conditions, les préhensions écouménéales ne se limitent pas aux seules prises écologiques perçues par un vivant puisqu'elles les englobent et s'étendent à l'ensemble de l'écoumène²⁶¹³. Elles participent ainsi à la médiance²⁶¹⁴, selon le terme de Berque, c'est-à-dire à notre corps médial, technique et symbolique.

1.3. Préhension et main

Cette conception de la préhension déborde l'idée selon laquelle seul l'homme serait capable de préhension en raison de cette seule propriété spécifique d'avoir la main. Si depuis Aristote, nombreux sont les penseurs²⁶¹⁵ à soutenir l'idée que l'homme est le seul être à posséder spécifiquement voire ontologiquement la main, il reste que le rapport de la *main* à la *préhension* est loin d'être évident, et mérite d'être précisé.

Tout d'abord, la préhension humaine ne saurait se réduire à la main. Comme le souligne Brun, en privilégiant la main comme organe de la prise, les défenseurs commettent une double erreur quant à la préhension. Premièrement, en soutenant que la main est l'organe humain de la prise, ils la considèrent

²⁶¹² *Id.*

²⁶¹³ Il convient de préciser que selon l'approche écologique de la perception selon Gibson, les affordances, c'est-à-dire les prises ou invites concernent également les objets, attachés ou détachés du monde, sans que ceux-ci ne concernent que les objets inertes, artificiels, et fabriqués par la culture humaine. Ainsi, « les feuilles, les bâtons, les fibres, les récipients, les vêtements et les outils sont des objets détachés qui invitent à la manipulation » (J. J. GIBSON, *Approche écologique de la perception visuelle*, *op. cit.*, p. 219). De même, « l'autre personne, l'*autre* en général, l'*alter* par opposition à l'*ego*, est un objet écologique doté d'une peau, même lorsqu'il est habillé. C'est un objet, bien qu'il ne soit pas *simplement* un objet, et nous parlons à juste titre de *lui* ou d'*elle* et non de *cela*. Mais l'autre personne est dotée d'une surface qui reflète la lumière l'information qui spécifie ce qu'il ou elle est, ce à quoi elle invite, ce qu'elle promet, ce dont elle menace, ou ce qu'elle fait » (*Ibid.*, p. 223). Cette approche sera reprise et étendue notamment aux design d'objet comme nous l'encourage notamment Donald Norman dans D. A. NORMAN, *The Design of Everyday Things*, *op. cit.* ; D. A. NORMAN, *Design émotionnel*, *op. cit.*

²⁶¹⁴ « C'est parce qu'ils sont trajectifs, c'est-à-dire qu'ils contribuent au moment structurel de notre existence : notre médiance » (A. BERQUE, *Ecoumène*, *op. cit.*, p. 241).

²⁶¹⁵ De manière non exhaustive, on peut citer et pour des raisons différentes, les auteurs qui se sont intéressés à la main : A. LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la Parole*, tome 1, *op. cit.* ; M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser?*, *op. cit.* ; M. SERRES, *L'Incandescent*, Paris, Le Pommier, 2003 ; M. SERRES, *Petite poucette*, Paris, Le Pommier, 2012 ; E. KANT, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », L. Ferry (trad.), dans *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, 1985, p. 477-495 ; C. DARWIN, *L'origine des espèces. Au moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, E. Barbier et D. Becquemont (trad.), Paris, Flammarion, 2008 ; J. BRUN, *La main*, Paris, Robert Delpire, 1967 ; *Id.* ; J. DERRIDA, « La main d'Heidegger (1985) », dans *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, 1990, p. 173-222 ; H. FOCILLON, « Eloge de la main », dans *Vie des formes (1943)*, 10e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 101-125.

comme l'*origine* de tous les organes de préhension, alors même qu'elle présuppose à son tour, à la manière d'Aristote, l'intelligence. Ainsi, et de manière incohérente, pour eux, ce ne serait donc pas tant la main qui serait à l'origine de la préhension que l'intelligence. Autrement dit, au lieu de considérer l'homme comme étant d'abord *homo faber* grâce à sa main et dont serait alors issu l'*homo sapiens*, ils présupposent implicitement qu'il n'y a d'*homo faber* qu'à la condition qu'il y ait d'abord *homo sapiens*. La main n'est donc pas l'origine de la préhension pour eux puisqu'elle est conditionnée par l'intelligence préalable. Selon Brun, « en privilégiant la main comme organe de la prise, toutes les perspectives précédentes ont fait de la technique ce qui a donné naissance à l'*homo sapiens* ; mais, tout comme les morphogénèses de la main se donnent d'abord celle-ci comme prototype pour prévoir ensuite le présent à partir du passé, de même, malgré qu'on en ait, on accorde une antériorité à l'*homo sapiens* sur l'*homo faber* »²⁶¹⁶, poursuivant ainsi et à nouveaux frais la thèse aristotélicienne.

Deuxièmement, contre les partisans de l'idée selon laquelle, les animaux, et plus encore les « singes anthropoïdes » sont capables de *prendre*, et ainsi d'avoir et d'utiliser des outils, ils se méprennent en commettant une confusion. Selon lui, « prendre n'est pas simplement saisir », car prendre implique de « savoir se déprendre et reprendre »²⁶¹⁷, chose dont sont incapables les animaux : « avant de prendre un objet, il y a de multiples précautions à prendre et c'est en quoi la préhension est radicalement différente de la prise »²⁶¹⁸. Brun opère une distinction entre la préhension humaine et la prise animale, dans la mesure où la préhension permet à la fois de prendre²⁶¹⁹ et de (se) déprendre, puis reprendre. Les animaux sont limités à la seule *prise*, là où l'homme au contraire peut se *déprendre* de celle-ci, en

²⁶¹⁶ J. BRUN, *La main et l'esprit*, op. cit., p. 101.

²⁶¹⁷ *Id.*

²⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 101-102.

²⁶¹⁹ Nous suivons à cet égard les remarques de Derrida (J. DERRIDA, « La main d'Heidegger (1985) », op. cit. ; J. DERRIDA, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991), elles-mêmes fondées sur les analyses étymologiques de Benvéniste, qui réfute la distinction entre « prendre » et « donner ». Pour ce dernier, « le hittite et les autres langues indo-européennes ont diversement spécialisé le verbe **dō-*, qui, par lui-même, se prêtait, selon la construction syntaxique, à l'un ou l'autre sens. Tandis que hitt. *dā-* s'est fixé pour "prendre", les autres langues construisent *dō* avec l'idée de destination, ce qui revient à "donner". (...) Les notions de "donner" et "prendre" sont ainsi liées dans la préhistoire indo-européenne » (E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. économie, parenté, société*, op. cit., p. 82 ; également E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. économie, parenté, société*, op. cit.). Pour un usage de la notion de « don » dans un contexte numérique, nous renvoyons le lecteur vers Y. CITTON, « L'initiation numérique : de l'entreprise des données à la grâce du commun », dans J. Molinaro et I. Morel (éd.), *Être initié à l'heure des mutations anthropologiques*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2017, p. 207-226 <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02912313/document>.

s'en écartant ou séparant, révélant alors le propre de la préhension. En ce sens, la *prise* n'est qu'un type ou une sous-catégorie de *préhension*, et ne saurait être confondue avec cette dernière.

C'est parce que l'homme peut s'écarter ou se séparer de ce qu'il prend ou de ce qui le prend, qu'il peut alors l'*appréhender*. Cette appréhension peut s'entendre en deux sens comme l'indique le double sens du préfixe *a-*, issu du latin *ad-*, qui désigne autant la direction, le but à atteindre, le passage d'un état à un autre, indiquant alors qu'il n'y aurait de pleine préhension que dans l'appréhension, c'est-à-dire dans la préhension par l'esprit, que la privation, c'est-à-dire la séparation inhérente et nécessaire à toute préhension ultérieure. Sous cette condition, en reformulant le propos de Simmel, nous pouvons dire que « c'est à l'homme seul qu'il est donné, face à la nature, de prendre [lier] et de (se) déprendre [déliar] selon ce mode spécial que l'un suppose toujours l'autre »²⁶²⁰. Il précise, d'une part, « en extrayant deux objets naturels de leur site tranquille pour les dire "séparés", nous les référons déjà l'un à l'autre dans notre conscience, nous les détachons ensemble de ce qui s'intercalait entre eux » ; d'autre part, « inversement, nous sentons raccordé ce que nous avons, d'une quelconque manière, commencé par isoler respectivement »²⁶²¹. En d'autres termes, avec l'homme, il n'y a ni relation totale, ni séparation totale, car l'une et l'autre s'impliquent mutuellement : de même, qu'on ne peut relier que ce qui a d'abord été séparé, de même, on ne peut séparer que ce qui a d'abord été relié. L'homme est l'être par lequel la relation présuppose la séparation, et inversement, rend possible la relation de ce qui a été séparé. Ainsi, « dans un sens immédiat aussi bien que symbolique, et corporel aussi bien que spirituel, nous sommes à chaque instant ceux qui séparent le relié ou qui relient le séparé »²⁶²². De même, « parce que l'homme est l'être de liaison qui doit toujours séparer, et qui ne peut relier sans avoir séparé – il nous faut d'abord concevoir en esprit comme une séparation l'existence indifférente de deux rives, pour les relier par un pont » : « l'homme est tout autant l'être-frontière qui n'a pas de frontière »²⁶²³. Par conséquent, c'est en raison de son mode d'existence spécifique que l'homme peut s'écarter des prises écologiquement données pour les préhender. L'homme a le monopole de la préhension, là où l'animal est restreint à la seule possibilité de la prise. Préhendant, et plus encore appréhendant ce qu'il prend, l'homme est alors capable d'*apprendre*, puisque d'une part, il peut *comprendre* comme (se) *méprendre* ce qu'il prend, et d'autre part, il peut

²⁶²⁰ G. SIMMEL, « Pont et porte », *op. cit.*, p. 161.

²⁶²¹ *Id.*

²⁶²² *Ibid.*, p. 162.

²⁶²³ *Ibid.*, p. 168.

transmettre à d'autres hommes ce qu'il a lui-même appris. Ainsi, apprendre consiste autant à *comprendre* c'est-à-dire à prendre ensemble ce qui est séparé au moyen d'une *entre-prise*, qu'à *transmettre*, c'est-à-dire à partager dans le temps historique ce qui a été appris dans l'ici et maintenant. Ainsi, comprendre consiste à appréhender en prenant ensemble ce qui a été écarté.

A l'inverse, d'une part, selon Révész cité par Brun, l'animal dressé « ne *comprend pas le sens* de ces activités acquises et contraires à sa nature, mais les exécute de force ou par habitude »²⁶²⁴. D'autre part, l'animal « est absolument incapable d'«enseigner» à un congénère ce que lui-même a appris »²⁶²⁵ : « il ne peut pas apprendre car il ne peut pas donner ensuite à prendre »²⁶²⁶. Par conséquent, la troisième préhension est proprement humaine car si elle consiste certes à *prendre*, elle peut aussi et surtout se *déprendre* et *reprendre* ce qu'elle a *pris*. Celle-ci est ainsi ce qui rend possible autant le fait d'*apprendre* que de *comprendre*, aussi bien le flux pris que les prises elles-mêmes ainsi que l'emprise que celles-ci peuvent avoir sur l'homme lui-même. Dans le même temps, c'est parce qu'il peut s'écarter qu'il peut à la fois préhender de manière *sur-prenante* que se laisser *sur-prendre* par les prises elles-mêmes. La *sur-prise*²⁶²⁷ n'est pas seulement une *dé-prise* dans le fait de s'écarter, car elle est aussi et surtout le fait de prendre au dépourvu, de manière imprévue, et partant de rompre les prises autant que les compréhensions prévisibles et donc d'admettre une *mé-prise* qui rende possible une nouvelle compréhension des prises et de ce qui a été pris. Toute *mé-prise* comporte une part de *sur-prise* dans la mesure où elle est une remise en cause de la compréhension initiale, mais la *sur-prise* a ceci en plus de proposer une nouvelle compréhension qui rompt avec l'emprise de la précédente.

Ensuite, si la main est le propre de l'homme, elle n'est pas réductible à un organe²⁶²⁸ de prise. Selon Brun, la main n'est pas un « organe-outil », car cela impliquerait que l'homme *ait* une main comme il

²⁶²⁴ G. Révész, « La fonction sociologique de la main humaine et de la main animale », *Journal de psychologie*, 1938, p. 37 cité par J. BRUN, *La main et l'esprit, op. cit.*, p. 102.

²⁶²⁵ *Id.*

²⁶²⁶ *Id.*

²⁶²⁷ Nous nous inspirons ici pour une bonne part des réflexions d'Yves Citton dans Y. CITTON, *Médiarchie, op. cit.*, chap. 14 "Surprendre la médiarchie", p. 343-370.

²⁶²⁸ Rappelons que le terme « organe » est issu du latin *organum* « instrument » (en général), lui-même provenant du grec *organon* qui désigne « un instrument de travail, de chirurgie, de musique, et qui s'emploie en anatomie pour désigner un élément du corps » et que l'on trouvera notamment soutenu dans le passage déjà cité d'Aristote. En outre, « le mot est aussi spécialisé en logique pour "instrument de connaissance" et plus

ait des outils, selon un préjugé techniciste²⁶²⁹. L'homme n'a pas de mains dans le même sens où on dit qu'il a des outils²⁶³⁰, car « sa main tient à lui tout autant que lui tient à elle »²⁶³¹. Autrement dit, « les mains que l'homme peut posséder ne sont que des mains artificielles »²⁶³² qui sont alors considérées comme des objets extérieurs, pouvant éventuellement être intériorisés grâce à l'habitude qui va les incorporer²⁶³³. Plus encore, ces « mains artificielles » ne permettent que des « prises », mais non de « toucher »²⁶³⁴. Par conséquent, la main humaine a ceci de singulier par rapport aux « mains artificielles » et aux organes des animaux, de *toucher*, et pas seulement de *prendre*. En ce sens, alors que seule la main humaine *touche*, les autres *prennent*. Sous ces conditions, en réduisant la main à

rarement “résultat d'un travail” » (*Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « Organe », p. 2462-2463). Pour une analyse critique de la notion d'« organe », nous renvoyons le lecteur vers G. CANGUILHEM, « Machine et organisme », *op. cit.* ; G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique, op. cit.* Si l'idée d'organologie comme *extériorisation* ou *projection* des organes vivants dans des organes artificiels, dont la main, qui sont dans le même temps *intériorisés* ou *incorporés*, est notamment présente depuis Kapp (E. KAPP, *Principes d'une philosophie de la technique*, G. Chamayou (trad.), Paris, Vrin, 2007), Bergson (H. BERGSON, *L'évolution créatrice (1941), op. cit.*), McLuhan (H. M. MCLUHAN, *Pour comprendre les média. Les prolongements technologiques de l'homme*, J. Paré (trad.), Paris, Seuil, 1977), Leroi-Gourhan (A. LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la Parole, tome 1, op. cit.*) jusqu'au projet d'une organologie générale développée selon des aspects différents par Szendy (P. SZENDY, *Membres fantômes. Des corps musiciens*, Paris, Editions de Minuit, 2002), Hoquet (T. HOQUET, *Cyborg philosophie. Penser contre les dualismes*, Paris, Le Seuil, 2011) ou Stiegler (B. STIEGLER, *De la misère symbolique. Tome I et II*, Paris, Flammarion, 2013).

²⁶²⁹ « Il faut dire, de même, que la main n'est pas davantage un organe-outil, elle ne peut paraître telle qu'en vertu d'un préjugé techniciste impliquant déjà la constitution d'une technique » (J. BRUN, *La main et l'esprit, op. cit.*, p. 105).

²⁶³⁰ « L'homme a des outils mais il n'a pas de mains » (*Id.*). Cet argument n'est pas sans rappeler l'argument phénoménologique de Merleau-Ponty concernant l'expérience du corps propre, déjà préparé par la distinction husserlienne entre « corps physique » (*Körper*) et « corps vécu, organique, chair » (*Leib*) (E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie, op. cit.*). Ainsi, selon lui, « je ne suis pas devant mon corps, je suis dans mon corps, ou plutôt je suis mon corps » (M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception, op. cit.*, p. 175). Selon lui, « mon corps (...) se reconnaît à ce qu'il me donne des “sensations doubles” : quand je touche ma main droite avec ma main gauche, l'objet main droite a cette singulière propriété de sentir, lui aussi. (...) Quand je presse mes deux mains l'une contre l'autre, il ne s'agit donc pas de deux sensations que j'éprouverais ensemble, comme on perçoit deux objets juxtaposés, mais d'une organisation ambiguë où les deux mains peuvent alterner dans la fonction de “touchante” et de “touchée” » (*Ibid.*, p. 109).

²⁶³¹ J. BRUN, *La main et l'esprit, op. cit.*, p. 105.

²⁶³² *Id.*

²⁶³³ Argument qui rejoint en partie celui célèbre de Merleau-Ponty concernant la canne de l'aveugle : « le bâton de l'aveugle a cessé d'être un objet pour lui, il n'est plus perçu pour lui-même, son extrémité s'est transformée en zone sensible, il augmente l'ampleur et le rayon d'action du toucher, il est devenu l'analogue d'un regard. (...) Si je veux m'habituer à une canne, je l'essaye, je touche quelques objets, et après quelque temps, je l'ai “en main” » (M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception, op. cit.*, p. 167).

²⁶³⁴ « Tous ces appareils, s'ils permettent des prises, ne permettent pas le toucher » (J. BRUN, *La main et l'esprit, op. cit.*, p. 105).

l'organe de la prise, sa spécificité qui est de toucher est niée²⁶³⁵. Il ne s'agit pas de remettre en cause l'idée qu'elle ne puisse pas prendre, puisqu'elle est « l'organe de l'*avoir* », dans la mesure où « c'est elle qui préside aux opérations par lesquelles l'homme saisit, donne, reçoit ou échange », et « les outils ou les machines dans lesquels elle se projette constituent autant d'entreprises pour conquérir un espace que la technique cherche à transformer de cadre de dépossession en champ de progression »²⁶³⁶. Mais il convient de reconnaître également qu'elle est « le véritable organe de l'*existence* » en tant qu'elle fait « la dramatique expérience de l'entre-deux », cet « intervalle qui sépare les consciences les unes des autres »²⁶³⁷. La main humaine se distingue alors, selon Brun, d'une part de la peau qui est plus touchée passivement que « touchante et touchée »²⁶³⁸. Elle se distingue d'autre part de la préhension animale qui « ne touche pas les objets qui l'environnent, mais se heurte à des obstacles, se frotte à des corps étrangers, prend, écrase, broie ce qui est à sa portée, ou meut des membres qui peuvent être touchés et avoir une réaction de recul mais qui ignorent le toucher actif »²⁶³⁹. Il ne s'agit pas de nier à l'animal les perceptions tactiles, mais de reconnaître que le toucher ne relève pas de ce domaine. Alors que « la perception tactile relève de la psycho-physiologie parce qu'elle appartient au vivant », « le toucher (...) relève du domaine existentiel du vécu »²⁶⁴⁰. Bien qu'il n'y ait pas de toucher sans perceptions tactiles, il ne saurait cependant se réduire à celles-ci²⁶⁴¹. La raison est qu'« il n'y a pas de

²⁶³⁵ « La projection de la main dans l'outil est une opération possible permettant de "passer la main", mais elle ne l'est que parce qu'elle réduit la main à l'acte de la prise et qu'elle ignore l'être de la main qui n'apparaît que dans l'homme qui touche » (*Id.*).

²⁶³⁶ *Ibid.*, p. 107.

²⁶³⁷ *Id.*

²⁶³⁸ « Par elle-même la peau est beaucoup plus touchée qu'elle ne touche, seule la main est à la fois touchante et touchée car elle est une sorte de micro-organisme, chargé de nos désirs, de nos craintes, de nos espoirs et de nos émotions, partant à l'aventure pour sonder la dimension qui sépare chacun de nous de ce qu'il n'est pas » (*Id.*). Bien qu'il ne fasse pas ici explicitement référence à l'analyse de Merleau-Ponty concernant les deux mains qui « peuvent alterner dans la fonction de "touchante" et de "touchée" » (M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 109), il se référera à celui-ci de manière critique lorsque ce dernier écrit : « ce n'est pas la conscience qui touche ou qui palpe, c'est la main » (*Ibid.*, p. 365). Pour Brun, cette citation « est vraie dans la mesure où, pour qu'il y ait toucher, il faut vraiment que la main aille "là-bas", elle est vraie dans la mesure où il n'y a pas de toucher par la seule conscience, où il n'y a pas de toucher sans une incarnation », mais elle « est fautive dans la mesure où la main n'agit pas pour son propre compte mais sert la conscience » (J. BRUN, *La main et l'esprit*, *op. cit.*, p. 111).

²⁶³⁹ J. BRUN, *La main et l'esprit*, *op. cit.*, p. 109-110. L'expression « toucher actif », c'est-à-dire « celui dont la main a le privilège » (*Ibid.*, p. 109), désigne, à partir des réflexions de Maine de Biran, « la vocation exploratrice de la main » (*Ibid.*, p. 107), qui se distingue de celui éprouvé par la peau.

²⁶⁴⁰ J. BRUN, *La main et l'esprit*, *op. cit.*, p. 110.

²⁶⁴¹ « Il importe donc de répéter que le toucher ne se ramène pas à la sensation tactile et qu'on n'en rend pas

toucher sans intention de toucher car la main qui va toucher n'est pas mue du dehors comme l'est un appareil recevant des messages qui le dirigent », mais que « c'est la conscience qui, à travers la main mais non sans elle, va toucher »²⁶⁴². Ainsi tout toucher est nécessairement toucher *de*, selon la conception phénoménologique de l'intentionnalité husserlienne, où la main se présente comme l'organe spécifique du toucher.

Par conséquent, la préhension de la main est double : « d'une part elle est cet instrument des instruments grâce auquel l'homme est devenu capable de fabriquer et de manier des outils, de construire des machines et de développer tout un univers constituant une parature qui est son œuvre ; d'autre part elle est l'organe métaphysique du toucher qui entre en relation avec autrui et par lequel chacun fait l'épreuve de la présence charnelle d'un *toi* qui exalte ou qui dérouté »²⁶⁴³. Dans tous les cas, « qu'il s'agisse de la prise et du maniement qui s'achèvent dans l'entreprise, ou du toucher par lequel la main qui s'informe recherche la caresse, la main apparaît de toute façon comme ce par quoi l'homme sonde la distance du monde, au bien celle qui le sépare des objets que celle qui le coupe d'autrui »²⁶⁴⁴. La main ne saurait se réduire à la seule prise dans sa fonction d'outil, car elle est aussi celle qui touche l'altérité rencontrée, et la caresse en lui manifestant les égards qui maintiennent son altérité.

Il s'agit désormais de rendre compte de ce que *fait* l'interface qui travaille la tension entre préhension et compréhension. Si l'interface est nécessairement *entre*, et pour cette raison n'est pas être, mais un opérateur de médiation, le « propre » de l'interface réside dans sa « face ». Si à première vue l'interface est « entre-face », il reste que cette interprétation est superficielle voire erroné. D'une part, elle manque le caractère prépositionnel de l'*entre* dans la mesure où le tiret établit une distance entre « entre » et « face », ce qui est contraire à l'analyse précédemment soutenue. L'interface n'est pas seulement « entre-face » car le rapport entre « entre » et « face » n'est rendu ni cohérent, ni intelligible. D'autre part, si l'interface se caractérise par le fait de prépositionner le terme « face » par celui de l'« entre », alors il est cohérent de soutenir que les opérations de ce dernier s'effectuent sur le premier : la « face » de l'interface est soumise aux opérations de l'*entre* (*inter-*) de celle-ci. Enfin, le

compte par la simple étude physiologique des corpuscules du tact, du trajet de l'influx nerveux, ou de celle du thalamus et du cortex : le tact permet au toucher de s'exercer mais il ne le constitue pas » (*Ibid.*, p. 112).

²⁶⁴² *Ibid.*, p. 111-112.

²⁶⁴³ J. BRUN, *La main*, *op. cit.*, p. 6.

²⁶⁴⁴ *Id.*

terme « face » demeure ambigu dans la mesure où il peut à fois être compris comme substantif (la face ou les faces) et comme verbe (*to face*). Cette ambiguïté est source de problèmes. Premièrement, entre ces deux acceptions, quel rapport peut-on établir ? Cette première question implique nécessairement de clarifier alors le sens du terme « face ». Deuxièmement, et en fonction de cette première interrogation, quel rapport entre « face » et « entre », tous deux constitutifs de l'interface ? Ne faut-il pas comprendre que la « face » de l'interface est son *modus operandi*, c'est-à-dire la modalité selon laquelle la préposition *entre* s'effectue ? Par conséquent, nous nous attacherons désormais à clarifier la signification et les opérations du terme « face » constitutif de l'interface.

2. De la préhension à la face

2.1. La « face »

2.1.1. Face et forme

Tout d'abord, selon le *Dictionnaire historique de la langue française*²⁶⁴⁵, « face » est issu du latin populaire *facia* « portrait », lui-même issu du latin classique *facies* « forme, aspect général » jusqu'à l'époque impériale, puis spécialement « visage ». Il suit de là une première remarque : « face » renvoie à l'idée de « forme extérieure », d'« aspect général », d'« apparence extérieure », voire de « visage ». La face est comme la forme ce qui permet de faire paraître extérieurement une entité, et partant de la distinguer des autres. En ce sens, d'une part la face est, comme la forme, ce qui permet à une entité de paraître notamment visible, pour un point de vue extérieur ; d'autre part, toute face est face *de*, au sens où toute face renvoie à une entité dont elle est la face. Ainsi, et de manière illustrée, il est légitime de parler de la face *d'*un cube, c'est-à-dire de ce qui paraît de celui-ci, et qui fait signe vers ce qu'il est, à savoir un cube. Ainsi, à première vue, il n'existe donc pas de face qui ne soit pas face *de* quelque chose préalable, comme l'est également la forme, qui ne l'est qu'à la condition que soit posée antérieurement une entité. Par conséquent, « face » et « forme » semblent partager deux points communs qui tendent à favoriser une confusion : d'une part, « face » et « forme » font nécessairement référence à une entité posée préalablement, et d'autre part, elles sont les signes extérieurs de cette même entité qui permet de l'identifier ou de la reconnaître.

Cependant, il serait erroné de les considérer comme synonymes : la face n'est pas la forme, et ce pour plusieurs raisons. Tout d'abord, le terme français de « forme » est grevé d'une ambiguïté sémantique que n'a pas notamment le grec. A titre indicatif et étymologique, « forme » traduit aussi bien *morphè* (*shape* en anglais) qu'*eidos* (*form* en anglais). Ainsi, selon Aristote, la forme-*morphè*, désigne la forme en tant que forme ou apparence extérieure qui permet l'identification²⁶⁴⁶, alors que la forme-*eidos*, désigne la forme en acte qui assure l'identité intelligible de la substance composée²⁶⁴⁷. De cette

²⁶⁴⁵ *Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « Face », p. 1366.

²⁶⁴⁶ A l'entrée « Forme » de son *Dictionnaire* consacré à Aristote, Pierre Pellegrin écrit ainsi : « Le terme le plus large pour désigner une forme en grec, semble être *morphè*. Fondamentalement ce mot désigne l'aspect d'une chose, et plus précisément son aspect beau, plaisant, harmonieux, et s'applique souvent au corps humain. De même. (...) Quand on parle de la *morphè* de quelque chose, il s'agit d'une affirmation concernant ce que cette chose semble être » (P. PELLEGRIN, *Dictionnaire - Aristote*, Paris, Ellipses, 2007, p. 99).

²⁶⁴⁷ Quant à la forme en tant qu'*eidos*, Pierre Pellegrin écrit : « la forme comme *eidos* entend révéler, derrière ce

distinction sémantique, il s'ensuit qu'il ne saurait exister de forme-*morphè* sans forme-*eidos* préalable. Autrement dit, il n'y a pas de forme (*morphè*) sans forme (*eidos*). Si la forme-*eidos* est la condition nécessaire de la forme-*morphè*, elle ne saurait cependant être la condition suffisante, puisque, comme cela a été signalé plus haut, toute substance individuelle, selon Aristote, est composée d'une forme (*eidos*) et d'une matière (*hylè*)²⁶⁴⁸. La forme-*morphè* n'est que le résultat de l'actualisation de la forme-*eidos* par et dans une matière : c'est la matière qui prend cette forme-*morphè*, c'est-à-dire cette morphologie, mais qui n'a de raison d'être qu'en référence à la forme-*eidos* qui en est le fondement. La forme-*morphè* renvoie à la forme-*eidos*, sous peine de rendre impossible l'identification, et donc l'intelligibilité de ce dont elle est la forme-*morphè*. Par conséquent, le terme « forme » comporte deux dimensions : une dimension sensible, voire matérielle (*morphè*) liée à l'imposition d'une forme (*eidos*) dans une matière (*hylè*), et une dimension purement intelligible (*eidos*) accessible uniquement par l'intellect, correspondant idéal des substances composées. En ce sens, chaque forme (*morphè*) se fonde sur *une* forme (*eidos*) préalable qui permet de retrouver l'unité intelligible par-delà la multiplicité et diversité sensible.

Or, la face ne peut être confondue avec la forme-*morphè* car elle est une moindre forme, une forme de peu, c'est-à-dire une « quasi-forme » ou « proto-forme ». De même que la face d'un cube n'est pas la forme cubique, de même, et par extension, la face n'est qu'une partie de la forme-*morphè*, en sorte que la morphologie du cube est l'addition des six faces. Toutefois, si la forme-*morphè* peut s'analyser en faces qui la composent, il reste qu'elles ne se réduit pas à celles-ci. Alors que la forme-*morphè* implique nécessairement la forme-*eidos* en sorte qu'un cube ébréchée dans son apparence (forme-*morphè*) demeure identifiable en tant forme-*eidos*, elle n'implique pas nécessairement les faces qui peuvent servir à composer ou non d'autres formes-*morphè* dès lors qu'une forme-*eidos* est préalablement posée. Il y a une modularité des faces qui, en tant qu'éléments, une fois assemblés ou combinés peuvent composer ou non de nouvelles formes. Ainsi, la face « carré » peut, combinée avec quatre faces « triangles », composer une pyramide, sans que cette dernière se réduise à celle-ci. La face

qui est visible, ce qui constitue la vraie nature de la chose. (...) L'*eidos* renvoie à la structure rationnelle d'une réalité et s'oppose de ce fait à la matière » (*Id.*).

²⁶⁴⁸ Parmi les multiples significations, Pierre Pellegrin insiste sur le fait que la forme-*eidos*, « c'est d'abord le principe d'organisation d'une chose qui, unie à la matière spécifique de la chose, forme le "composé" qui est ce à quoi Aristote accorde la réalité ontologique la plus forte. (...) La forme en vient donc à représenter l'essence d'une réalité. (...) Quand dans les livres centraux de la *Métaphysique*, Aristote s'interroge sur la nature de la substance, il en arrive à montrer que la forme est à la fois ce qui fait que la substance est ce qu'elle est et la cause et le principe d'organisation du "ceci" qu'est la substance concrète » (*Ibid.*, p. 100-101).

est une moindre forme, ou une forme de peu, c'est-à-dire une « fraction » au sens où elle est de structure fractale²⁶⁴⁹. S'intéresser à la face, revient à s'intéresser, comme le disait François Dagognet dans le champ de la matière²⁶⁵⁰, au « moins que rien », au « peu »²⁶⁵¹. A ce moment de l'analyse, la face participerait d'une ontologie qui ne la situerait pas tout à fait du côté de l'être, sans être pour autant du néant. La face relève de l'être car elle satisfait les trois critères qu'énonce Dagognet²⁶⁵². Premièrement, elle est dotée d'une certaine indépendance car elle peut se détacher et être identifiable ; deuxièmement, elle peut recommencer, lui assurant une relative subsistance ; troisièmement, elle s'expose au dehors et est ainsi perceptible, non emmurée dans la coquille de l'être de la face. Sous ces conditions, la face relève d'une « ontologie de la minimalité »²⁶⁵³ qui, sans pour autant relever de l'Être transcendant n'en a pas moins une valeur²⁶⁵⁴. De même, Peter Sloterdijk critique ce mépris du

²⁶⁴⁹ Selon le *Dictionnaire historique de la langue française*, « fractal » est un terme inventé en 1975 par le mathématicien Benoît Mandelbrot, dérivé du latin *fractus* « brisé », participe passé adjectif de *frangere* « briser », qui a également donné fraction de *fractio* « action de briser », terme qui, en latin médiéval, signifie « division » (*Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « Fractal », p. 1465). Nous empruntons l'idée de « structure fractale » à Lev Manovich qui caractérise le principe de modularité, à côté de la représentation numérique, de l'automatisation, de la variabilité et du transcodage, caractéristiques des nouveaux médias. Ainsi, il qualifie ce principe de « structure fractale des nouveaux médias », dans la mesure où « tout comme une fractale possède la même structure à des échelles différentes, un objet néomédiatique possède la même structure modulaire de part en part » (L. MANOVICH, *Le langage des nouveaux médias, op. cit.*, p. 103). Par exemple, « la représentation des éléments médiatiques (images, sons, formes ou comportements), est disposée en échantillons discontinus (pixels, polygones, voxels, caractères, scripts). Ces éléments sont assemblés en objets à plus grande échelle mais conservent leur identité propre. Les objets eux-mêmes peuvent être combinés en objets encore plus importants, sans perdre eux non plus leur indépendance » (*Id.*).

²⁶⁵⁰ Se qualifiant de « matériologue » contre les philosophes « idéalistes », il précisait dans un entretien son rapport à la matière et au matérialisme par les mots suivants : « Le philosophe est embarrassé, il n'aime pas la matérialité, le matérialisme est son horreur et il a raison car le matérialiste n'est pas matérialiste, il ne connaît pas la matière, c'est uniquement un moyen d'arrogance et de provocation. Dire "tout est matière" comme certains médecins l'ont dit, c'est insensé. D'autant que le médecin voit le corps dans sa subtilité. Au 18^{ème} siècle, être matérialiste c'était un combat mais ce n'était pas une vraie doctrine. Le philosophe est embarrassé pour deux raisons, il ignore les capacités de la matérialité et il a peur d'être matérialiste, mais comme je l'ai dit, je ne suis pas matérialiste, je suis matériologue, c'est tout à fait différent. Le philosophe n'est pas assez matériologue. D'ailleurs pour être matériologue, il faut entreprendre des études un petit peu expérimentales, qu'il n'entreprend pas. Alors, il reste dans ses fantasmes » (M. ROBERT, « Entretien avec François Dagognet », *Le Philosophoire*, vol. 21, n° 3, 2003, p. 8-9).

²⁶⁵¹ F. DAGOGNET, *Pour le moins*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 19.

²⁶⁵² *Ibid.*, p. 20-21.

²⁶⁵³ *Ibid.*, p. 23.

²⁶⁵⁴ Pour une éloge de ce qui relève de l'informe ou de l'insignifiant dans le champ de la matérialité, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur vers F. DAGOGNET, *Des détritius, des déchets, de l'abject. Une philosophie écologique*, Le Plessis-Robinson, Empêcheurs de penser rond, 1998.

non-substantiel : « il faudrait parler d'une révolte des choses discrètes, à la suite de laquelle le petit et le fugitif se sont assuré une part de la vue de la grande théorie – d'une science des traces qui voulait lire dans les indices les plus insignifiants les signes annonçant les tendances de l'histoire du monde »²⁶⁵⁵. A l'inverse, et au-delà du tournant « micrologique », il poursuit en soutenant qu'il conviendrait de « parler d'une découverte de l'indéterminé grâce à laquelle – peut-être pour la première fois dans l'histoire de la pensée – le non-néant, le presque-rien et l'informe ont trouvé un accès à l'espace des réalités susceptibles d'être théorisées »²⁶⁵⁶. Toutefois, peut-on véritablement se libérer de « la grande ombre de la pensée de la substance »²⁶⁵⁷, c'est-à-dire de la forme-*eidōs* pour penser la face ? Si à l'instar de l'exemple pris précédemment des faces du cube, force est de constater que la face du cube a bien une forme, à la fois en tant que forme-*morphè* et en tant que forme-*eidōs*, puisqu'elle est celle d'un carré, visible et identifiable. La face a une forme, et c'est parce qu'elle a une forme qu'elle est alors reconnaissable comme face. Or, ne peut-on pas penser la face sans faire référence à la forme-*eidōs* ?

2.1.2. Face et aspect

Il s'avère alors nécessaire de convoquer un second argument. Celui-ci repose sur une seconde distinction, élaborée par le philosophe Pierre-Damien Huyghe, entre « aspect » et « face ». Selon lui, l'aspect est, comme la perspective, une manière « de faire jouer la parution », dans la mesure où « dans chacun, il y a la racine « -spect » où je retrouve, comme dans le latin *species*, l'idée d'une forme visible, le registre de ce que je viens d'appeler une “parution” »²⁶⁵⁸. Autrement dit, l'aspect

²⁶⁵⁵ P. SLOTERDIJK, *Ecumes - Sphères III*, O. Mannoni (trad.), Paris, Fayard/Pluriel, 2013, p. 30.

²⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 31. Il se réfère ici explicitement à : Ernst Bloch, *Traces*, Paris, Gallimard, 1988 ; Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Paris, Le Seuil, 1957 ; Yves-Alain Bois et Rosalind Kraus, *L'Informe. Mode d'emploi*, Paris, Editions du Centre Pompidou, 1996.

²⁶⁵⁷ *Id.*

²⁶⁵⁸ P.-D. HUYGHE, *Eloge de l'aspect. Eléments d'analyse critique et paradoxale de l'industrie comme divertissement*, Paris, MIX., 2006, p. 66. Dans un texte plus tardif, il semble nuancer son propos en s'efforçant de mieux distinguer l'aspect de la forme : « Dans “aspect” résonnent en fait deux significations, d'une part celle que porte “-spect” du *species* latin, lequel se retrouve aussi dans “spectacle” ou “spectaculaire” et désigne non pas exactement la forme, même si cette traduction est convenue, mais le fait visible même (l'“il y a”) de ce visible, d'autre part celle du latin “ad” qui évoque un mouvement de venue aux yeux » (P.-D. HUYGHE, « Design et modernité (2008) », dans *A quoi tient le design*, Cherbourg, De L'Incidence Éditeur, 2014, p. 60 ; nous soulignons). Autrement dit, alors que l'aspect renvoie au fait du visible, la forme ne l'implique pas, et en cela semble renouer avec la forme-*eidōs*, purement intelligible, et pas nécessairement sensible. Cependant, il ne saurait être question ici de développer la conception de la « forme » de Huyghe, et nous nous permettons seulement de renvoyer le

comme la perspective sont deux modes de la parution, c'est-à-dire deux modes qui font qu'une entité paraît visiblement. Cependant, l'*aspect* se distingue de la *perspective* dans la mesure où, alors que dans la perspective la parution « semble se centrer sur le récepteur, ce dernier prenant apparemment le spectacle qui lui est donné – l'effet technique en réalité – comme un prolongement de sa propre situation », dans l'*aspect* au contraire, en raison de la racine « a- », dérivé du *ad* latin, « il y a l'idée que le visible et plus généralement le fabriqué vient à la perception »²⁶⁵⁹. Il y a *aspect* lorsque la visibilité, voire la forme visible, de l'objet s'impose au récepteur, le détournant de la perspective, c'est-à-dire de son point de vue centré sur ses intérêts²⁶⁶⁰. Il suit de là que l'*aspect* est ce qui *paraît* d'une entité, non dans sa totalité, mais seulement dans sa partie. L'*aspect* est donc, comme la face, ce qui paraît partiellement, alors que la forme est ce qui paraît totalement. En cela, les termes « aspects » et « face » convergent tous les deux vers l'idée selon laquelle ce n'est pas la forme qui est donnée totalement, mais seulement une partie, voire sa seule partie sensible ou visible, qui prend le nom, selon Huyghe, d'« aspect », et selon nous de « face ». Ainsi, selon l'exemple pris précédemment, la face du cube signifie l'*aspect* du cube, sans que cela engage la forme cubique dans sa totalité. La face du cube est ce qui paraît du cube, en sorte que « face » et « aspect » semblent être synonymes.

Cependant, si le concept d'« aspect » a le mérite de ne pas impliquer la forme-*morphè*, puisqu'il ne fait essentiellement référence qu'à la seule dimension de parution, voire de visibilité, il reste qu'il ne saurait être identique au concept de « face » tel que nous entendons le forger. Premièrement, il implique la notion de parution, là où le concept de « face » ne l'implique ni *simplement* ni *nécessairement*. Non seulement, l'interface n'implique pas seulement *un* aspect, c'est-à-dire une parution, mais *des* aspects, c'est-à-dire une *com*-parution. Dans l'interface, pour reprendre la formule de Jean-Luc Nancy, il n'y a « pas de parution qui ne soit comparution »²⁶⁶¹. Par *com*-parution, ce dernier entend que « le “paraître”, c'est-à-dire la venue au monde et l'être au monde, l'existence

lecteur vers quelques textes comme : P.-D. HUYGHE, « Le design comme souci des formes », dans *A quoi tient le design*, Cherbourg, De L'Incidence Éditeur, 2014, p. 65-71 ; P.-D. HUYGHE, « Formel et relatif (2013) », dans *A quoi tient le design*, Cherbourg, De L'Incidence Éditeur, 2014, p. 31-48.

²⁶⁵⁹ P.-D. HUYGHE, *Eloge de l'aspect. Éléments d'analyse critique et paradoxale de l'industrie comme divertissement*, *op. cit.*, p. 67.

²⁶⁶⁰ « En s'intéressant à cette valeur d'aspect, le technicien détourne son intérêt des commodités de la valeur d'usage » (*Ibid.*, p. 68).

²⁶⁶¹ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 30-31. Ici, nous ne convoquons pas la dimension plus politique, ou commune au sens de l'en-commun, telle qu'elle sera développée notamment dans J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du “communisme” à la communauté de l'existence) », *op. cit.*

comme telle, est strictement inséparable, indiscernable du *cum*, de l'*avec* où il a non seulement son lieu et son avoir-lieu, mais aussi – et c'est la même chose – sa structure ontologique fondamentale »²⁶⁶². Dans la com-parution de l'interface, les faces paraissent non pas sur un quelconque fond préalable, mais uniquement « devant cet "avec" lui-même, dont le sens nous semble instantanément se dissoudre dans l'insignifiance, l'extériorité, l'inconsistance inorganique, empirique et aléatoire du pur et simple "avec" »²⁶⁶³. Les faces de l'interface paraissent ainsi les unes *avec* les autres, les unes *entre* les autres²⁶⁶⁴. Mais en outre, les faces de l'interface ne sont pas nécessairement visibles, ni ne paraissent nécessairement. Au contraire, il y a une contingence à leur existence qui fait qu'elles peuvent paraître comme être visible. Parce que l'*interface* fait (*to face*) des faces, alors elle peut également les faire dis-paraître. L'existence des faces n'a aucune nécessité substantielle, mais seulement une contingence existentielle où elles se font comme elles se défont. En ce sens, il n'est pas nécessairement inclus dans la définition de la face l'idée de parution. Par conséquent, si le concept d'aspect permet de penser une forme partielle ou une partie de forme au sens de *morphè*, parce qu'il reste cependant tributaire de l'idée de parution que n'implique pas celui de face, alors nous pouvons dire que la face n'a pas nécessairement d'aspect. Deuxièmement, le concept d'aspect présuppose la forme au sens d'*eidos*, puisqu'il n'y a d'aspect que d'une forme-*eidos*. L'aspect repose sur la forme-*eidos* dont il en serait la parution partielle. L'aspect d'un cube peut paraître par sa face, mais il ne saurait exister d'aspect qui ne soit pas aspect d'une forme-*eidos* préalable. Or, le concept de face n'implique pas nécessairement d'être adossé à celui de la forme-*eidos*, en sorte qu'une face ou une multiplication de faces ne tendent pas nécessairement vers cette forme idéale, principe d'unité et d'intelligibilité. L'agencement de faces n'implique pas nécessairement une forme-*eidos* qui assurerait alors leur unité et ainsi leur intelligibilité. Par conséquent, le terme « face » implique qu'il ne soit pas confondu avec celui de « forme » dans les deux sens du terme.

Or, cette confusion trouve sa principale raison d'être dans la formule « face *de* », où le « de » fait signe vers un support ou une substance préalablement donnée. C'est la préposition « de » qui nous oriente vers cette compréhension et risque ainsi de nous égarer. Comprendre le terme « face » dans les termes de celui de « forme » implique que soit logée discrètement et implicitement une préposition

²⁶⁶² J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, op. cit., p. 83.

²⁶⁶³ *Ibid.*, p. 85.

²⁶⁶⁴ « L'"avec" reste entre nous, et nous restons entre nous : rien que nous, mais rien qu'intervalle entre nous » (*Ibid.*, p. 84).

(« *de* ») qui oriente la signification. S'il ne saurait être question de nier cette signification, dans la mesure où elle relie le terme « face » à ceux de « forme » et d'« aspect », il reste qu'il ne s'agit que d'une signification qui ne s'écarte pas suffisamment de ceux-ci. Dans le même temps, cela révèle que la signification du terme « face » apparaît à la condition que celle-ci soit accompagnée d'une préposition. Comme il a été vu précédemment, la préposition conditionne la signification en orientant la pensée vers d'autres termes.

Ce faisant, il nous semble que la signification de « face » se précise dès lors que nous la conditionnons à d'autres prépositions. Ainsi, si nous l'agençons à la préposition « à », en sorte que la face se comprend comme « face à », alors nous entendons par « face » tout d'abord une mise en relation, en sorte qu'il ne saurait exister de face en soi. La face est reliée à autre chose qu'elle-même, à une altérité à laquelle elle fait face. Ensuite, parce que cette mise en relation reste trop générale, alors il s'avère nécessaire de préciser que « face à » indique une orientation. Non pas une orientation dans l'absolu, mais une orientation relative à la face elle-même. La face oriente de manière relativement indéterminée, sans indiquer absolument un orient fixe et immuable. En outre, « face à » renvoie à une extériorité à laquelle elle fait face, en sorte qu'elle implique une « face *hors* ». Être « face à » implique ainsi une autre face à laquelle elle est *contre* dans les deux sens du terme. Tout d'abord, elle est *contre* au sens où elle s'oppose à, c'est-à-dire au sens où elle se pose *contre* celle-ci. La face fait *front*²⁶⁶⁵ vis-à-vis de cette extériorité, à laquelle elle résiste en l'affrontant et se confrontant à elle. La face implique donc une dimension d'adversité qui lui donne à la fois une orientation en la tournant vers l'extérieur, et une activité de faire front en résistant face à une adversité. Mais « contre » peut également prendre le sens d'être « tout contre », c'est-à-dire d'être dans une proximité, sans pour autant que celle-ci efface toute distance pour se perdre dans une union ou une fusion. En cela, la face permet la *rencontre*²⁶⁶⁶ ainsi avec d'autres faces dans un contact qui maintient une distance²⁶⁶⁷. Enfin, « face à »

²⁶⁶⁵ Nous nous permettons de justifier ce lien par le fait que « front », issu du latin *frons, frontis*, signifie d'abord « front » de l'homme, voire de certains animaux, c'est-à-dire la partie supérieure de la face humaine, et par métonymie le visage (faciès). « Front » signifie ensuite « devant les choses », notamment dans le sens militaire (« être au front, être sur le front ») qu'il s'agira alors d'affronter ou avec lesquelles il faudra se confronter, notamment à la *frontière*, où celle-ci ne désigne pas d'abord la limite séparant et reliant deux Etats, mais le *front* d'une armée, puis la place fortifiée faisant face à l'ennemi.

²⁶⁶⁶ Le verbe « rencontrer » est dérivé de l'ancien français *encontrer* « trouver sur son chemin », lui-même dérivé de « encontre » qui est un emprunt au latin *incontra*, adverbe et préposition exprimant l'opposition, composé de *in-* et de *contra*, « en face de, vis-à-vis », « au contraire de », « en sens contraire », « par opposition à ». Le terme *contre* comporte trois significations différentes : une idée de contact ou de proximité dans l'espace ou le temps, une idée de direction proche de vers, enfin une idée d'opposition.

implique nécessairement d'autres faces *avec* lesquelles elle est mise en rapport. Il n'y a pas de face seule, mais toujours des faces *avec* d'autres faces, voire contre d'autres faces, en face-à-face. Il n'est donc pas illégitime d'adjoindre au terme « face » cette autre préposition « avec » qui fait qu'elle se joue toujours au pluriel. La face est *plus qu'une*, en sorte qu'elle compose avec d'autres faces, sans que cette composition soit unifiée sous une forme.

Par conséquent, au terme de cette analyse du substantif « face », nous sommes en mesure de soutenir que la face de l'interface n'est ni une forme-*morphè*, ni un aspect. Parce que la face ne se pense pas en soi, mais seulement relationnellement, alors il n'y a pas lieu de la concevoir substantiellement, absolument séparée de tout rapport. En ce sens, la face s'avère cohérente avec l'*entre* de l'interface qui n'existe également que de manière relationnelle. Ensuite, parce que la face est orientée vers une extériorité qu'elle rencontre dans les deux sens du terme, alors la face de l'interface n'est pas tournée vers l'intériorité, mais bien vers l'extériorité. C'est grâce à cette orientation que la rencontre, dans les deux sens du terme, est rendue possible : l'interface assure la rencontre d'entités extérieures les unes aux autres, sans que celles-ci fusionnent en une unité totale. Enfin, puisque la face n'est jamais seule, mais toujours avec d'autres faces, alors nous comprenons désormais qu'il n'y a pas une face de l'interface, mais nécessairement des faces, orientées vers l'extérieur et dans des sens contraires. Ainsi, cette analyse permet de remettre en cause l'acception première de l'interface comme ce qui est à l'intérieur, voire au centre de faces extérieures. Grâce à cet approfondissement de la notion de face, nous sommes en mesure de soutenir que l'interface est également orientée vers une extériorité.

Cependant, cette analyse reste insuffisante. D'une part, elle maintient l'idée que l'interface est dans une position de passivité, délimitée qu'elle est par les faces extérieures qui la confinent. Or, cette conception passive n'est pas cohérente vis-à-vis du caractère opératoire de l'*entre* de l'interface. D'autre part, la forme-*morphè* et l'aspect impliquent la forme-*eidos*, c'est-à-dire une forme posée comme existant en soi. Or, en confondant la face avec la forme, et plus la forme-*eidos*, nous omettons l'idée que le terme « face » n'est que la forme substantive du verbe latin *facere*, « faire », dont le verbe

²⁶⁶⁷ Interprétant les termes « rencontre » et sa traduction allemande « *Begegnung* », Jean-Luc Nancy évoque une rencontre entre eux : « où ces mots se rencontrent ? Au point du “gegen” et du “contre”. Les deux langues disent dans ces mots la même ambivalence de l'opposition et du contact. La rencontre entre les deux mots se fait donc là où ils coïncident et divergent en même temps. Le sens “en direction de” du “contre” suppose une intention ou une attente, tandis que le contact peut être sans intention ni attente et peut susciter un recul immédiat, un refus de la rencontre aussi bien que son évènement. Je me demande si ce point de proximité et d'écartement n'est pas un point d'échange entre les deux : la proximité demande la distance tandis que la distance cherche la proximité » (C. MEISTER et J.-L. NANCY, *Rencontre*, Paris, Diaphanes, 2021, p. 12).

anglais *to face* en porte encore la trace. En d'autres termes, il s'avère nécessaire de démontrer que l'interface est active, notamment dans le faire face et dans le faire des faces. Approcher la face uniquement en tant que substantif conduit à manquer une partie de son sens, et par conséquent, à manquer le sens de l'interface elle-même. Cette activité n'est donc pas seulement présente au niveau de l'*entre*, mais également au niveau de la « face », qui ouvre sur la signification de *faire*. Par conséquent, il s'agit moins de comprendre l'interface comme une entité composée de faces données, que de souligner que l'interface *fait*, notamment des faces et non des formes. Le terme « interface » n'est que la forme substantive de l'opération d'inter-facer, c'est-à-dire de faire des faces ou de faire face, et non d'inter-former, c'est-à-dire de faire des formes. Il est alors nécessaire d'approfondir le terme de « face » en se focalisant sur le verbe *faire*, constitutif de celui-ci. Ainsi, après avoir analysé le substantif « face », nous étudierons désormais le *faire* constitutif de la face.

2.2. Face et « faire » (*to face*)

Comme le signale Branden Hookway, le verbe « *to face* » a deux significations. D'une part, et de manière littérale, « *to face* » signifie donner à une entité une face selon la signification que nous venons de donner à ce terme²⁶⁶⁸. Autrement dit, faire signifie faire une face, et partant faire des faces. Selon lui, cette signification trouverait dans l'architecture sa principale origine, dans le fait de faire une façade²⁶⁶⁹. Cette signification trouverait dans la seconde signification de la préposition *entre* un autre fondement, puisqu'elle poserait ou mettrait devant elle, ici des faces. D'autre part, « *to face* » signifie également « faire face », au sens de se confronter et de résister à quelque chose d'extérieur, en conflit avec ce qui lui fait face²⁶⁷⁰. Cette signification trouverait, quant à elle, dans la troisième signification de la préposition *entre* une autre raison d'être, en tant qu'elle est ce qui confère une autorité, un pouvoir. Par conséquent, « *to face* » a une double signification : faire une face et faire

²⁶⁶⁸ « D'abord, *to face* c'est donner à une chose les propriétés de posséder une face (*a face*) » (B. HOOKWAY, *Interface*, *op. cit.*, p. 8 ; notre traduction)

²⁶⁶⁹ « Ce sens de *to face* peut se retrouver dans le concept de faire la facade (*in the concept of facing a building*) d'un bâtiment avec du marbre ou de faire la face (*facing*) (rendre lisse) d'un bloc de pierre pour le préparer à être utilisé dans la construction » (*Id.* ; notre traduction). Selon le *Dictionnaire historique de la langue française*, le terme « façade » est une réfection de *fassae*, emprunté à l'italien *facciata* « un des côtés d'un bâtiment », dérivé de *faccia*, mot issu d'un latin populaire *facia*, tout comme le français « face » (*Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.* entrée « Façade », p. 1366). Autrement dit, le terme « façade » n'est rien d'autre que la face appliquée au champ de l'architecture, et qui désigne pour un bâtiment le fait de se projeter vers l'extérieur.

²⁶⁷⁰ « Ensuite, *to face* signifie être orienté vers (*to be oriented toward*), ou affronter (*to confront*) avec persistance et détermination, comme dans une situation conflictuelle (*adversarial situation*) » (B. HOOKWAY, *Interface*, *op. cit.*, p. 8 ; notre traduction)

face. Cette double signification n'est pas contradictoire, mais plutôt complémentaire, dans la mesure où, d'une part, « faire face » implique de « faire une face » à ce qui fait face, d'autre part, « faire une face » permet de « donner une face » à ce qui en était dénué pour faire face. Ainsi, « *to face* » permet de modaliser les opérations de l'*entre*, et partant de singulariser l'activité de l'interface. L'interface con-faire, c'est-à-dire fait une face à une entité qui en est dénuée. La face de ce qui lui est extérieur est donc le résultat de l'activité de l'interface. Cette face n'existe pas antérieurement à cette activité et cette extériorité n'est pas reconnue comme extériorité tant qu'il n'y a pas eu cette opération de lui conférer une face. En retour, la face de cette extériorité et la face de l'interface se font face, c'est-à-dire se confronte et s'oppose. Plus encore, parce qu'il n'y a de face qu'au pluriel, alors l'interface fait doublement face, en s'orientant dans deux directions contraires ou opposées, la situant ainsi à l'intérieur d'un double front qu'elle aura à la fois fait et auquel elle aura à résister. Il suit de là qu'il est nécessaire de préciser les modalités à la fois de *faire des faces* et de *faire face*, l'une n'allant pas sans l'autre et s'impliquant réciproquement. Ces deux significations poursuivent la dimension relationnelle de la préposition *entre*, mais en outre, incarnent à leur manière respective le fait d'une part de poser devant soi, ici, des faces, et d'autre part, de conférer un pouvoir.

2.2.1. Faire des faces

Comme il a été dit précédemment, « face » provient du latin *faciēs* qui se rattache lui-même à *facere*, et dont le verbe *to face* en est issu. Selon le *Dictionnaire historique de la langue française*²⁶⁷¹, *facere* signifiait à l'origine « placer, poser », puis a été employé de manière technique, par exemple en religion dans la formule *sacrum facere*, « placer un sacrifice (sur l'autel) », d'où « faire (un sacrifice) ». Faire signifie donc d'abord placer ou poser quelque chose qui sera ainsi posé à l'extérieur. Faire a donc une dimension ontologique dans la mesure où cela consiste à poser, c'est-à-dire à conférer une position à une entité, au sens où nous l'avons entendu précédemment. Un être est ou est posé, non pas de manière donnée, mais grâce à un faire qui le précède, et qui par conséquent précède cette position. En ce sens, n'est posé que ce qui a d'abord été fait antérieurement. Ceci est d'autant plus souligné que par la suite, le sens « placer » sera certes pris par *ponere*, réservant alors à *facere* celui de « causer, réaliser, accomplir, travailler », en sorte que le faire implique nécessairement une idée d'artificialité, loin de toute naturalité ancestrale. Ainsi, si une entité *est* qu'à la condition qu'elle soit *faite*, il convient désormais de préciser l'opération ainsi que les modalités de ce faire.

²⁶⁷¹ *Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « Faire », p. 1372-1373.

2.2.2. Penser le faire

Penser le « faire », c'est-à-dire penser le sens de « faire »²⁶⁷² ne va pas de soi. Traditionnellement, il semble y avoir une impossibilité à véritablement penser le faire, comme si ce qui est de l'ordre du penser ou de la pensée était d'un tout autre ordre que celui du faire. « Penser » et « faire » semble appartenir à deux ordres radicalement distincts, qu'on ne saurait en aucune manière mettre en relation l'un avec l'autre. Renouant avec un certain dualisme spontané hérité du platonisme, au « penser » correspondrait le monde intelligible des Idées éternelles et nécessaires, accessible par notre esprit et la seule théorie (*theoria*), quelle qu'en soit sa forme (science, mathématiques, philosophie, etc.), et au « faire » celui du monde sensible fugace et contingent, qui s'éprouve dans toute action qu'elle soit poïétique (*poiësis*) ou pratique (*praxis*) qui convoque notre corps avec sa sensibilité et ses efforts. Comme le résume Jean-Luc Nancy, « un fait vient heurter les idées du faire »²⁶⁷³. Le « faire » *résiste* au « penser », et c'est parce qu'il résiste qu'il ne s'y réduit pas, et que dans le même temps, toute pensée *consiste* et *insiste* pour le penser. En ce sens, penser le « faire » implique de résister à cette idée de la résistance du faire, et que dans cette résistance se joue l'*affaire* de la pensée.

Non seulement celle-ci est toujours déjà *affairée*, comme le constatait existentiellement déjà Heidegger de manière non négative²⁶⁷⁴ : l'homme existe d'abord sur le mode du dévalement (*Verfallenheit*), c'est-à-dire de l'être-jeté dans les préoccupations ou soucis du quotidien qui le

²⁶⁷² En ce sens, notre approche recoupe en partie celle de Jean-Luc Nancy qui se demande « que faire ? » dans J.-L. NANCY, *Que faire ?*, *op. cit.* A l'inverse, il ne saurait être question ici de proposer une approche sociologique du « faire », voire de mettre à jour un « paradigme du faire » à la manière de Michel Lallement dans son analyse du mouvement californien des *hackers*, et pas seulement des *makers*, qui associent faire et créativité, notamment dans M. LALLEMENT, *L'âge du faire. Hacking, travail, anarchie*, Paris, Seuil, 2015. Pour ce dernier, inspiré notamment et en partie des écrits d'André Gorz et d'Ivan Illich, « le faire désigne (...) une pratique productive qui trouve en elle-même sa propre fin » : « en clair, je qualifie également de faire une activité qui, à la condition de répondre à l'exigence première de conformité aux désirs personnels, peut être gouvernée par un souci d'efficacité ou ne pas exclure tout lien avec des institutions comme le marché ou l'Etat ». De cette définition, il en déduit que « le mouvement faire (dont Chris Anderson et l'une des figures médiatiques aujourd'hui) et le monde des hackers peuvent être tenus pour autant de déclinaisons concrètes, et donc nécessairement imparfaites, du paradigme du faire » (*Ibid.*, p. 23).

²⁶⁷³ J.-L. NANCY, *Que faire ?*, *op. cit.*, p. 14.

²⁶⁷⁴ « Le terme [dévalement], qui n'exprime aucun jugement de valeur négatif, va signifier ceci : le Dasein est d'abord et le plus souvent *après* le "monde" dont il se préoccupe. Cet y-être-absorbé a le plus souvent le caractère de l'être-perdu dans la publicité du on. (...) La dévalée du Dasein ne doit donc pas non plus être prise comme "déchéance" à partir d'un "état originel" plus pur et plus haut » (M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, *op. cit.*, § 38 "Le dévalement et l'être-jeté", p. 223).

« pousse à un “affairement” effréné »²⁶⁷⁵. Or c’est parce qu’il est affairé qu’il est dans le même temps incapable de penser authentiquement son existence, en se limitant seulement à ne la penser que comme une affaire ontique, et non une affaire ontologique car existentielle²⁶⁷⁶. Mais, si l’affairement de la pensée permet déjà dans un premier temps de nuancer la polarisation entre « penser » et « faire », il reste que le faire ne saurait se réduire au seul affairement. Dans le « faire » quelque chose se fait, et c’est un *fait*. Or ce fait est tout à la fois l’objet de la pensée en tant qu’il est « un fait » à penser, et qui, parce qu’il est tellement évident (« tout à fait ») qu’il résiste à toute pensée le concernant (« en fait », « de fait »). Le faire ne se réduit pas au seul constat mondain qu’il y a des faits²⁶⁷⁷, ou à celui de l’accident, voire de l’évènement²⁶⁷⁸. Or ce qui se fait dans le faire est un « décentrement »²⁶⁷⁹ de la pensée. Ce que dénonce notamment Matthew Crawford, ce n’est donc pas tant la « rationalité instrumentale », expression forgée par Max Weber²⁶⁸⁰ et étendue au champ de la vie sociale par les penseurs de l’école de Francfort²⁶⁸¹ jusqu’aux travaux plus récents d’Axel Honneth²⁶⁸², que « le fait que nous vivons dans un monde qui, justement, *ne sollicite pas* l’instrumentalité incarnée qui est consubstantielle à notre être »²⁶⁸³. Selon lui, « nous avons trop peu d’occasions de vraiment *faire* quoi

²⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 225

²⁶⁷⁶ « La question de l’existence est une “affaire” ontique pour le Dasein. Cela ne requiert pas pour autant que la structure ontologique de l’existence soit dégagée théoriquement en toute clarté. Si en revanche le but visé par la question est cette structure, ce sont les structures constituant l’existence qu’il s’agit de dégager l’une après l’autre. L’ensemble que forment ces structures réunies, nous l’appelons l’*existentialité*. Son analytique a le caractère d’une entente non pas existentielle mais *existentielle* » (*Ibid.*, § 4 “La primauté ontique de la question de l’être”, p. 37).

²⁶⁷⁷ Rappelons les propositions qui ouvrent le *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein : « 1. - Le monde est tout ce qui arrive ; 1.1 – Le monde est l’ensemble des faits, non pas des choses ; 1.11 – Le monde est déterminé par les faits, ces faits étant la totalité des faits ; 1.12 – Car la totalité des faits détermine ce qui arrive et aussi tout ce qui n’arrive pas » L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, *op. cit.*, p. 29).

²⁶⁷⁸ L’évènement n’est pas ce qui arrive (accident), il est dans ce qui arrive le pur exprimé qui nous fait signe et nous attend » (G. DELEUZE, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 175).

²⁶⁷⁹ Nous empruntons cette expression à Matthew Crawford qui parle d’un « décentrement du faire » (M. B. CRAWFORD, *Éloge du carburateur. Essai sur le sens et la valeur du travail*, M. Saint-Upéry (trad.), Paris, La Découverte, 2010, p. 83).

²⁶⁸⁰ M. WEBER, *L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, I. Kalinowski (trad.), Paris, Flammarion, 2008.

²⁶⁸¹ T. W. ADORNO et M. HORKHEIMER, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, É. Kaufholz (trad.), Paris, Gallimard, 1983.

²⁶⁸² A. HONNETH, *La réification. Petit traité de Théorie critique*, S. Haber (trad.), Paris, Gallimard, 2007

²⁶⁸³ M. B. CRAWFORD, *Éloge du carburateur. Essai sur le sens et la valeur du travail*, *op. cit.*, p. 84.

que ce soit parce que notre environnement est trop souvent prédéterminé à distance »²⁶⁸⁴. Autrement dit, il y a dans le faire une pensée qui cesse de penser selon les distinctions traditionnelles. Comme le souligne Nancy, il faut désormais « reconnaître au *faire* une espèce inédite de distinction »²⁶⁸⁵. C'est parce qu'il y a dans le *faire* quelque chose qui résiste à la pensée traditionnelle qu'il est alors l'affaire de la pensée.

« Que faire ? »²⁶⁸⁶ alors face au faire, c'est-à-dire que faire pour penser l'impensable du faire ? Selon Nancy²⁶⁸⁷, deux possibilités se proposent alors à nous : soit, il faut changer la question, soit, nous sommes déjà en train de le faire. Il poursuit : « Oui, de le faire. Ici même. Par écrit. Non pas l'écrit d'un discours mais la pratique d'un travail de pensée qui est action »²⁶⁸⁸. En d'autres termes, il s'agit de penser philosophiquement ce « faire », c'est-à-dire de comprendre que quelque chose se fait et qui n'est autre que la « mutation » du faire²⁶⁸⁹. « Si *que faire ?* s'était ordonné jusque-là tantôt à la visée d'une fin ultime, tantôt à la détermination de moyens judicieux, c'est maintenant le *faire* lui-même qui subit une inflexion »²⁶⁹⁰, désormais, « il faut au contraire reconnaître au faire une espèce inédite de distinction »²⁶⁹¹. Plus encore, « à la déhiscence entre théorie et pratique puis à la volonté d'en réduire l'écart dans l'effectuation du projet succède une interrogation sur le *faire* lui-même »²⁶⁹². Autrement dit, le faire mute au sens où le sens du faire mute. Il y a une mutation du faire qu'il convient alors de reconnaître.

²⁶⁸⁴ *Id.* Il poursuivra cette critique et cette revalorisation du *faire* dans M. B. CRAWFORD, *Contact. Pourquoi nous avons perdu le monde et comment le retrouver*, C. Jaquet et M. Saint-Upéry (trad.), Paris, La Découverte, 2016. Cette perspective sera notamment défendue, de manière non exhaustive, chez les auteurs suivants : R. SENNETT, *Ce que sait la main : La culture de l'artisanat*, P.-E. Dauzat (trad.), Paris, Albin Michel, 2010 ; A. LOCHMANN, *La vie solide. La charpente comme éthique du faire*, Paris, Payot, 2021.

²⁶⁸⁵ J.-L. NANCY, *Que faire ?*, *op. cit.*, p. 75.

²⁶⁸⁶ J.-L. NANCY, *Que faire ?*, *op. cit.*

²⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 15.

²⁶⁸⁸ *Id.*

²⁶⁸⁹ « Il s'agit en vérité de comprendre à quel point quelque chose se fait : quelle mutation profonde est en train, quelle métamorphose décisive de l'histoire du monde ou des mondes (des plurivers cosmiques, poétiques, praxiques, théoriques, spirituels). Ou plutôt, pas même "quelle" mutation – puisqu'elle est seulement en train et ne sera un peu intelligible que dans, au mieux, deux ou trois siècles. Mais au moins *qu'il y a mutation* » (*Ibid.*, p. 16).

²⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 74.

²⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 75.

²⁶⁹² *Id.*

2.2.3. Mutation du faire

Selon Nancy, « notre histoire paraît de plus en plus en avoir effacé à mesure les possibilités qu'elle avait d'abord ouvertes à la question *que faire ?* »²⁶⁹³. Il s'avère alors nécessaire de reprendre brièvement la trajectoire occidentale du sens de ce faire. De manière synthétique, celle-ci s'effectue selon nous en trois temps et selon trois approches distinctes : tout d'abord, une *anthropologie du faire* soutenue par une *ontologie* élaborée par la pensée d'Aristote, puis, à partir de la modernité, une *déontologie du faire* organisée autour de l'œuvre de Kant, et enfin de manière contemporaine, une *technologie du faire* qu'esquisse Nancy²⁶⁹⁴.

2.2.3.1. Anthropologie du faire

Le faire en tant que *technè* (ou *tekhne*) est d'abord dévolu par la nature (*physis*) à l'homme en tant qu'animal politique, puisqu'il possède par définition et essence le *logos*. Celui-ci, à la différence de la voix des animaux²⁶⁹⁵, lui permet non seulement d'exprimer l'utile et le nuisible, le juste et l'injuste²⁶⁹⁶, mais également d'agir (*praxis*) et de produire (*poïesis*), accompagné de règle²⁶⁹⁷. Alors que l'action est une activité « immanente » dont la finalité réside dans l'action elle-même, c'est-à-dire est sa propre fin, la production est quant à elle une activité « transitive²⁶⁹⁸ » puisqu'elle produit des œuvres distinctes et extérieures de l'activité elle-même. Le faire est travaillé par la distinction entre action et production, en sorte que la finalité du faire peut tout à la fois être orientée autant vers la *praxis* que la *poïesis*. Autrement dit, il y a d'une part un faire pour faire et d'autre part un faire pour autre chose que lui-même. Or, selon Aristote, parce que les choses qui peuvent être autres qu'elles ne sont en raison de leur nature contingente et non nécessaire, comprennent à la fois les choses qu'on produit et les actions qu'on accomplit, alors le faire en tant qu'art, est pris entre les deux. Cependant, en tant qu'art, il relève

²⁶⁹³ *Ibid.*, p. 94.

²⁶⁹⁴ Nous nous inspirons ici pour une grande part de J.-L. NANCY, « D'ontologie en technologie », dans *La Peau fragile du monde*, Paris, Galilée, 2020, p. 43-81.

²⁶⁹⁵ Nancy commente cette distinction en termes de déhiscence : « cette différence n'est pas une simple distinction de propriétés : elle présente une déhiscence, c'est-à-dire comme le décollement interne d'une même ligne ou d'une même surface (à la manière dont s'ouvrent les anthères d'une fleur) » (*Ibid.*, p. 65).

²⁶⁹⁶ ARISTOTE, *La Politique*, *op. cit.*, chap. I, 2.

²⁶⁹⁷ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, *op. cit.*, chap. VI, 4.

²⁶⁹⁸ Nous reprenons ici les formules proposées par Jules Tricot pour caractériser la *praxis* comme « activité immanente » et la *poïesis* comme « activité transitive » (*Ibid.*, n. 3, p. 32).

plus spécifiquement de la production et non de l'action, puisqu'il est la « disposition à produire accompagnée de règle exacte »²⁶⁹⁹ : « l'art concerne toujours un devenir, et s'appliquer à un art, c'est considérer la façon d'amener à l'existence une de ces choses qui sont susceptibles d'être ou de n'être pas, mais dont le principe d'existence réside dans l'artiste et non dans la chose produite : l'art, en effet, ne concerne ni les choses qui existent ou deviennent nécessairement, ni non plus les êtres naturels, qui ont en eux-mêmes leur principe »²⁷⁰⁰. Ainsi, comme le commente Nancy, « l'homme est donc l'animal auquel la nature donne la possibilité de connaître en vue d'effectuer des œuvres qui ne sont prescrites ni par la nature elle-même, ni par la disposition vertueuse ». La *physis*²⁷⁰¹ donne à l'homme une capacité de l'excéder, en sorte que « la nature de l'homme emporte avec elle un excès sur la nature »²⁷⁰². Le faire de l'homme est ainsi tout à la fois ce qui excède la nature tout en étant contenu en celle-ci.

Reste que ce faire est, d'une part, circonscrit par la cosmologie finie d'un monde clos dans lequel l'homme évolue *a contrario* de l'univers infini de la modernité²⁷⁰³, et d'autre part, il est pris dans le cadre d'une pensée finaliste qui, selon la fin immanente ou transitive à l'acte, le conditionne à être pensé dans les termes soit de l'action, soit de la production. En d'autres termes, le faire aristotélicien est fini et orienté selon une finalité. Défini entre *praxis* et *poiesis*, il est dénué de définition propre, pris qu'il est entre deux types de finalité. En outre, il est conditionné à la fois par la finitude cosmologique du monde contingent dans lequel il s'insère ainsi que par la prévalence ontologique de la cause finale qui le subordonne à n'être qu'en vue d'une fin. Enfin, parce que le propre du faire humain trouve dans la nature son fondement, alors cela signifie autant que la technique est naturelle que la nature est technicienne. Loin d'opposer de manière dualiste « nature » et « faire technique », il semble non seulement qu'il y ait là une certaine porosité, voire confusion entre ces termes qui sont

²⁶⁹⁹ *Ibid.*, chap. VI, 2, 1140 a 10 ; ou encore, l'art est « une certaine disposition, accompagnée de règle vraie, capable de produire » (J.-L. NANCY, « D'ontologie en technologie », *op. cit.*, p. 64).

²⁷⁰⁰ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, *op. cit.*, chap. VI, 41140 a 10-15.

²⁷⁰¹ Nancy propose la définition et interprétation suivante de la nature en tant que *physis* : « Sans même s'arrêter ici sur le motif heideggerien de la *phusis* distinguée de la "nature", on peut dire que si, par "nature", on entend non pas ce qui serait supposé extérieur à l'homme et placé devant lui comme un objet, mais l'ensemble de ce qui se déploie et dont l'homme est un élément, fût-il insigne, alors il faut bien s'arrêter un instant sur le fait qu'avec l'homme la nature déploie ou laisse se déployer ce que nous appelons technique » (J.-L. NANCY, « D'ontologie en technologie », *op. cit.*, p. 64).

²⁷⁰² *Id.*

²⁷⁰³ A. KOYRE, *Du monde clos à l'univers infini*, *op. cit.*

traditionnellement distincts, mais également une remise en cause profonde de cette même distinction. Telle est ce que Derrida nomme la « *condition technologique* » : « il n'y a pas de corps naturel et originaire, et la technique ne vient pas s'ajouter, du dehors ou après coup, comme un corps étranger »²⁷⁰⁴. Le faire est au cœur de la nature, comme la nature au cœur du faire, sans qu'il soit nécessaire de les poser comme des entités originaires et pures.

2.2.3.2. Déontologie du faire

Avec la modernité, le faire s'ouvre à l'infini. Il s'inscrit dans l'infini de l'univers et partant dans l'infini du *logos* qui le rend autant indéfini qu'indéfinissable. A la logique du faire, circonscrite par la finalité de la cause et la finitude du cosmos, va se substituer une autre logique du faire sans finalité vers le Bien et perdu dans l'infini de l'univers. Le faire se fait infini au même titre que le *logos*, non sans angoisse pascalienne. Alors qu'à l'antiquité, le faire technique est fini, à partir de la modernité, le faire deviendra techno-logique, selon la formule de Nancy, la *technè* comme le *logos* deviennent infinis. Ainsi, comme l'écrit Nancy, « le rapport des techniques à une nature supposée extérieure n'est plus dissociable de l'ensemble techno-logique et l'infinité technique signifie donc l'effacement tendanciel de la distinction entre nature et technique »²⁷⁰⁵. Ce qui implique une remise en cause de la métaphysique aristotélicienne²⁷⁰⁶. Ceci a été opéré notamment et plus spécifiquement par Kant qui, dans la *Critique de la raison pure*, démontre que la métaphysique comme connaissance *a priori* des choses en soi, en tant que noumènes, est impossible, et qu'à l'inverse, seules les choses pour soi, en tant que phénomènes, donnés dans une expérience sensible sont connaissables. Or, si la raison est poussée par un penchant naturel à quitter un usage empirique au profit d'un usage pur pour aller jusqu'aux dernières limites transcendantales de toute connaissance (liberté de la volonté, immortalité de l'âme, existence de Dieu), c'est uniquement selon un intérêt pratique orienté vers *ce qu'il faut faire*, et non pas un intérêt spéculatif. Autrement dit, l'intérêt de la raison ne saurait se réduire au seul intérêt théorique (*que puis-je savoir ?*) puisqu'il ouvre à celui pratique (*que dois-je faire ?*), ainsi que celui théorico-pratique de l'espérance (*que m'est-il permis d'espérer ?*)²⁷⁰⁷. Avec Kant, la question « que

²⁷⁰⁴ J. DERRIDA, « Rhétorique de la drogue », dans *Points de suspension. Entretiens.*, Paris, Galilée, 1992, p. 258.

²⁷⁰⁵ J.-L. NANCY, « D'ontologie en technologie », *op. cit.*, p. 70.

²⁷⁰⁶ « Elle signifie donc du même coup ce dont elle est d'ailleurs contemporaine : la destitution de la métaphysique au sens d'élaboration spéculative d'une surnature. La "mort de Dieu" est essentiellement la naissance de la "technologie" en un sens qui pourrait lui faire occuper la place de la "métaphysique" » (*Id.*).

²⁷⁰⁷ E. KANT, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, chap. Canon de la raison pure, 2e section « De l'idéal du souverain

faire ? » se déplace alors vers celle « que dois-je faire ? », privilégiant alors le devoir sur le faire. Selon la *Critique de la raison pratique*, alors que « l'usage théorique de la raison portait sur des objets de la faculté pure et simple de connaître, et une critique de la raison, en vue de cet usage, n'avait proprement rapport qu'à la faculté *pure* de connaître », dans le cas de l'usage pratique, « la raison s'occupe des principes déterminants de la volonté, qui est un pouvoir ou de produire des objets correspondant aux représentations, ou de se déterminer soi-même à réaliser ces objets (que le pouvoir physique soit suffisant ou non), c'est-à-dire de déterminer sa causalité »²⁷⁰⁸. Bien qu'il soit impossible de connaître empiriquement la liberté, celle-ci est une propriété appartenant à la volonté, en sorte qu'elle peut déterminer pratiquement cette dernière, et la constituer comme « bonne volonté », non pas comme moyen mais comme fin en soi²⁷⁰⁹. Cette détermination prend alors la forme de « loi morale »²⁷¹⁰. Celle-ci s'énonce fondamentalement de la manière suivante : « agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle »²⁷¹¹. Il suit de là trois conséquences : d'une part, le faire est désormais subordonné au devoir, au sens où il s'agit de faire *conformément au devoir* et non *par devoir* ; d'autre part, cette détermination du faire est purement *formelle* et ne concerne en aucune manière la *matière* elle-même du faire, en sorte que le faire moral est un faire formel où le souci de la réalité est moindre ; enfin, il n'y a qu'une seule condition pour que le faire soit moral, à savoir suivre l'*impératif catégorique* qui, à la différence de l'*impératif hypothétique*, permet à la volonté d'agir non pas en vue d'une fin extérieure, mais pour elle-même, de manière nécessaire et objective.

Commentant ce déplacement du faire vers le devoir faire, Nancy souligne que cette approche, « implique une déhiscence interne du faire : il est enjoint *en dépit* de son caractère éventuellement

bien comme principe servant à déterminer le but final de la raison pure ».

²⁷⁰⁸ E. KANT, *Critique de la raison pratique*, F. Picavet (trad.), 5e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 13.

²⁷⁰⁹ « Puisque néanmoins la raison nous a été départie comme puissance pratique, c'est-à-dire comme puissance qui doit avoir de l'influence sur la *volonté*, il faut que sa vraie destination soit de produire une *volonté bonne*, non pas *comme moyen* en vue de quelque autre fin, mais *bonne en soi-même* » (E. KANT, *Fondements de la Métaphysique des moeurs*, *op. cit.*, p. 93).

²⁷¹⁰ « La raison pure est pratique par elle seule et donne à l'homme une loi universelle, que nous nommons la *loi morale* » (E. KANT, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 31).

²⁷¹¹ *Ibid.*, p. 30. Cette formulation n'est autre que celle de l'*impératif catégorique* énoncée dans les *Fondements de la Métaphysique des moeurs* : « *agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* » (E. KANT, *Fondements de la Métaphysique des moeurs*, *op. cit.*, p. 136).

irréalisable »²⁷¹². C'est parce qu'il ne s'agit plus tant de faire que de devoir faire, qu'il importe peu que celui-ci se réalise. Il ne s'agit pas pour Kant de soutenir que la réalisation morale soit nulle, « car il n'y aurait nul devoir de viser un certain effet de notre volonté si cet effet n'était pas possible également dans l'expérience (qu'on le conçoive comme accompli ou comme s'approchant toujours plus de l'accomplissement) »²⁷¹³. De manière plus précise, il s'agit de reconnaître que le faire moral est subordonné à l'intention morale quand bien même « aucun homme ne peut avoir une conscience sûre d'*avoir accompli* son devoir d'une manière totalement désintéressée »²⁷¹⁴. Il n'en demeure pas moins vrai qu'« en faisant du “devoir faire” une interrogation elle l'émancipait d'un ordre donné des fins, en inventant des fins ordonnées par une humanité intégrale elle désignait l'horizon d'une production finale »²⁷¹⁵. En d'autres termes, le faire moral a une prétention à l'universalité soutenue par la pureté de l'intention, quand bien même les conditions de sa réalisation ne seraient pas satisfaites. En outre, l'horizon moral du faire « s'est changé en perspective de destruction et d'autodestruction : il n'y a plus pour nous une seule finalité qui ne porte son revers tantôt de dégâts, sinon de désastres, tantôt de prolifération indéfinie de fins nouvelles »²⁷¹⁶. Alors que le *devoir faire* était censé orienter le *faire* vers une finalité pleinement morale, celui-ci s'est retourné de manière problématique, non seulement en raison de la primauté accordée à l'intention sur le faire lui-même, mais aussi, en raison du développement de la technologie, interrogeant de nouveau le sens de ce dernier. Le faire cesse d'être *déontologique* pour être *technologique*.

2.2.3.3. Technologie du faire

Penser technologiquement le faire, c'est penser « la logique de la technique »²⁷¹⁷ du faire, et non plus relativement à une nature première, pure et fondamentale qu'il s'agirait de connaître de manière

²⁷¹² J.-L. NANCY, *Que faire ?*, op. cit., p. 67.

²⁷¹³ E. KANT, *Théorie et pratique*, F. Proust (trad.), Paris, Flammarion, 1994, p. 47.

²⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 56. Kant poursuit avec l'exemple suivant : « il se peut que l'homme n'ait jamais accompli son devoir, devoir qu'il reconnaît et révère d'une manière totalement désintéressée (sans que d'autres mobiles ne s'y mêlent) ; il se peut même que nul n'y parvienne jamais malgré les plus grands efforts. Mais pour autant qu'il peut le percevoir en lui lors d'un examen minutieux de soi-même, non seulement il peut prendre conscience de l'absence des motifs qui y concourent, mais bien de sa propre abnégation à l'égard de maints d'entre eux qui s'opposent à l'idée du devoir, c'est-à-dire de la maxime à amener à cette pureté » (*Ibid.*, p. 57).

²⁷¹⁵ J.-L. NANCY, *Que faire ?*, op. cit., p. 94.

²⁷¹⁶ *Id.*

²⁷¹⁷ « “Technologie” lâche son secret : c'est la logique de la technique. Toutes les acrobaties linguistiques s'avèrent

contemplative²⁷¹⁸. Comme il a été dit précédemment en commentant le faire aristotélicien, « la technique ne vient pas du dehors à la nature »²⁷¹⁹, car elle la supplée en sorte qu'elle est naturelle, comme la technique est naturelle²⁷²⁰. Mais comme le remarque Nancy, « la technique à son tour connaît son propre développement : elle ne répond plus seulement à des insuffisances naturelles, elle produit ses propres attentes et elle cherche à répondre à des demandes qui viennent d'elle-même »²⁷²¹. La logique de la technique se caractérise par le fait qu'elle produit ses propres fins, issues d'elle-même et non d'un fond métaphysique préalablement posé. Les fins de la technique sont ainsi infinies dans le double sens d'être sans fin et d'être indéfini. En ce sens, « la technique est une structuration des fins – une pensée, une culture, une civilisation, comme on voudra dire – de la construction indéfinie de complexes de fins toujours plus ramifiées, entrelacées et combinées, mais surtout, de fins qui se caractérisent par le constant redéploiement de leurs propres constructions »²⁷²². Ce caractère infini des fins de la technique a pour effet que chaque fin devient à son tour moyen pour une autre fin, et tout moyen une fin temporaire²⁷²³. Il suit de cette logique infinie de la technique une remise en cause de l'idée de fin elle-même. Puisque la technique n'est plus relative à une finalité prescrite par une nature antérieure, que celle-ci soit immanente (*physique*) ou transcendante (*métaphysique*), alors elle se

vaines. Il ne reste qu'un mot mal formé, semblable à un *lapsus*, et qui avoue simplement que la technique doit procéder selon sa logique propre » (J.-L. NANCY, « D'ontologie en technologie », *op. cit.*, p. 48-49). Ceci rejoint paradoxalement la démonstration de Jean-Claude Beaune dans J.-C. BEAUNE, *La technologie introuvable. Recherche sur la définition et l'unité de la Technologie à partir de quelques modèles du XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, Vrin, 1980.

²⁷¹⁸ Nancy se réfère explicitement, sans toutefois s'y attarder (J.-L. NANCY, *Que faire ?*, *op. cit.*, p. 77-78), à l'analyse d'Hannah Arendt quant au « renversement de la contemplation et de l'action ». Celle-ci soutient que « l'expérience fondamentale à l'origine de l'inversion de la contemplation et de l'action fut précisément que l'homme ne put apaiser sa soif de connaître qu'après avoir mis sa confiance dans l'ingéniosité de ses mains. Ce n'est pas que la vérité et la connaissance perdissent leur importance, c'est que l'on ne pouvait les atteindre que par l'"action" et non plus par la contemplation. Un instrument, le télescope, œuvre des mains humaines, voilà finalement ce qui forçait la nature, ou plutôt l'univers à livrer ses secrets. Les raisons de faire confiance au *faire* et de se défier de la *contemplation* ou *observation* devinrent encore plus puissantes après les résultats des premières recherches actives » (H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, G. Fradier (trad.), Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 363).

²⁷¹⁹ J.-L. NANCY, « De la struction », *op. cit.*, p. 80.

²⁷²⁰ « La technique supplée la nature. Elle lui vient en suppléance, là où la nature n'assure pas certaines fins (comme la main, le lit), et elle lui vient en supplément, s'ajoutant à ses fins et à ses moyens » (*Ibid.*, p. 79).

²⁷²¹ *Ibid.*, p. 80-81.

²⁷²² *Ibid.*, p. 82.

²⁷²³ « Ce qui se construit selon une logique de fins et de moyens se déconstruit au contact de l'extrême lisière où les fins se révèlent sans fins et les moyens, à leur tour, des fins temporaires d'où s'engendrent de nouvelles possibilités de construction » (*Ibid.*, p. 83).

trouve désormais dépourvue de toute fin²⁷²⁴. Si, depuis Aristote, la technique est pensée comme ce qui ouvre d'autres fins que la nature ne peut à elle seule réaliser, construisant artificiellement une seconde nature traditionnellement nommée culture, désormais l'infinité de fins de la technique déconstruit à la fois la représentation traditionnelle de la nature comme organisée selon une fin ainsi que celle de la technique qui lui était adjointe. Comme le signale Nancy, « si la "technique" donne le sens de la "nature" à partir de laquelle elle se construit et qu'elle détruit en même temps, cela veut dire qu'il n'est plus tout à fait possible de parler de "nature" ni par conséquent non plus, à terme, de "technique" »²⁷²⁵. Faisant siennes les analyses de Derrida relatives au « supplément » et celles d'Heidegger sur la « *physis* », Nancy conclut que « la "technique", en ajoutant à la "nature" et en ouvrant des fins qu'elle ignore, construit en réalité l'idée même de cette "nature" – son immanence, son autofinalité, sa loi d'épanouissement. Mais c'est elle aussi qui détruit et qui déconstruit cette idée, et avec elle une structure entière de représentations qui organisait la pensée occidentale »²⁷²⁶. Par conséquent, s'il n'y a plus de sens à parler ni de « la nature », ni de « la technique », alors le sens du *faire* se pense par-delà les acceptions traditionnelles, héritées en partie de l'ontologie antique, de « la nature » et de « la technique ».

Il y a alors un « déplacement technique de l'ontologie »²⁷²⁷ en sorte que la réalité, et *a fortiori* l'être, n'est plus un « objet » posé devant un « sujet », puisque tous les deux se font : de même que la réalité se réalise, l'être existe de manière technique²⁷²⁸. Or, puisque la technique est désormais dénuée de fin première ou dernière, et donc de tout sens en soi à accomplir, alors il n'y a plus à proprement parler d'ontologie. L'« il y a » de l'ontologie qui pose une position, et partant un être autant que l'être, doit désormais s'entendre selon une nouvelle acception. L'« il y a » signifie dorénavant « il est à destination de ... » ou « il est en direction de... » dans la mesure où « le "y" est un adverbe de lieu

²⁷²⁴ « Mais c'est là précisément que la technique délivre sa leçon : à travers elle, la nature d'où elle est issue révèle proprement qu'elle est par elle-même dépourvue de fin » (*Ibid.*, p. 84).

²⁷²⁵ *Ibid.*, p. 86.

²⁷²⁶ {Citation}

²⁷²⁷ J.-L. NANCY, « D'ontologie en technologie », *op. cit.*, p. 74.

²⁷²⁸ « La réalité n'est plus (si jamais elle le fut...) un "objet" posé devant un "sujet" (qu'on parle d'un sujet humain ou divin), mais elle se réalise – on serait tenté de dire, par défi de lexique, elle se réifie -, elle est la connexion incessamment active des choses – tendanciellement, de toutes choses – entre elles dans une action-réaction extraordinairement complexe de ce que nous nommons naguère "nature" et "culture" ou bien "donné" et "construit", etc. Le réel est aussi technique que la technique est réelle » (*Ibid.*, p. 75).

équivalent à la préposition “à” »²⁷²⁹. Grâce à la technologie, l’ontologie cesse de se concevoir comme théorie de la position ou de l’être, mais comme « théorie » de la destination, au sens de la « destinerrance » de Derrida²⁷³⁰ évoquée précédemment, ou de l’envoi ou du renvoi à... de Nancy²⁷³¹. Sous ces conditions, « l’ontologie s’y évanouit – ou bien s’y fait ontologie évanouissante – aussi bien que la destination »²⁷³². En ce sens, la technologie ouvre l’être à l’existence en laissant circuler *entre* du sens dans cet écart vis-à-vis de toute position ontologique²⁷³³, sans l’enfermer dans une quelconque totalité définie. Ainsi, en régime technologique le sens du faire ne se laisse en aucune manière piéger ou capturer par une position, mais se fait et se défait, part et se départ, passe et trépasse dans son passage fugace à la manière d’une errance aventureuse.

Il en va de même du rapport du faire à la morale. Le faire n’est conditionné par le « devoir faire », notamment en raison de la nouvelle acception de la technique. Penser technologiquement le faire n’implique plus de considérer de bons et mauvais usages des techniques quant au faire « comme si nous disposions d’un horizon de référence en fonction duquel nous pourrions déterminer le “bon” et le “mauvais” »²⁷³⁴. Parce qu’il n’y a plus de sens moral qui, à la manière de la loi morale, nous permettrait de nous orienter quant aux divers usages, alors il s’agit de penser le sens du faire à même

²⁷²⁹ *Ibid.*, p. 77.

²⁷³⁰ Nancy renoue explicitement avec le concept derridéen de « destinerrance » : « Aujourd’hui le modèle lui-même – la “technique” avérée comme dimension anthropologique, cosmologique, ontologique (et non plus comme l’ordre subordonné de ce qu’on nommait les “arts mécaniques”) – manifeste un pullulement, voire une pulvérisation des “fins” dont il n’est plus possible d’imprimer le schème à un supposé *Designer*. Il faut nous passer de “dessein intelligent”, cela ne se discute pas. Même si on veut soutenir que l’Intelligence primordiale est bien plus ample que la nôtre et que son dessein est précisément de nous faire chercher, tâtonner, achopper dans les limites et dans la prolifération erratique de ses finalités infinissables – quelque chose comme ce que Derrida nommait “destinerrance” –, il faudra bien se retrouver face à la question du dessein et du *design* mis en œuvre dans cette errance que nous sommes. On peut dire alors que l’hypothèse de *l’intelligent design* s’annule d’une autre manière : après avoir été une hypothèse incapable de se comprendre elle-même, elle devient une hypothèse de se comprendre elle-même, elle devient une hypothèse qui demande à son tour une autre hypothèse, sur le sens de l’errance, et même plus précisément sur le sens de l’errance du sens » (J.-L. NANCY, « De la struction », *op. cit.*, p. 102).

²⁷³¹ « En somme, l’être se dit ici comme envoi ou renvoi à... rien ou à son envoi même » (J.-L. NANCY, « D’ontologie en technologie », *op. cit.*, p. 77).

²⁷³² *Id.*

²⁷³³ « La technique serait la leçon de la déhiscence de l’être entre son « il a » et son « y » : le retrait de toute donation initiale et de tout référent premier, l’ex-ister fortuit et fugace destiné à son propre éphémère éclat dans la prolifération de ses apparitions/disparitions renouvelées » (*Ibid.*, p. 78).

²⁷³⁴ *Ibid.*, p. 71.

la technologie. Non pas qu'il n'y ait plus ni bien, ni mal, mais ceux-ci ne s'inscrivent plus dans un horizon de sens transcendant préalablement donné. Cela ne signifie pas pour autant que tout se réduise au strict plan d'immanence, c'est-à-dire à ce qui a toujours été donné là, fermé sur soi, sans écart possible, car ce serait manquer le sens qui est « toujours une transcendance – un excès sur le simplement disponible »²⁷³⁵. Si le sens ne fait signe ni vers l'immanence de la « physique », ni vers la transcendance de la « métaphysique », notamment des mœurs, c'est-à-dire de la morale, alors le sens technologique du faire se joue dans cet *entre* qui s'écarte de ces deux pôles extrêmes. Ainsi, « la technique – décidément comprise comme le régime anthropologique et physiologique de ce qu'on pourrait nommer une “écotechnie” – expose la réalité du sens comme celle de la communication et de la participation, du renvoi, du rapport, du partage »²⁷³⁶. Or, « communication et participation n'ont rien ici de ces substituts de sacralité que forment les représentations sentimentales d'une immédiateté et d'une immanence de contagions, de propagations diffuses toujours plus ou moins pieuses »²⁷³⁷. Au contraire, « il s'agit de penser et d'éprouver l'intensité d'un sens communicant - plutôt que communiqué – selon la non-immédiateté, l'hétérogénéité des sens, de leurs “sujets” et de leurs “canaux” »²⁷³⁸. Désormais, « les objets et sujets techniques – on devrait, si ce n'était trop laborieux, les nommer les “techjet”, ni objets, ni sujets – sont des aspects, des segments, des figures et des agents de nos rapports tant interhumains qu'intercosmiques »²⁷³⁹. Si Nancy insiste ici sur l'*avec* de la technologie²⁷⁴⁰, nous préférons privilégier, comme cela a été soutenu jusqu'à présent, notamment en raison de son extension plus large, l'*entre* « de nos rapports tant *interhumains* qu'*intercosmiques* » qui comporte la signification d'*avec*, mais également, celles de l'*à* ainsi que celles de l'*hors*.

Selon Nancy, cet *entre* de la technique prend le nom d'« écotechnie », désignant par ce néologisme « le monde dont le cosmos, la nature, les dieux, le système complet dans sa jointure intime s'expose comme “technique” »²⁷⁴¹. Cette écotechnie n'est pas seulement un nouveau néologisme pour dire

²⁷³⁵ *Id.*

²⁷³⁶ *Ibid.*, p. 72.

²⁷³⁷ *Id.*

²⁷³⁸ *Ibid.*, p. 72-73.

²⁷³⁹ *Ibid.*, p. 74.

²⁷⁴⁰ « L'être-avec technologique est un être-avec l'“avec” lui-même, pourrait-on dire. (...) Il y a donc un “avec” – un *mit* et un *Mitsein* – qui s'avère technique de manière intrinsèque » (*Id.*).

²⁷⁴¹ J.-L. NANCY, *Corpus*, *op. cit.*, p. 78.

autant le sens du monde que le monde du sens, puisqu'il est également doté d'une effectivité. L'écotechnie est ce qui *fait* nos corps : « ce qu'elle *fait*, ce sont nos corps, qu'elle met au monde et branche à ce système, nos corps qu'elle crée ainsi plus visibles, plus proliférants, plus polymorphes, plus pressés, plus en “masses” et “zones” que jamais ils ne furent »²⁷⁴². Plus encore, « c'est dans la création des corps que l'écotechnie a ce *sens* »²⁷⁴³. En « branchant et connectant les corps de toutes les manières, les plaçant aux lieux d'intersections, d'interfaces, d'interactions de toutes les procédures techniques, bien loin d'en faire des “objets techniques”, l'écotechnie les met à jour comme tels, dans cette connexion *aréale*²⁷⁴⁴ qui fait aussi l'espace du retrait de toute signification transcendante ou immanente »²⁷⁴⁵. Le faire est pris dans cette écotechnie en sorte que, d'une part, il ne saurait se penser actuellement en dehors de ce régime, et d'autre part, c'est à cette condition que cette même écotechnie est en mesure de faire. L'écotechnie fait au même titre que le faire se fait écotechniquement, pourrions-nous dire. Or, parce qu'en régime technologique il ne saurait y avoir un référent premier ou dernier qui donnerait le sens dans sa totalité, y compris celui du faire, alors il ne saurait être question de le poser ou de le déposer architecturalement. Le sens ne se *construit* pas plus qu'il ne se *détruit*, ou ne s'*instruit*²⁷⁴⁶. Selon Nancy, « ce qui est en jeu par-delà construction et destruction c'est la *struction* comme telle »²⁷⁴⁷. Autrement dit, le sens se fait sur le mode de la *struction*, c'est-à-dire, si on se permet cette liberté orthographique, se « *struit* ». Rappelant l'étymologie, Nancy précise que « *struo* signifie “amasser”, “entasser” »²⁷⁴⁸. Dans la *struction*, il n'est pas véritablement question d'ordre,

²⁷⁴² *Id.*

²⁷⁴³ *Ibid.*, p. 78.

²⁷⁴⁴ Il précise un peu plus tôt la notion d'« aréalité » : « “aréalité” est un mot vieilli, qui signifie la nature ou la propriété d'aire (*area*). Par accident, le mot se prête aussi à suggérer un manque de réalité, ou bien une réalité ténue, légère, suspendue : celle de l'écart qui localise un corps ou dans un corps. Peu de réalité du “fond”, en effet, de la substance, de la matière ou du sujet. Mais ce peu de réalité fait tout le *réel aréal* où s'articule et se joue ce qui a été nommé l'archi-tectonique des corps. En ce sens, l'aréalité est l'*ens realissimum*, la puissance maximale de l'exister, dans l'extension totale de son horizon » (*Ibid.*, p. 39).

²⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 79.

²⁷⁴⁶ J.-L. NANCY, « De la *struction* », *op. cit.*, p. 87-89.

²⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 89. Nancy prend soin de préciser de rappeler que « la *struction* est aussi un concept de la théorie des graphes, qui n'a aucune place ici » (*Ibid.*, n. 1, p. 89).

²⁷⁴⁸ J.-L. NANCY, « De la *struction* », *op. cit.*, p. 89. A suivre le *Dictionnaire historique de la langue française*, les termes « construire », « détruire », « instruire » ou encore « structure » renvoient tous à *struere*, *structum* qui signifie « d'abord “lever”, puis “disposer par couches, arranger”, et spécialement “bâtir, construire”, au figuré “tramer” et en rhétorique “disposer les mots avec ordre”. *Struere* est peut-être à rattacher à la racine indoeuropéenne °*ster-* “étendre”, à laquelle est lié le latin *sternere*, *stratum* “étendre” » (*Dictionnaire historique*

d'organisation ou de structure, mais bien au contraire plutôt d'entassement ou d'amasement de couches ou de strates sans ordre préalable : « c'est le tas, l'ensemble non assemblé. C'est contiguïté et coprésence, certes, mais sans principe de coordination »²⁷⁴⁹. Ainsi, en régime technologique, il s'agit de penser en termes de struction du sens, c'est-à-dire « la simultanité non coordonnée des choses ou des êtres, la contingence de leurs coappartenances, la dispersion des profusions d'aspects, d'espèces, de forces, de formes, de tensions et d'intentions (instincts, pulsions, projets, élans) »²⁷⁵⁰. Dans la struction, point d'ordre, qu'il soit transcendant ou immanent²⁷⁵¹. Mais cela ne signifie pas pour autant un désordre chaotique ou un chaos désordonné puisque ceux-ci ne sont que la négation d'un ordre posé. Au contraire, la struction se pense sans référence à un quelconque ordre visé ou donné. Certes, en un sens, la struction est désordonnée au sens où elle est privée d'ordre. Cependant, cette acception présuppose d'abord que soit déjà donnée et posée l'idée même d'ordre. Il est alors préférable de soutenir l'idée selon laquelle la struction est *anordonnée*²⁷⁵², c'est-à-dire située par-delà l'idée d'ordre, comme l'est le mot *anarchie* qui est tout à la fois privé et à côté de tout *archè*²⁷⁵³, sans que cela présuppose au préalable un être ou principe premier. Ainsi, le paradigme structionnel est, à la différence de celui architectural et structural, « relatif à un assemblage, désordonné, agrégé ou amalgamé plutôt que conjoint, réuni, assorti ou associé »²⁷⁵⁴. La mutation technologique nous inscrit dans un paradigme structionnel qui nous permet de comprendre que « le sens ne se laisse plus construire ni instruire »²⁷⁵⁵. Au contraire, « ce qui nous est donné ne consiste que dans la juxtaposition et la simultanité d'une coprésence dont le *co-* ne porte aucune autre valeur particulière que celle de la contiguïté ou de la juxtaposition dans les limites selon lesquelles l'univers est lui-même donné²⁷⁵⁶.

de la langue française, op. cit., entrée « Structure », p. 3660).

²⁷⁴⁹ J.-L. NANCY, « De la struction », *op. cit.*, p. 89.

²⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 90.

²⁷⁵¹ « Dans cette profusion, aucun ordre ne se fait valoir au-dessus des autres » (*Id.*).

²⁷⁵² « La struction offre un dés-ordre qui n'est ni le contraire ni la ruine d'un ordre : il se situe ailleurs, dans ce que nous nommons contingence, fortuité, dispersion, errance, qui mérite tout autant les noms de surprise, invention, chance, rencontre, passage. Il ne s'agit rien d'autre que de la coprésence ou mieux de la com-parution de tout ce qui paraît, c'est-à-dire de ce qui est » (*Ibid.*, p. 97).

²⁷⁵³ Sur ce point, nous renvoyons le lecteur vers les travaux de Catherine Malabou qui s'efforce de penser le rapport entre ontologie (« il y a ») et anarchie d'Aristote à Rancière en passant par Schürmann, Lévinas, Derrida et Foucault : C. MALABOU, *Au voleur! Anarchisme et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2022.

²⁷⁵⁴ J.-L. NANCY, « De la struction », *op. cit.*, p. 98.

²⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 91.

²⁷⁵⁶ *Id.*

Outre le fait que Nancy insiste particulièrement sur la préposition *avec*²⁷⁵⁷, à laquelle nous préférons substituer celle de l'*entre* qui l'implique, il est alors nécessaire de ne pas chercher derrière ou au-delà de l'entassement structionnel un quelconque sens. Le sens du faire se fait sans qu'il réponde à « un schème de construction ni de destruction et reconstruction »²⁷⁵⁸. Au contraire, « il doit répondre à une "destinerrance" qui signifie que ni nous n'allons vers aucun terme – ni par providence, ni par destin tragique, ni par histoire produite - , nous ne sommes pourtant pas sans "aller" »²⁷⁵⁹. C'est en faisant que le sens se fait, sans que ce faire soit déjà orienté. Mais cette errance du faire n'est pas pour autant négative car « nous ne sommes pas sans avancer, parcourir, traverser, faire l'expérience – ce mot qui voulait dire "aller jusqu'au bout, jusqu'à la limite extrême" »²⁷⁶⁰. En d'autres termes, le sens du faire s'éprouve dans une expérience qui n'est pas délimitée, mais qui touche à la limite.

Il s'ensuit deux conséquences. La première est que nous ne sommes plus désormais en mesure de penser le faire comme « effectuation d'un projet par la mise en œuvre d'une volonté »²⁷⁶¹. Le faire se fait sans qu'il soit requis de le fonder sur une volonté subjective qui se projetterait de manière orientée vers un effet objectif. Dans la mutation technologique, le sens de faire se pense par-delà les catégories de sujet ou d'objet dans la mesure où il se fait : il n'est que se faisant, c'est-à-dire à même le faire lui-même. La seconde est que nous sommes désormais et également inscrits dans un faire qui nous fait et défait. Comme l'écrit Nancy, « comment ne pas reconnaître que nous avons produit ou plus encore que nous nous sommes produits comme les sujets d'une production qui nous dépasse aussi bien en ce qu'elle se soustrait au schème de sa réalisation que par le fait qu'elle se reproduit elle-même selon l'autarcie d'un "faire" livré à son propre développement »²⁷⁶². Le faire technologique étant dénué de fin, fait et défait ce qu'il fait sans que soit presupposé un sens donné ou visé. Cette technologisation du faire permet certes de dépasser l'ontologie antique du faire ainsi que la déontologie moderne du devoir faire. Cependant, si le faire s'inscrit dans cette mutation technologique ou écotechnique, il reste que,

²⁷⁵⁷ « Ce que je nomme ici "struction" serait l'état de l'"avec" privé de la valeur de partage, ne mettant en jeu que la simple contiguïté avec sa contingence. Ce serait, pour reprendre les termes que Heidegger veut distinguer dans l'appréhension de l'"avec" (du *mit* dans le *Mitdasein* comme constitution ontologique de l'existant), un "avec" uniquement catégorial et non existentiel : la pure et la simple juxtaposition qui ne fait pas de sens » (*Ibid.*, p. 90-91).

²⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 103.

²⁷⁵⁹ *Id.*

²⁷⁶⁰ *Id.*

²⁷⁶¹ J.-L. NANCY, *Que faire ?*, *op. cit.*, p. 95.

²⁷⁶² *Ibid.*, p. 95-96.

comme le souligne Nancy, « savoir, pouvoir et devoir laissent intact quelque chose du “faire” : cette effectivité précisément qui n’est pas celle d’un objet, ni celle d’une puissance active ou passive, ni celle de l’effet d’une cause, mais qui réside dans le fait d’une existence »²⁷⁶³. Autrement dit, le faire ne se laisse pas résorber ni dans la technique ou la nature, ni dans la déontologie, ni dans la technologie. Certes, cette dernière est l’horizon de sens dans lequel le faire trouve son sens actuellement. Cependant, le sens du faire ne saurait être uniquement et totalement technologique.

Le faire engage l’existence, non pas seulement au sens où faire consiste à faire exister, mais au sens plus fondamental qu’il n’y a d’existence que dans le faire lui-même. L’existence se fait, et ne se fait que dans le faire lui-même. La transitivité du faire qui se fait renvoie à la transitivité de l’existence qui n’existe qu’en se faisant. Cette approche du faire se faisant le fait exister en tant que faire : « il est se faisant et tel que nul sujet n’est son agent sans se faire lui-même en le faisant »²⁷⁶⁴. Inversement, « l’existant qui se fait se rapporte à lui-même comme à son sujet qui n’est pas donné et n’a pas à l’être mais qui s’approprie précisément selon cette absence de donation »²⁷⁶⁵. Le faire ne renvoie donc ni à un quelconque sujet posé antérieurement et substantiellement, ni à un objet posé postérieurement qui en serait l’effet, ni à un projet qui n’aurait d’autre fin que projeter la subjectivité d’un sujet dans l’objectivité d’un objet. Parce que faire signifie « faire exister » dans sa double acceptation, alors il ne saurait requérir ni sujet ni objet. Au contraire, « le “faire” dont il s’agit se fait parce qu’il est le faire d’un “soi”, mais un soi se caractérise par le retour ou le renvoi infini qui n’est même pas “à soi”, puisque “soi” est déjà de soi ce renvoi lui-même »²⁷⁶⁶. Autrement dit, « faire exister » ne renvoie à rien d’autre qu’à une existence qui se fait « sans principe ni but, sans auteur ni projet, mais où *exister* s’affirme comme ce “faire sans rivages” dont parle Celan »²⁷⁶⁷. Sous ces conditions, l’existence du faire est donc celle d’abord d’un faire *à*, ou plutôt d’un *à* faire, non pas au sens d’un affairément soucieux heideggérien, mais d’un *à* qui s’écarte de tout rivage, et qui s’oriente vers un *hors*

²⁷⁶³ *Ibid.*, p. 96

²⁷⁶⁴ *Id.*

²⁷⁶⁵ *Id.*

²⁷⁶⁶ *Id.*

²⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 97.

« aventureux et risqué »²⁷⁶⁸, ouvert à l'altérité qu'il rencontre et *avec* laquelle il existe. Par conséquent, dans le faire le sens se fait, c'est-à-dire existe en ce sens.

Toutefois, si le faire est désormais pensé de manière existentielle, il reste encore à déterminer les modalités spécifiques du faire lui-même. Certes, il ne saurait exister de faire qui ne soit pas déjà un « faire exister », mais il convient d'en préciser cependant les spécificités opératoires. Il ne s'agit plus de s'interroger sur le *sens* du faire (que signifie faire ?) mais sur les *opérations* de celui-ci (comment le faire fait ?). Plus encore, c'est à même ces opérations que se laisserait toucher cet « intact » du faire évoqué plus haut par Nancy. Pour cela, nous suivrons la genèse du faire de sa modalité magique à celle technique. Nous démontrerons alors que si cette dernière est toujours auréolée d'un fond magique, elle s'en distingue cependant par une rationalité spécifique qui lui permet de façonner, et pas seulement de projeter ou de fabriquer.

²⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 98.

3. Opérations du faire

3.1. Le faire entre magie et technique

Faire est un type d'opération qui n'est pas en soi magique ou technique. Plus précisément, l'opération de faire précède le niveau magique et celui technique qui désignent des façons de faire particulières. Avant le faire technique et le faire magique, il y a d'abord l'opération de faire. Cette idée était déjà en partie soutenue par le technologue et érudit François Sigaut dans son article de 1984 intitulé *Essai d'identification des instruments à bras de travail du sol*²⁷⁶⁹. Par-delà son objet immédiat, l'article avait une fonction épistémologique puisqu'il s'agissait de deux grandes difficultés de la technologie que sont « la banalité trompeuse de beaucoup de pratiques “traditionnelles”, et la difficulté de les décrire, faute de critères de référence suffisamment pertinents »²⁷⁷⁰. Or, selon Sigaut, la résolution de ces deux difficultés est « une tâche qui ne peut se faire qu'à deux niveaux : celui de l'opération d'abord, qui ne peut être définie que par sa position dans le réseau des activités productrices qui constitue l'ossature de l'économie de toute société ; et celui des techniques ensuite, qui sont les différentes façons d'exécuter telle ou telle opération »²⁷⁷¹. L'opération est le premier niveau sur lequel se fonde le second niveau, à savoir celui des techniques. Il précise qu'« une opération, c'est quelqu'un qui *fait* quelque chose », en sorte que « toutes les activités productrices des hommes se présentent sous la forme d'opérations qui se succèdent, formant des séquences ou des filières parfois unilinéaires, mais le plus souvent ramifiées, voire anastomosées, de la façon la plus complexe »²⁷⁷². Pour Sigaut, l'opération désigne le faire lui-même, mais qui, parce qu'il n'a pas encore une façon identifiée, alors « il n'est évidemment pas question de vouloir décrire en entier ce réseau, même pour la société la plus simple : la tâche serait proprement infinie »²⁷⁷³. Ainsi, « si l'on veut savoir de quoi on parle, néanmoins, il faut commencer par identifier la ou les opérations dont il s'agit », en sorte que « c'est seulement ensuite qu'on peut s'interroger sur les différentes façons dont cette opération peut être exécutée dans la société

²⁷⁶⁹ F. SIGAUT, « Essai d'identification des instruments à bras de travail du sol », dans C. Seignobos et J. Peltre-Wurtz (éd.), *Les instruments aratoires en Afrique tropicale. La fonction et le signe*, Paris, Cahiers de l'ORSTOM, 1984, vol. XX, p. 359-374.

²⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 359.

²⁷⁷¹ *Id.*

²⁷⁷² *Ibid.*, p. 362 ; nous soulignons. Le terme « anastomose » est un terme médical pour désigner la communication entre deux conduits organiques.

²⁷⁷³ *Id.*

considérée, ou dans d'autres » et qui « constituent les techniques proprement dites »²⁷⁷⁴. Ainsi, le technologue doit nécessairement procéder de manière « topologique »²⁷⁷⁵ en distinguant la strate des techniques, qui est superficielle et définie, et la strate des opérations, qui est profonde et indéfinie. Mais, puisque la strate des techniques n'est qu'une façon de faire, alors elle repose sur celle des opérations. Pour résumer, « il faut d'abord avoir répondu à la question "quoi ?", si l'on veut pouvoir s'interroger utilement sur la question "comment ?". Il faut identifier l'opération pour pouvoir identifier sans ambiguïté les techniques qui permettent de l'exécuter »²⁷⁷⁶. Ainsi, les techniques dites de « travail du sol » comprennent un ensemble d'opérations, mais qui pour être identifiées, nécessiterait de « disposer de nombreuses descriptions analytiques des différents systèmes de culture où on les rencontre »²⁷⁷⁷, ce qui n'est malheureusement pas le cas. Sigaut propose alors cinq « catégories d'opérations » de « travail du sol », issues d'une démarche empirique et inductive : les opérations de terrassement, de labour, de plantation ou de semis, d'entretien et de récolte. Malgré l'insuffisance admise explicitement de ces catégories, ce qui nous intéresse plus spécifiquement dans la démarche de Sigaut, est l'idée que l'opération est toujours en-deçà des techniques, fond autant que fonds de l'identification ultérieure de ces dernières. Commentant notamment la contribution de Sigaut, Benoît Turquety écrit que « c'est la notion d'*opération* qui semble jouer le rôle de clef de voûte »²⁷⁷⁸. Plus encore, selon lui, « l'opération est l'élément structurant fondamental de la technicité. Elle organise l'espace de technicité. Il n'y a pas de technique où il n'y a pas d'opération »²⁷⁷⁹. Par conséquent, l'opération de faire précède et est la condition du faire technique : ce dernier ne peut exister sans l'opération du faire lui-même²⁷⁸⁰.

²⁷⁷⁴ *Id.*

²⁷⁷⁵ « C'est une tâche de topologie, en quelque sorte, qui ne comporte aucune analyse interne du déroulement de l'opération elle-même » (F. SIGAUT, « Essai d'identification des instruments à bras de travail du sol », *op. cit.*, p. 362).

²⁷⁷⁶ *Id.*

²⁷⁷⁷ *Id.*

²⁷⁷⁸ B. TURQUETY, *Politiques de la technicité. Corps, monde et médias avec Gilbert Simondon*, Illustrated édition, Paris, Mimesis, 2022, p. 77.

²⁷⁷⁹ *Id.*

²⁷⁸⁰ Si nous partageons cette analyse de l'opération, nous nous distinguons cependant de Benoît Turquety qui semble restreindre la notion d'« opération » aux seuls êtres humains, puisqu'il l'analyse à partir de la technique elle-même : « l'opération produit du technique à partir de l'intention : elle est fomentée, décidée, planifiée par un désir humain. Elle est tendue vers une fin : on élabore une opération lorsqu'on cherche à faire quelque chose.

Mais si le faire en tant qu'opération constitue le niveau le plus fondamental, antérieur à la technique, comprise comme faire technique, il reste que cette dernière n'est qu'une façon parmi d'autres du faire. Il convient de préciser qu'il existe également un faire magique. Le faire peut donc s'opérer d'une manière magique et d'une manière technique²⁷⁸¹, sans qu'il se résorbe dans l'une ou l'autre. Ainsi, comme le souligne Chazal, il y a un « en deçà des techniques, c'est-à-dire (...) certains éléments qui habitent les techniques mais qui échappent d'une manière ou d'une autre à la claire rationalité que l'on accorde généralement à ce domaine »²⁷⁸². La technique n'est pas pure rationalité, mais toujours déjà mêlée d'éléments irrationnels. Ainsi, il y a « dans nos objets techniques, dans nos outils les plus simples comme dans les plus grandes structures industrielles des parts d'imagination, de rêve, de désir non-formulé, une part d'humanité qui ne peut pas se résoudre complètement et strictement dans de pures structures rationnelles, quel que soit le sens que l'on donne à ce terme »²⁷⁸³. Le faire ne saurait relever absolument et purement de la rationalité technique, puisqu'il contient des éléments irrationnels avec lesquels il compose et qui relèvent selon Chazal d'une pensée magique. Faisant nôtres les analyses que Bachelard exposait déjà quant à l'esprit scientifique, nous dirons alors que la pensée technique n'est pas le « signe de l'unité », et qu'il convient d'inscrire en son sein des « caractères complémentaires »²⁷⁸⁴, issue de la pensée magique. Si la technique se complète par la magie avec laquelle elle compose, sans qu'il en aille pour autant d'un « compromis », alors cela signifie, d'une

L'opération alors peut réussir, ou rater : ce que j'obtiens peut correspondre à mes attentes, ou non (être cassé, être faux, être autre chose que prévu, être laid). Il y a une tension, et il y a une hiérarchie : il y a presque toujours plusieurs manières de faire, mais certaines peuvent être meilleures que d'autres (plus efficaces, plus rapides, moins fatigantes, moins dangereuses). C'est en quoi l'opération diffère de l'usage » (*Id.*).

²⁷⁸¹ Nous ne voulons pas bien entendu soutenir qu'il n'existe *que* deux manières de faire, c'est-à-dire qu'il n'existe que deux façons pour l'opération de faire, puisque nous reconnaissons évidemment qu'il existe d'autres manières de faire (artistique, religieux, scientifique, etc.), et que celles-ci nous intéressent plus spécifiquement pour rendre intelligible les manières de faire des faces.

²⁷⁸² G. CHAZAL, *Éléments pour une philosophie des techniques*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, 2022, p. 52.

²⁷⁸³ *Id.*

²⁷⁸⁴ « Ce qui nous a frappé de prime abord, c'est que l'unité de la science, si souvent alléguée, ne correspondait jamais à un état stable et qu'il était par conséquent bien dangereux de postuler une épistémologie unitaire. (...) Ainsi des principes épistémologiques vraiment nouveaux nous semblent devoir s'introduire dans la philosophie scientifique contemporaine. Telle serait, par exemple, l'idée que les caractères complémentaires doivent être inscrits dans l'essence de l'être, en rupture avec cette tacite croyance que l'être est toujours le signe de l'unité. En effet, si l'être en soi est un principe qui se communique à l'esprit – tout de même qu'un point matériel entre en relation avec l'espace par un champ d'action – il ne saurait être le symbole d'une unité. Il conviendrait donc de fonder une ontologie du complémentaire moins âprement dialectique que la métaphysique du contradictoire » (G. BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, *op. cit.*, p. 18-20).

part, qu'elle est fondamentalement « ambiguë »²⁷⁸⁵, et d'autre part, qu'il est nécessaire de préciser cet autre élément qu'est la magie ainsi que sa relation à celle-ci. Par conséquent, nous étudierons la distinction entre technique et magie, pour déterminer ensuite l'opération proprement technique du faire de l'interface.

3.2. Faire et magie

Faisant sienne l'analyse d'Ernst Cassirer quant au rapport entre la technique et la magie, Chazal soutient qu'« à l'origine technique et magie sont étroitement imbriquées et, bien souvent, les mots valent l'un pour l'autre »²⁷⁸⁶. En effet, selon Cassirer, « bien qu'on ne puisse séparer, du point de vue purement génétique, la magie et la technique et qu'on ne puisse indiquer dans l'évolution de l'humanité l'instant précis où celle-ci passe de la domination magique de la nature à sa maîtrise technique, il n'en reste pas moins que l'usage de l'outil en tant que tel implique déjà une mutation décisive dans le progrès et la construction de soi »²⁷⁸⁷. Il semble qu'à l'origine technique et magie soient indistinctes en sorte qu'il est dénué de sens de distinguer un faire magique d'un faire technique. Le faire se fait qu'il soit magique ou technique, en sorte que ce n'est que rétrospectivement, par le développement de la technique, que cette distinction prend sens. Commentant la citation de Cassirer, Chazal reconnaît volontiers que « certes, l'outil annonce la raison comme ce qui s'oppose à la nature extériorisée et objectivée, mais n'émerge que lentement de pratiques plus participatives d'un ordre cosmique dans lequel se confondent sujet et objet »²⁷⁸⁸. En d'autres termes, alors que dans le monde magique la distinction entre un sujet et un objet ne fait pas sens, dans notre monde dit technique celle-ci fait sens. Cela signifie, d'une part, qu'il y a malgré tout un sens à distinguer deux types de faire, et d'autre part, qu'il y a une genèse du faire magie au faire technique, où ce dernier n'émerge que sur fond du premier. Il s'avère alors nécessaire d'avoir recours à une pensée génétique comme celle que nous propose Simondon pour expliquer à la fois cette distinction et cette genèse.

²⁷⁸⁵ La notion d'« ambiguïté » continue et étend également l'analyse de Bachelard quant à l'esprit scientifique : « il ne peut en être de même quand on trouve la trace de cette ambiguïté dans le phénomène scientifique. C'est au point que nous proposerons une sorte de pédagogie de l'ambiguïté pour donner à l'esprit scientifique la souplesse nécessaire à la compréhension des nouvelles doctrines » (*Ibid.*, p. 19).

²⁷⁸⁶ G. CHAZAL, *Éléments pour une philosophie des techniques*, op. cit., p. 13.

²⁷⁸⁷ E. CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques - tome 2. La pensée symbolique*, J. Lacoste (trad.), Paris, Minit, 1972, p. 250-251.

²⁷⁸⁸ G. CHAZAL, *Éléments pour une philosophie des techniques*, op. cit., p. 13.

Ainsi, selon Gilbert Simondon, la pensée technique, c'est-à-dire la technicité, « peut être conçue comme apparaissant dans une structuration qui résout provisoirement les problèmes posés par la phase primitive et originelle du rapport de l'homme au monde »²⁷⁸⁹. La technique n'est pas donnée, telle une propriété essentielle, mais doit être considérée de manière génétique dans la mesure où elle a été inventée pour résoudre les problèmes d'une « phase »²⁷⁹⁰ antérieure. Or cette phase antérieure n'est autre que la « *phase magique* », qui est comprise « au sens le plus général », et en considérant « le mode magique d'existence comme celui qui est pré-technique et pré-religieux »²⁷⁹¹. La magie au sens de « phase magique » n'est pas tant un fait historique ou ethnographique, mais un mode d'existence de l'homme au monde²⁷⁹². La magie n'est donc pas une étape antérieure ou primitive avant les progrès ultérieurs de la technique. Au contraire, comprendre la magie comme une « phase » dite magique signifie qu'elle désigne un certain mode d'existence au monde de l'homme, qui peut alors exister conjointement avec d'autres phases ultérieures, comme celle technique notamment, ou religieuse.

²⁷⁸⁹ G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 156.

²⁷⁹⁰ « Par phase, nous entendons non pas un moment temporel remplacé par un autre, mais aspect résultant d'un dédoublement d'être et s'opposant à un autre aspect ; ce sens du mot phase s'inspire de celui que prend en physique la notion de rapport de phase ; on ne conçoit une phase que par rapport à une autre ou à plusieurs autres phases ; il y a dans un système de phases un rapport d'équilibre et de tensions réciproques ; c'est le système actuel de toutes les phases prises ensemble qui est la réalité complète non chaque phase pour elle-même, une phase n'est phase que par rapport aux autres » (*Ibid.*, p. 159).

²⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 156. Comme le signale Xavier Guchet, il n'est pas dans l'intention de Simondon d'élaborer une théorie de la magie : « Simondon veut-il faire une théorie de la magie telle qu'elle s'est historiquement manifestée dans la vie des peuples ? Si telle était son intention, nous serions en droit de lui manifester notre perplexité : son analyse se déploie en effet dans l'ignorance la plus complète des discussions qui ont agité les ethnologues depuis les travaux de J. Frazer au siècle précédent, précisément sur le thème des rapports entre magie et religion » (X. GUCHET, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2010, p. 100).

²⁷⁹² « En décrivant l'univers magique, Simondon n'a pas voulu parler de la magie comme d'un objet ethnographique, il a voulu décrire un mode d'existence auquel les individus aussi bien que les collectifs peuvent toujours revenir, à supposer qu'ils endurent l'épreuve de ce qu'il appelle une désindividuation » (X. GUCHET, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, op. cit., p. 103). Puisque la démarche de Simondon est génétique et non pas généalogique, alors elle se distingue de celle de Mauss qui sera présentée plus loin pour caractériser le mode opératoire de la magie. Selon ce dernier, « la magie, étant la technique la plus enfantine, est peut-être la technique la plus ancienne. En effet, l'histoire des techniques nous apprend qu'il y a, entre elles et la magie, un lien généalogique. C'est même en vertu de son caractère mystique qu'elle a collaboré à leur formation. (...) Pour nous, les techniques sont des germes qui ont fructifié sur le terrain de la magie ; mais elles ont dépossédé celle-ci. Elles se sont progressivement dépouillées de tout ce qu'elles lui avaient emprunté de mystique ; les procédés qui en subsistent ont, de plus en plus, changé de valeur ; on leur attribuait autrefois une vertu mystique, ils n'ont plus qu'une action mécanique » (M. MAUSS, « "Esquisse d'une théorie générale de la magie" in L'Année sociologique 1902-1903 », dans *Sociologie et anthropologie*, 11e éd., Paris, PUF, 2004, p. 135).

Comme le commente Xavier Guchet, « les “phases” d’un système ne sont pas des étapes historiques dépassées. La magie au sens de Simondon n’est pas une étape historique révolue, elle n’est pas au passé et les contemporains sont encore magiques »²⁷⁹³. Par conséquent, la phase magique a précédé, non pas historiquement, mais génétiquement la phase technique, en sorte que cette dernière contient la première tout en s’en distinguant. La pensée technique comporte un fond magique dont elle ne peut absolument pas se séparer, mais seulement s’en distinguer relativement. C’est en ce sens que la magie ne désigne pas « un objet historique périmé, mais le mode le plus authentique de l’existence humaine »²⁷⁹⁴.

Or ce qui caractérise tout d’abord cette phase magique est le fait qu’elle soit « immédiatement au-dessus d’une relation qui serait simplement celle du vivant à son milieu »²⁷⁹⁵. Alors qu’un vivant entretient une relation immédiate à son milieu sur le mode de l’*adaptation*²⁷⁹⁶ qui le maintient dans un état d’équilibre, « la relation de l’homme au monde n’est pas une simple adaptation, régie par une loi de finalité auto-régulatrice trouvant un état d’équilibre de plus en plus stable »²⁷⁹⁷, mais une *adoption*²⁷⁹⁸, selon la distinction de Bernard Stiegler²⁷⁹⁹. La relation magique de l’homme au monde

²⁷⁹³ X. GUCHET, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, op. cit., p. 103.

²⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 104.

²⁷⁹⁵ G. SIMONDON, *Du mode d’existence des objets techniques*, op. cit., p. 156.

²⁷⁹⁶ Simondon est dans le même temps relativement critique quant à la notion d’adaptation relative aux êtres vivants. Si l’adaptation est implicitement pensée pour des êtres vivants déjà individués, alors elle manque leur individuation, c’est-à-dire leur ontogénèse : « l’adaptation est un corrélatif de l’individuation ; elle n’est possible que selon l’individuation. Tout le biologisme de l’adaptation, sur lequel repose un aspect important de la philosophie du XIXe siècle et qui s’est prolongé jusqu’à nous sous la forme du pragmatisme, suppose implicitement donné l’être vivant déjà individué ; les processus de croissance sont partiellement mis de côté : c’est un biologisme sans ontogénèse. La notion d’adaptation représente en biologie la projection du schéma relationnel de pensée avec zone obscure entre deux termes clairs, comme dans le schéma hylémorphique » (G. SIMONDON, *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, op. cit., p. 209-210). Il ajoute que la théorie de l’Adaptation, comme celle de Forme et de la dynamique des champs, « supposent le problème résolu ; or, le problème de l’action du vivant est précisément le problème de la découverte de la compatibilité. Ce problème est à un degré supérieur un problème d’individuation. (...) Pour rendre compte de l’activité du vivant, il faut remplacer la notion d’équilibre stable par celle d’équilibre métastable, et celle de bonne forme par celle d’information. (...) C’est le vivant qui par son activité maintient cet équilibre métastable, le transpose, le prolonge, le soutient » (*Ibid.*, p. 213).

²⁷⁹⁷ G. SIMONDON, *Du mode d’existence des objets techniques*, op. cit., p. 156

²⁷⁹⁸ Alors que « adapter » est un emprunt au latin *adaptare* « ajuster à », formé de *ad-* « à » et *aptus* « apte », participe passé de *apere* « lier, attacher » (*Dictionnaire historique de la langue française*, op. cit., entrée « adapter », p. 32), « adopter » vient d’*adoptare* de *ad-* « à » et *optare* « choisir, opter » (*Id.*, entrée « adopter »,

n'est pas de nature adaptative et vitale, puisqu'elle est déjà structurée par des médiations. Il n'y a donc pas véritablement une union entre l'homme et le monde, mais déjà un écart condition à la fois de son existence et des médiations ultérieures. La phase magique est déjà constituée de médiations, mais celles-ci ne sont pas de même nature que celles techniques. En effet, selon Simondon, « la médiation entre l'homme et le monde n'y est pas encore concrétisée et constituée à part, au moyen d'objets ou d'êtres humains spécialisés, mais elle existe fonctionnellement dans une première structuration, la plus élémentaire de toutes : celle qui fait surgir la distinction entre figure et fond »²⁸⁰⁰. Il convient alors de distinguer le faire magique du faire technique.

Tout d'abord, si l'on suit les analyses de Marcel Mauss²⁸⁰¹, le faire magique est un faire traditionnel, au sens où il n'y a de magie²⁸⁰² qu'à la condition que celle-ci repose sur une tradition. Selon lui, « les rites magiques et la magie tout entière sont, en premier lieu, des faits de tradition »²⁸⁰³. De ce fondement dans la tradition, il s'ensuit quatre traits du faire magique : premièrement, le faire magique est un faire qui se répète²⁸⁰⁴ ; deuxièmement, il repose sur une croyance²⁸⁰⁵ ; troisièmement, il se

p. 38).

²⁷⁹⁹ « Le processus d'individuation est *essentiellement* un processus d'adoption. (...) L'avenir d'une société humaine réside dans sa capacité à adopter de nouveaux modes de vie – c'est-à-dire, aussi et surtout, de nouvelles techniques ou technologiques, et en particulier, des *hypomnémata*. Pour autant un processus d'adoption n'est *porteur d'avenir* que dans la mesure où il contribue soit à renforcer un processus d'individuation existant, soit à constituer un nouveau processus d'individuation psychique et collective : que dans la mesure où ceux qui adoptent le nouveau mode de vie y trouvent la possibilité de *s'y individuer autrement*, et *par eux-mêmes* : de s'y transformer en intensifiant leur *singularité*, c'est-à-dire leur potentiel néguentropique » (B. STIEGLER, *Réenchâter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris, Flammarion, 2013, p. 43-44). Pour une analyse approfondie de l'adoption ainsi que du processus d'adoption, B. STIEGLER, « Le temps du cinéma et la question du mal-être », dans *La technique et le temps*, Paris, Fayard, 2018, chap. 3. "Je et Nous. La politique américaine de l'adoption", p. 681-738.

²⁸⁰⁰ G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 156.

²⁸⁰¹ Puisqu'il ne s'agit pas ici d'élaborer une « théorie de la magie » mais seulement d'exposer des critères qui rendent possible la distinction entre l'ordre magique et l'ordre technique, nous nous permettons seulement de renvoyer le lecteur pour une présentation synthétique et comparative des approches anthropologiques de la magie vers F. KECK, « Les théories de la magie dans les traditions anthropologiques anglaise et française », *Methodos. Savoirs et textes*, n° 2, 2 avril 2002 (en ligne : <https://journals.openedition.org/methodos/90>).

²⁸⁰² Selon Marcel Mauss la magie comprend « des agents, des actes et des représentations : nous appelons *magicien* l'individu qui accomplit des actes magiques, même quand il n'est pas un professionnel ; nous appelons *représentations magiques* les idées et les croyances qui correspondent aux actes magiques ; quand aux actes, par rapport auxquels nous définissons les autres éléments de la magie, nous les appelons *rites magiques* » (M. MAUSS, « "Esquisse d'une théorie générale de la magie" in L'Année sociologique 1902-1903 », *op. cit.*, p. 10).

²⁸⁰³ *Ibid.*, p. 11.

²⁸⁰⁴ « Des actes qui ne se répètent pas ne sont pas magiques » (*Id.*).

transmet en fonction de l'opinion que l'on en a²⁸⁰⁶ ; quatrième, il n'a de sens que collectivement²⁸⁰⁷, et non individuellement²⁸⁰⁸. Par conséquent, là où le faire magique n'a de sens que relativement à une tradition dans lequel il se fonde, le faire technique se pense en dehors de toute tradition. Il ne s'agit pas de soutenir qu'il n'y a pas de transmission culturelle dans le faire technique²⁸⁰⁹, mais que cette transmission non seulement n'est pas de nature traditionnelle, mais qu'en outre, il y a une dimension irréductiblement individuelle dans celui-ci. A la dimension fondamentalement traditionnelle de la magie s'oppose celle relativement individuelle de la technique. C'est cet aspect qui permet de rendre compte que dans le champ technique, il y a une certaine « liberté »²⁸¹⁰ qui permet d'inventer, voire de « remonter théoriquement jusqu'au point de départ de sa technique ou de sa science, la justifier ou la rectifier, à chaque pas, à ses risques et périls »

Ensuite, si le faire magique « tend au concret »²⁸¹¹ et est en ce sens doté d'une efficacité²⁸¹², comme la technique, ce qui favorise la « confusion »²⁸¹³ entre les deux, il reste que celle-ci n'est pas de même

²⁸⁰⁵ « Des actes à l'efficacité desquels tout un groupe ne croit pas, ne sont pas magiques » (*Id.*).

²⁸⁰⁶ « La forme des rites est éminemment transmissible et elle est sanctionnée par l'opinion » (*Id.*).

²⁸⁰⁷ « Les divers éléments de la magie sont créés et qualifiés par la collectivité » (*Ibid.*, p. 81).

²⁸⁰⁸ « Des actes strictement individuels, comme les pratiques superstitieuses particulières des joueurs, ne peuvent être appelés magiques » (*Ibid.*, p. 11).

²⁸⁰⁹ « Dans un art ou dans une science, les principes et les moyens d'actions sont élaborés collectivement et transmis par tradition. C'est à ce titre que les sciences et les arts sont bien des phénomènes collectifs. De plus, l'art ou la science satisfont à des besoins qui sont communs » (*Ibid.*, p. 82).

²⁸¹⁰ « Les éléments [techniques] donnés, l'individu vole de ses propres ailes. Sa logique individuelle lui suffit pour passer d'un élément à l'autre et, de là, à l'application » (*Id.*).

²⁸¹¹ « [La magie] tend au concret, comme la religion tend à l'abstrait » (*Ibid.*, p. 134).

²⁸¹² « Les actes rituels, au contraire [des actes juridiques], sont, par essence, capables de produire autre chose que des conventions ; ils sont éminemment efficaces ; ils sont créateurs ; ils font. Les rites magiques sont même plus particulièrement conçus comme tels ; à tel point qu'ils ont souvent tiré leur nom de ce caractère effectif : dans l'Inde, le mot qui correspond le mieux au mot rite est celui de *karman*, acte ; l'envoûtement est même le *factum*, *krtyâ* par excellence ; le mot allemand de *Zauber* a le même sens étymologique ; d'autres langues encore emploient pour désigner la magie des mots dont la racine signifie *faire* » (*Ibid.*, p. 11).

²⁸¹³ « La confusion est d'autant plus facile que le caractère traditionnel de la magie se retrouve dans les arts et dans les industries. La série des gestes de l'artisan est aussi uniformément réglée que la série des gestes du magicien » (*Ibid.*, p. 12). Il ajoutera plus loin que la magie « ressemble aux techniques laïques par ses fins pratiques, par le caractère mécanique d'un grand nombre de ses applications, par le faux air expérimental de quelques-unes de ses notions principales » (*Ibid.*, p. 79). De même, « elle travaille dans le sens où travaillent nos techniques, industries, médecine, chimie, mécaniques, etc. La magie est essentiellement un art de faire et les magiciens ont utilisé avec soin leur savoir-faire, leur tour de main, leur habileté manuelle. Elle est le domaine de la production pure, *ex nihilo* » (*Ibid.*, p. 134).

nature. La première raison invoquée par Mauss réside dans une « différence de méthode »²⁸¹⁴ : « dans les techniques, l'effet est conçu comme produit mécaniquement », c'est-à-dire « on le voit suivre immédiatement la cause »²⁸¹⁵. Dans le faire technique, l'effet est produit sans qu'il faille faire intervenir une quelconque entité extérieure, plus encore dotée d'une intention. Faire techniquement signifie que ce qui se fait s'effectue directement, en reposant uniquement sur la connaissance empirique des causes²⁸¹⁶. Il n'y a pas lieu de faire intervenir des médiations comme des « agents spéciaux » ou des « intermédiaires spirituels »²⁸¹⁷ qui ne reposeraient pas sur la seule observation empirique et causale des faits : « le jet fait partir le javelot et la cuisine se fait avec du feu »²⁸¹⁸. La seconde raison est que « la tradition est sans cesse contrôlée par l'expérience qui met constamment à l'épreuve la valeur des croyances techniques »²⁸¹⁹. Alors que la magie repose essentiellement sur la tradition, la technique se fonde quant à elle uniquement sur l'expérience. Lorsque la tradition prévaut sur l'expérience, nous sommes dans l'ordre de la magie ; inversement, lorsque l'expérience prévaut sur la tradition, pouvant ainsi la remettre en cause, nous sommes dans l'ordre de la technique. Par conséquent, alors que l'effet magique se fonde dans la tradition et est d'une « efficacité *sui generis* »²⁸²⁰, l'effet technique est conditionné uniquement par l'expérience et se prouve directement ou immédiatement. Sous ces conditions, le faire peut non seulement relever de la magie comme de la technique, mais en outre, il peut être auréolé d'une dimension magique dès lors que certains de ses aspects ne renvoient pas à la seule dimension technique. Ainsi, par exemple, « dans une pratique médicale, les mots, les incantations, les observances rituelles ou astrologiques sont magiques »²⁸²¹, là où l'utilisation d'instruments pour opérer ou diagnostiquer sont quant à eux techniques, puisque les effets sont directement observables et explicables. Par conséquent, on peut dire en un sens que la

²⁸¹⁴ M. MAUSS, « "Esquisse d'une théorie générale de la magie" in L'Année sociologique 1902-1903 », *op. cit.*, p. 12.

²⁸¹⁵ *Id.*

²⁸¹⁶ « L'existence même des arts dépend de la perception continue de cette homogénéité des causes et des effets » (*Id.*).

²⁸¹⁷ « Elle s'en distingue profondément quand elle fait appel à des agents spéciaux, à des intermédiaires spirituels, se livre à des actes de culte et se rapproche de la religion par ses emprunts qu'elle lui fait » (*Ibid.*, p. 79).

²⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 12

²⁸¹⁹ *Id.*

²⁸²⁰ « C'est là le propre des rites qu'on peut appeler *des actes traditionnels d'une efficacité sui generis* » (*Id.*).

²⁸²¹ *Id.*

magie est « la technique la plus facile »²⁸²² : le magicien « évite l'effort, parce qu'il réussit à remplacer la réalité par des images. Il ne fait rien ou presque rien, mais fait tout croire, d'autant plus facilement qu'il met au service de l'imagination individuelle des forces et des idées collectives »²⁸²³. Comme le résume Gérard Chazal, « dans l'univers magique prévaut le ton prophétique ou incantatoire, alors que le technicien tente de développer un discours rationnel mettant en œuvre des rapports de cause à effet »²⁸²⁴. En ce sens, comme le dit Mauss, « la magie est à la fois un *opus operatum* au point de vue magique et un *opus inoperans* au point de vue technique »²⁸²⁵.

Enfin, le faire magique repose sur une représentation du monde selon laquelle il y a une certaine relation immédiate entre les êtres et les choses intéressées dans le rite. Comme l'écrit Mauss, « c'est l'idée même de la magie, de l'efficacité immédiate et sans limite, de la création directe », en sorte qu'« entre le souhait et sa réalisation, il n'y a pas, en magie, d'intervalle »²⁸²⁶. Le faire magique présuppose que les êtres ne sont pas véritablement séparés les uns des autres, et qu'entre eux, il y a une certaine immédiateté qui les fait tous participer les uns aux autres. Cette représentation s'illustre notamment par toutes « les lois de sympathie »²⁸²⁷ qui sont « les lois de contiguïté, de similarité, de contraste : les choses en contact sont ou restent unies, le semblable produit le semblable, le contraire agit sur le contraire »²⁸²⁸. Selon cette représentation, tous les êtres sont reliés à des « associés

²⁸²² *Ibid.*, p. 134

²⁸²³ *Id.*

²⁸²⁴ G. CHAZAL, *Éléments pour une philosophie des techniques*, *op. cit.*, p. 56.

²⁸²⁵ M. MAUSS, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » in *L'Année sociologique 1902-1903* », *op. cit.*, p. 135.

²⁸²⁶ *Ibid.*, p. 56.

²⁸²⁷ Il revient notamment à l'anthropologue James George Frazer, dans son *Rameau d'Or* de 1889, d'avoir le premier théoriser la « magie de sympathie » (*sympathetic magic*), et de l'avoir subdivisée en « magie homéopathique » (*homoeopathic magic*), qui procède selon la « loi de similitude » (*law of similarity*) et « magie de contagion » (*contagious magic*) qui procède quant à elle selon la « loi de contact ou de contagion » (*law of contact or contagion*). Selon Frazer, « toutes deux, en effet, présupposent que des choses agissent à distance l'une sur l'autre par une sympathie secrète, dont l'impulsion se transmet de l'une à l'autre au moyen de ce que nous pouvons concevoir comme un éther invisible, semblable, si l'on peut dire, à celui que postule la science moderne, pour une explication précisément similaire, à savoir, comment les choses peuvent s'affecter réciproquement à travers un espace qui apparaît comme vide » (J. G. FRAZER, *Le Rameau d'Or*, Lady Frazer (trad.), Edition abrégée, Paris, Paul Geuthner, 1923, p. 16). Il précisera un peu plus loin que « cette croyance à l'influence sympathique qu'exerceraient, à distance, des personnes ou des choses, l'une sur l'autre, est de l'essence de la magie » (*Ibid.*, p. 25).

²⁸²⁸ M. MAUSS, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » in *L'Année sociologique 1902-1903* », *op. cit.*,

sympathiques », où la continuité, voire la chaîne, est telle que « pour produire un effet recherché, il est indifférent qu'on agisse sur l'un ou sur l'autre des chaînons »²⁸²⁹. Au contraire, le faire technique implique une médiation et donc une séparation. Comme le commente Chazal, « alors que dans le domaine de la magie, le sujet est en étroite participation avec le monde ; au contraire la technique suppose une très nette séparation du sujet et de l'objet »²⁸³⁰. Alors que la magie confond sujet et objet, la technique pose clairement et distinctement le sujet et l'objet. Entre le sujet et l'objet, il y a continuité, voire confusion en régime magique, là où il y a au contraire séparation et discontinuité. Ainsi, à titre d'exemple, « du cercle magique censé protéger celui qui en a le secret aux techniques de protection militaire du soldat ou à celles des fortifications, il n'y a pas continuité, mais rupture, même si le prêtre bénit les armures ou les murailles »²⁸³¹. Ainsi, le faire technique procède par médiation et discontinuité, là où le faire magique procède par immédiateté et continuité. En d'autres termes, la magie fait l'économie de toutes les médiations en ne se pensant que comme mode d'agir immédiat.

Par conséquent, le faire magique se distingue du faire technique pour ces trois raisons. S'il y a un sens à parler de magie de l'interface, ce n'est qu'à la condition de considérer que les opérations de celle-ci, d'une part, se fondent dans une tradition ancestrale, d'autre part, privilégient un ordre imaginaire irrationnel à un ordre rationnel, voire scientifique, pour rendre intelligible le monde et agir sur celui-ci, et enfin, ont la prétention d'être immédiates. En un sens fort et premier, l'interface est dite magique si elle satisfait au moins une de ces conditions. En un sens faible et second, l'interface se présente *comme* magique si elle se fait passer faussement pour magique. Lori Emerson²⁸³² démystifie l'idéologie de cette « fausse magie » en analysant toutes les interfaces qui se présentent comme naturelles, organiques, fluides, invisibles, transparentes, etc. Conçues à partir du projet de Mark Weiser comme nous avons déjà eu l'occasion de le signaler, ces interfaces s'effacent pour que l'attention de l'utilisateur soit moins focalisée sur l'outil mais plus sur la tâche²⁸³³, et ce faisant, qu'elle se

p. 57.

²⁸²⁹ *Ibid.*, p. 58.

²⁸³⁰ G. CHAZAL, *Éléments pour une philosophie des techniques*, *op. cit.*, p. 59.

²⁸³¹ *Ibid.*, p. 60.

²⁸³² L. EMERSON, *Reading Writing Interfaces*, *op. cit.*, chap. 1. "Indistinguishable from Magic", p. 1-46.

²⁸³³ « Un bon outil est un outil invisible (*A good tool is an invisible tool*). Par invisible, j'entends que l'outil n'empiète pas sur votre conscience ; vous vous concentrez (*focus*) sur la tâche, pas sur l'outil. Les lunettes sont un bon outil : vous regardez le monde, pas les lunettes » (M. WEISER, « The world is not a desktop », *Interactions*, vol. 1, n° 1, 2 janvier 1994, p. 7 ; notre traduction).

décentre de l'ordinateur central vers la périphérie. Or, cet « effacement » ne doit pas être entendu au sens de rendre les interfaces magiques : cela serait d'une part, fallacieux, et d'autre part, un simple argument de vente. Comme il l'écrit, un peu longuement : « Prenez la magie (*Take magic*). L'idée, d'après ce que je sais, est d'exaucer des vœux : je souhaiterais être la personne que je suis maintenant, mais plus riche ; je souhaiterais que mon petit ami soit plus intelligent et plus séduisant ; je souhaiterais que mon ordinateur ne me montre que ce qui m'intéresse. Mais la magie est une affaire de psychologie et de vente, et je crois que c'est un modèle dangereux pour une bonne conception et une technologie productive (*But magic is about psychology and salesmanship, and I believe a dangerous model for good design and productive technology*). La preuve est dans les détails ; la magie les ignore. En outre, la magie continue de se glorifier, comme l'illustre amplement le génie de Robin Williams dans *Aladdin*, qui attire l'attention »²⁸³⁴. En d'autres termes, ce sens pauvre et idéologique du terme « magique » était déjà dénoncé par Weiser : une interface qui se présente ou qui est vendue comme magique ne l'est qu'à la condition que soient passées sous silence toutes les opérations de médiation inhérentes à l'interface.

Reste que « si la magie est bien l'en deçà des techniques, cela ne signifie pas que ces dernières se déduisent linéairement de la première »²⁸³⁵. Bien que la technique ne surgisse que sur fond de magie, il convient de préciser son mode de surgissement, condition d'intelligibilité des caractéristiques spécifiques du faire technique. Or, comme nous avons eu l'occasion de le signaler précédemment avec Simondon, « l'unité magique primitive est la relation de liaison vitale entre l'homme et le monde, définissant un univers à la fois subjectif et objectif antérieur à toute distinction de l'objet et du sujet, et par conséquent, aussi à toute apparition de l'objet séparé »²⁸³⁶. Plus précisément, « l'univers magique est déjà structuré, mais selon un mode antérieur à la ségrégation de l'objet et du sujet », à savoir « celui qui distingue figure et fond, en marquant des points-clés dans l'univers »²⁸³⁷. Dans ce mode primitif de la relation de l'homme au monde, sujet et objet se confondent. *Il y a* donc à l'origine ni

²⁸³⁴ *Ibid.*, p. 8.

²⁸³⁵ G. CHAZAL, *Éléments pour une philosophie des techniques*, op. cit., p. 60.

²⁸³⁶ G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 163.

²⁸³⁷ *Ibid.*, p. 164. Il précise un peu plus loin les caractéristiques des « points-clés » du monde magique : « En un tel réseau de points-clés, de hauts-lieux, il y a indistinction primitive de la réalité humaine et de la réalité du monde objectif. Ces points-clés sont réels et objectifs, mais ils sont ce en quoi l'être humain est immédiatement rattaché au monde, à la fois pour en recevoir une influence et pour agir sur lui ; ce sont des points de contact et de réalité mixte, mutuelle, des lieux d'échange et de communication parce qu'ils sont faits d'un nœud entre les deux réalités » (*Ibid.*, p. 165).

sujet ni objet, en sorte que ceux-ci ne peuvent être compris de manière ontologique. A l'inverse, sujet et objet *deviennent*, c'est-à-dire se comprennent seulement à partir d'une perspective génétique, et partant d'une ontogénèse. Il s'ensuit que « l'apparition de l'objet ne se fait que par l'isolement et la fragmentation de la médiation entre l'homme et le monde, et, selon le principe posé, cette objectivation d'une médiation doit avoir pour corrélatif, par rapport au centre neutre primitif, la subjectivation d'une médiation »²⁸³⁸. En d'autres termes, « la médiation entre l'homme et le monde s'objective en objet technique comme elle se subjective en médiateur religieux »²⁸³⁹. De même que l'objet résulte d'un processus d'objectivation technique, de même, le sujet résulte d'un processus de subjectivation religieux. Ce double processus n'est possible qu'à la condition de concevoir la « phase magique » non pas de manière stable, mais de manière métastable. A partir de la *Gestaltheorie*²⁸⁴⁰ qui pense en termes de figure et de fond, la phase magique est structurée selon ce couple. Elle n'est donc pas dépourvue de structure à la manière du chaos ou de l'apeiron, car « ce mode primitif de structuration est celui qui distingue figure et fond, en marquant des points-clés dans l'univers »²⁸⁴¹. Or, c'est parce qu'il y a une incompatibilité ou une tension entre figure et fond au cœur de la phase magique que celle-ci va se « déphaser » en phase technique et phase religieuse²⁸⁴². L'unité magique initiale se scinde en sorte que « figure et fond se détachent eux-mêmes de leur adhérence concrète à l'univers et suivent des voies opposées »²⁸⁴³ : d'un côté, la figure se fragmente, de l'autre, le fond

²⁸³⁸ G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 164.

²⁸³⁹ *Id.*

²⁸⁴⁰ « Si nous éliminons l'idée d'un rapport dialectique entre étapes successives du rapport de l'homme et du monde, quel peut être le moteur des dédoublements successifs au cours desquels apparaît la technicité ? Il est possible de faire appel à la théorie de la Forme, et de généraliser la relation qu'elle établit entre figure et fond. (...) Si l'on accepte d'apporter ce correctif et de remplacer la notion de stabilité par celle de métastabilité, il semble que la Théorie de la Forme puisse rendre compte des étapes fondamentales du devenir de la relation entre l'homme et le monde » (*Ibid.*, p. 163).

²⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 164. Que la phase magique ait une « structure », cela signifie qu'elle procède également d'une « opération », comme nous avons eu l'occasion de l'étudier précédemment. En outre, la structure spécifique à la phase magique se caractérise par le couple figure/fond, en sorte que « dans l'univers magique, la figure était figure d'un fond et le fond, fond d'une figure ; le réel, l'unité de réel, était à la fois figure et fond ; la question d'un manque possible d'efficacité de la figure sur le fond ou d'influence du fond sur la figure ne pouvait se poser, puisque fond et figure ne constituaient qu'une seule unité d'être » (*Ibid.*, p. 170-171).

²⁸⁴² « C'est précisément cette structure réticulaire [des points-clés] qui se déphase lorsqu'on passe de l'unité magique originelle aux techniques et à la religion : figure et fond se séparent en se détachant de l'univers auquel elles adhéraient » (G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 167).

²⁸⁴³ *Ibid.*, p. 168.

s'universalise. Dans les deux cas, une « distance »²⁸⁴⁴, c'est-à-dire une séparation, se manifeste entre l'homme et le monde. A l'immédiateté de la magie succède la médiation de la technique et de la religion. Plus précisément, alors que dans la phase magie, la médiation n'était qu'« une simple structuration de l'univers » avec les points-clés, désormais celle-ci « prend une certaine densité » : « elle s'objective dans la technique et se subjective dans la religion, faisant apparaître dans l'objet technique le premier objet et dans la divinité le premier sujet »²⁸⁴⁵. Ainsi, si l'objet technique doit être compris comme une objectivation de la médiation, et le sujet religieux comme une subjectivation de cette même médiation, alors objet et sujet ne sont ni en soi, puisqu'ils procèdent de la genèse qui suit le déphasage de l'unité primitive, ni absolument purs, puisqu'ils ne sont que deux modes de la médiation entre l'homme et le monde²⁸⁴⁶. Objet et sujet sont couplés et se complètent l'un l'autre, en sorte que l'objet comporte nécessairement une dimension subjective, comme le sujet comporte une dimension objective. Les distinguer absolument implique d'adopter un point de vue soit purement technique, soit purement religieux, alors même que ceux-ci ne sont que les deux pôles complémentaires de la même unité primitive magique. Ainsi, d'une part, technique et religion sont « deux médiations symétriques et opposées » qui « forment un couple »²⁸⁴⁷ n'existant jamais absolument de manière autonome ; d'autre part, en tant que médiations, « elles ne peuvent être considérées comme enfermant tout le réel, car elles sont entre l'homme et le monde, mais ne contiennent pas toute la réalité de l'homme et du monde, et ne peuvent s'y appliquer de manière complète »²⁸⁴⁸. Par conséquent, « alors que, dans la réticulation magique du monde, figure et fond sont des réalités réciproques, technique et religion apparaissent lorsque la figure et le fond se détachent l'un de l'autre, devenant ainsi mobiles, fragmentables, déplaçables et directement manipulables parce que non rattachés au monde »²⁸⁴⁹. Bien qu'issues de la même phase, technique et religion ont cependant des caractéristiques distinctes. La technique ne conserve que les aspects *figuraux* qu'elle peut déposer dans des objets, outils ou instruments, mais détachés du fond ; la religion ne conserve quant à elle que

²⁸⁴⁴ « Ce déphasage de la médiation en caractères *figuraux* et caractères de fond traduit l'apparition d'une distance entre l'homme et le monde » (*Id.*).

²⁸⁴⁵ *Id.*

²⁸⁴⁶ « On peut d'ailleurs noter que l'objectivité n'est jamais complètement coextensive au monde, pas plus que la subjectivité n'est complètement coextensive à l'homme. (...) L'objectivité pure et la subjectivité pure sont des modes de la médiation entre l'homme et le monde, en leur forme première » (*Id.*).

²⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 169.

²⁸⁴⁸ *Id.*

²⁸⁴⁹ *Id.*

les aspects du *fond*²⁸⁵⁰. Ainsi, « c'est par leur couple que technique et religion sont les héritières de la magie, et non chacune pour elle-même »²⁸⁵¹. Considérées en elles-mêmes, technique et religion ne sont pas magiques : c'est seulement « couplées » l'une à l'autre qu'elles font signe vers cette unité primitive. Si la religion est la phase subjective du déphasage magique, et si la technique est la phase objective du même déphasage, alors ce n'est qu'en les prenant l'une avec l'autre que l'unité magique se laisse appréhender. Mais prises en elles-mêmes, elles sont plus « pauvres » que la magie en raison de la séparation de la figure et du fond, ainsi que de leur abstraction, détachée du réel concret.

Or, si la magie se scinde en technique et en religion, alors il est cohérent de soutenir que le faire magique se scinde également en faire technique et faire religieux. Alors que le faire technique renvoie à la dimension objective du réel, le faire religieux renvoie au contraire vers la dimension subjective de celui-ci. Toutefois, bien que la technique et la religion soient contemporaines l'une de l'autre, nous n'étudierons pas spécifiquement le faire religieux. La raison est double : d'une part, si la religion comporte indéniablement un faire²⁸⁵², dans la perspective simondonienne que nous suivons ici, elle n'occupe que le pôle subjectif, et non objectif de celui-ci ; d'autre part, la religion a « par nature la vocation de *représenter* l'exigence de la totalité »²⁸⁵³, voire de proposer une pratique et une théorie des sujets, mais non, comme le propose la technique, d'opérer sur celui-ci. Par conséquent, il s'agit désormais de nous focaliser plus spécifiquement sur le faire dans sa dimension technique.

²⁸⁵⁰ « La technique conserve les caractères figuraux du complexe primitif de l'homme et du monde, alors que la religiosité conserve les caractères du fond » (*Ibid.*, p. 173).

²⁸⁵¹ *Id.*

²⁸⁵² La littérature étant abondante sur ce sujet, nous nous permettons seulement d'indiquer quelques travaux à la fois classiques (É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 7e édition, Paris, PUF, 2013 ; M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, 13e édition, Paris, PUF, 2013 ; M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965 ; M. ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, Nouvelle éd. corrigée et augmentée édition, Paris, Flammarion, 2018) et récents (A. PIETTE, *La religion de près*, Paris, Métailié, 2000 ; A. PIETTE, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 2002 ; C. STEPANOFF, *Voyager dans l'invisible. Techniques chamaniques de l'imagination*, Paris, La Découverte, 2022)

²⁸⁵³ G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 173 ; nous soulignons.

3.3. Faire et technique

3.3.1. Faire et projeter : individu

Selon l'anthropologue Tim Ingold, « nous sommes habitués à penser le *faire* (*making*) en termes de *projet* (*project*) »²⁸⁵⁴. Le terme « faire » est ici la traduction française de « *making* », forme conjuguée du verbe « *to make* », indiquant l'action de faire ou le (se) faisant, absente de l'infinitif. En outre, « *to make* » est issu du vieil anglais « *macian* », apparenté au vieil allemand « *mahhon* » (préparer, faire), lui-même issu du grec « *magenai* » (« être pétri ») de « *magenos* » (« pétrir », d'où « préparer la cuisine, cuisiner »). De ce détour par l'étymologie, on retient tout d'abord l'idée d'un faire qui se fait en faisant, c'est-à-dire en se confrontant à une matière, notamment en la pétrissant. Faire ne se pense pas de manière abstraite, antérieurement à l'acte de faire, mais dans l'acte concret même de faire. En cela, faire implique un rapport de force face à quelque chose qui résiste, et qui travaille cette même chose. Ainsi, l'interface fait dès lors qu'elle se trouve face à une entité dotée d'une résistance qu'elle doit travailler, pétrir, c'est-à-dire transformer.

En outre, « *to make* » comporte à l'origine une double signification. Premièrement, il signifie « *to behave* » (gérer (*manage*) les actions d'une manière particulière), (se) comporter, (se) conduire d'une manière particulière », issu de *be-* et de « *to have* » issu du vieil anglais « *habban* », apparenté au vieil allemand « *haben* », et peut-être à « *heavan* » (*to heave*, soulever), lui-même issu du vieil anglais *heven*, apparenté au vieil allemand « *hevan* », lui-même issu du latin « *capere* » (capter, prendre, saisir, ou contenir, renfermer). En cela faire implique à la fois l'idée de prise et l'idée de contenir. Cette double idée signifie que l'interface prend tout en étant prise, contient tout en étant contenue. Cette remarque permet de mettre en valeur la double acception énoncée précédemment, puisqu'elle est à la fois orientée vers l'extérieur et vers l'intérieur, contenant ce qui vient de l'extérieur autant qu'elle est contenue par ce qui vient également de l'extérieur. Deuxièmement, « *to make* » signifie « *to act* », emprunté au latin « *actum* », participe passé passif substantivé de « *agere* » (faire) qui donnera plus tard « agir », lui-même issu de « *ago* » (d'où *agôn* « lutte ») qui signifie « mener, conduire, guider ».

²⁸⁵⁴ T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture* (2013), H. Gosselin et H.-S. Afeissa (trad.), Bellevaux, Editions Dehors, 2017, p. 59. Nous nous permettons deux remarques quant à ce texte. D'une part, les citations extraites proviennent du chapitre intitulé « Les matériaux de la vie » (*The Materials of Life*). Une partie de cette traduction se trouve T. INGOLD, « Les matériaux de la vie », H.-S. Afeissa et S. Gosselin (trad.), *Multitudes*, vol. 65, n° 4, 2016, p. 51-58 à l'adresse suivante : <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2016-4-page-51.htm> texte. Une autre traduction est également accessible à T. INGOLD, « Les matériaux de la vie », C. Paris (trad.), *Socio-anthropologie*, n° 35, 8 juin 2017, p. 23-43 à l'adresse suivante : <https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/2519>.

En cela, cette signification met l'accent sur le fait de « pousser devant soi », et partant, de pousser ou de maintenir à l'extérieur, renvoyant à l'idée d'objet. Le *Dictionnaire historique de la langue française* apporte une précision : « le présent *ago* correspond à un thème indoeuropéen (sanskrit *ájati* “il conduit”) ; il est en rapport probable avec le grec *agelê* “troupeau” »²⁸⁵⁵. En cela, alors qu'*agere* exprime davantage une activité continue qui n'a pas de fin, *facere* met davantage l'accent sur le caractère instantané, non pas au sens d'être dénué d'une durée, mais plutôt au sens d'une activité dotée d'un début et d'une fin. En ce sens, si « pétrir » et « conduire » impliquent tous les deux une action continue, la temporalité du *faire* ne semble pas être celle de l'*agir*. Par conséquent, soutenir que « l'interface fait », c'est seulement réduire la temporalité de l'activité de l'interface. Si l'interface relève du *faire*, ce faire n'est qu'une partie du champ d'activité plus étendue qu'est l'*agir*, point qui sera davantage développé ultérieurement.

Or, selon Ingold, le *faire* (*making*) est traditionnellement pensé en termes de *projet* (*project*)²⁸⁵⁶, manquant en cela le faire lui-même²⁸⁵⁷. S'il en est ainsi, alors « faire quelque chose implique d'abord d'avoir une idée en tête de ce que l'on veut réaliser, puis de se procurer les matières premières

²⁸⁵⁵ *Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « Acte », p. 29

²⁸⁵⁶ Bien que Tim Ingold ne propose pas de définition du terme « projet », puisqu'il le conçoit comme une pensée issue de l'*hylémorphisme* (T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture* (2013), *op. cit.*, p. 60), nous nous permettons de renvoyer le lecteur vers l'approche anthropologique de Jean-Pierre Boutinet. Selon lui, dans une démarche étymologique, « c'est l'italien *progetto* qui semble le plus proche du français projet ; il recouvre comme lui différentes acceptions notamment le *proposito* (intention), le *disegno* (schéma), le *piano* (plan) » (J.-P. BOUTINET, *Anthropologie du projet* (1990), 2e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 13). Un peu plus loin, il précisera le lien entre le projet et le dessin architectural, notamment par l'entremise du concept de dessein : « ce dernier dérive de l'italien *disegno*, lui-même issu du latin *disegnare* ; au XVI^e siècle, *desing* et *pourjet* avaient des sens très proches d'image jetée en avant. Ces deux sens voisins de dessein intériorisé et de dessin extériorisé se retrouvent confondus dans l'italien *disegno* comme dans l'anglais *design* » (*Ibid.*, p. 116). En ce sens, le projet résulte de deux activités complémentaires : la projection de l'idée qui va se donner une matérialisation approximative, et l'introjection de la réalité qui va recevoir une figuration elle-même approximative.

²⁸⁵⁷ Pour une autre critique de l'idée de projet, sans rapport avec le *faire*, nous renvoyons le lecteur vers È. CHIAPELLO et L. BOLTANSKI, *Le nouvel esprit du capitalisme, op. cit.*, où, dans le chapitre « La formation de la cité par projets », ceux-ci écrivent : « la notion de “projet”, au sens où nous l'entendons ici, peut donc être comprise comme une formation de compromis entre des exigences qui se présentent *a priori* comme antagonistes : celles découlant de la représentation en réseau et celles inhérentes au dessein de se doter d'une forme permettant de porter des jugements et de générer des ordres justifiés » (*Ibid.*, p. 173). Ce faisant, « la cité par projets se présente ainsi comme un système de contraintes pesant sur un monde en réseau incitant à ne tisser des liens et à n'étendre ses ramifications qu'en respectant les maximes de l'action justifiable propres aux projets » (*Ibid.*, p. 174).

nécessaires à cette réalisation »²⁸⁵⁸. Le projet se caractérise d'abord par la présence d'une idée première qui se réalisera par la suite dans les matériaux nécessaires. Ingold poursuit en ajoutant : « le travail s'achève lorsque les matières ont pris la forme qu'on voulait leur donner (*when the material has taken on the intended form*) »²⁸⁵⁹. Par conséquent, le *faire* compris comme *projet* consiste à faire imposer une forme à une matière selon une idée préalable. Ainsi, et à titre d'exemple, un morceau de pierre devient une hache ou du métal une épée. La matière ayant pris forme devient ainsi un « artefact » (*artefact*)²⁸⁶⁰ : la hache comme l'épée sont ainsi des artefacts, objets non naturels, résultats d'un faire humain compris comme projet. En ce sens, le modèle théorique de cette acception du faire comme projet n'est rien d'autre que l'*hylémorphisme*²⁸⁶¹, tel que nous avons déjà eu l'occasion de le présenter précédemment.

Cette conception hylémorphique du faire se retrouve notamment dans l'analyse traditionnelle de l'activité fabricatrice de l'*Homo faber*²⁸⁶². Hannah Arendt²⁸⁶³ conçoit le faire comme l'activité de

²⁸⁵⁸ T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture* (2013), *op. cit.*, p. 59

²⁸⁵⁹ *Id.*

²⁸⁶⁰ « Nous disons alors que nous avons produit un *artefact* » (*Id.*).

²⁸⁶¹ « Dans les écrits théoriques, cette pensée est connue sous le nom d'*hylémorphisme*, du grec *hylè* (matière) et *morphè* (forme) » (*Ibid.*, p. 60).

²⁸⁶² Rappelons que le premier à avoir thématiquement explicitement la notion d'*Homo faber* a été Henri Bergson : « Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas *Homo sapiens*, mais *Homo faber*. En définitive, *l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils et, d'en varier indéfiniment la fabrication* » (H. BERGSON, *L'évolution créatrice* (1941), *op. cit.*, p. 140). Sur les points de convergence et de divergence entre Bergson et Arendt, on pourra se reporter vers A. BOUANICHE, « Bergson et les sens de la surprise : nouveauté, événement, liberté », *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 24, Association Alter, 1^{er} décembre 2016, p. 83-106.

²⁸⁶³ Avant elle, on pense notamment au célèbre passage de Marx où il écrit dans *Le Capital* : « Nous supposons donc ici le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée accomplit des opérations qui s'apparentent à celles du tisserand, et une abeille en remonte à maint architecte humain dans la construction de ses cellules. Mais ce qui distingue d'emblée le plus mauvais architecte de la meilleure abeille, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la cire. Le résultat auquel aboutit le procès de travail était déjà au commencement dans l'imagination du travailleur, existait donc déjà en idée » (K. MARX, *Le Capital - Livre I*, J.-P. Lefebvre (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 200). L'importance du faire chez Marx est d'autant plus soulignée dans sa XI^e thèse sur Feuerbach (« Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer »). Nous attirons seulement l'attention, quant à notre propos, sur la courte remarque que propose Nancy quant au verbe *verändern*, traduit en français par transformer : si « *verändern* signifie "faire autre", sinon "altérer" » alors « il en résulte que le *faire* impliqué n'est pas le même : dans la première lecture, c'est une production, une *poiesis* conçue à partir des règles de l'art

fabriquer. Elle rejoint ainsi les philosophes qui, depuis le XIX^e siècle, ont fait de la fabrication le propre, voire l'essence de l'homme relativement à l'animal, concevant ce dernier soit depuis l'antiquité, avec Aristote comme *zôon politikon* ou *zôon logon ekhon*, soit comme *Homo laborans*²⁸⁶⁴. Selon elle, le faire du fabriquer se caractérise par trois traits. Tout d'abord, « l'œuvre factuelle de fabrication s'exécute sous la conduite d'un modèle conformément auquel l'objet est construit »²⁸⁶⁵. Il n'y a de faire qu'à la condition qu'il y ait un modèle préalable qui se matérialisera dans un objet fabriqué. Autrement dit, « ce qui guide l'œuvre de fabrication est extérieur au fabricant et précède le processus factuel de l'œuvre »²⁸⁶⁶. Sous cette condition, le faire ne consiste qu'à matérialiser une idée, image mentale ou tout autre modèle dans un processus de réification, en sorte que « nous ne pouvons concevoir de fabriquer un lit sans avoir quelque image, quelque "idée" de lit dans notre regard intérieur, ni imaginer un lit sans recourir à quelque expérience visuelle d'un objet réel »²⁸⁶⁷. Or, non seulement l'image ou idée modèle ne précède et conditionne le processus de fabrication, mais en outre, ce dernier ne disparaît pas une fois le produit fini, car « elle survit intacte, présente, en quelque sorte, pour se prêter à une poursuite indéfinie de la fabrication »²⁸⁶⁸. Le modèle se réifie en se matérialisant au moyen d'une activité nommée « faire ». Or, l'imposition de ce modèle sur la matière n'est pas sans violence : tel est le second trait du faire. Cette dernière est présente dès le choix de la matière puisque « le matériau est déjà un produit des mains qui l'ont tiré de son emplacement naturel, soit en tuant un processus vital, comme dans le cas de l'arbre qu'il faut détruire afin de se procurer du bois, soit en interrompant un lent processus de la nature, comme dans le cas du fer, de la pierre ou du

(...) ; dans la seconde lecture, c'est un *agir*, un geste qui tient de lui-même sa forme autant que sa force. (...) Mais c'est alors d'une *praxis* qu'il s'agit, et la production, l'œuvre ne valent que pour autant qu'elles manifestent cette *praxis*, c'est-à-dire ce faire non transitif qui en faisant se fait plutôt qu'il ne fait quelque chose » (J.-L. NANCY, *Que faire ?*, op. cit., p. 76-77).

²⁸⁶⁴ Sur les différentes références qui ont influencé la pensée de la philosophie notamment quant à l'*Homo faber*, on se reportera notamment vers H. FAES, « Hannah Arendt et les définitions de l'homme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 140, n° 3, 11 septembre 2015, p. 341-358.

²⁸⁶⁵ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 192.

²⁸⁶⁶ *Id.*

²⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 193. Cet exemple du « lit » n'est qu'une reprise dont on trouve dans le chapitre X de la *République* de Platon la paternité. Arendt rapprochera explicitement sa démarche de celle de Platon en écrivant : « Cette qualité, dans le modèle ou de l'image, de permanence, d'être là avant la fabrication et de subsister après, de survivre à tous les objets d'usage possible que la même image contribue à faire exister, cette qualité a puissamment influé sur la doctrine platonicienne des idées éternelles. Dans la mesure où cette doctrine s'inspira du mot *idea* ou *eidoa* ("aspect", "forme") que Platon fut le premier à employer dans un sens philosophique, elle reposait sur des expériences de *poiësis*, de fabrication » (*Ibid.*, p. 194).

²⁸⁶⁸ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 193.

marbre, arrachés aux entrailles de la terre »²⁸⁶⁹. En ce sens, l'« élément de violation, de violence est présent en toute fabrication »²⁸⁷⁰. Quelques années plus tard, elle dira dans *Qu'est-ce que l'autorité ?* : « Il est d'une importance plus grande dans notre contexte qu'un élément de violence soit inévitablement inhérent à toutes les activités du faire, du fabriquer, et du produire, c'est-à-dire à toutes les activités par lesquelles les hommes affrontent directement la nature, distinguées d'activités comme l'action et la parole qui sont essentiellement axées sur des êtres humains »²⁸⁷¹. Elle poursuit : « l'édification de l'artifice humain implique toujours qu'on fasse violence à la nature – il faut tuer un arbre pour obtenir du bois de construction, et il faut faire violence à ce matériau pour fabriquer une table »²⁸⁷². Enfin, le troisième trait consiste à reconnaître que « le processus du faire est lui-même entièrement déterminé par les catégories de la fin et des moyens »²⁸⁷³. Autrement dit, il n'y a de faire que selon la catégorie de fin, où « l'objet fabriqué est une fin en ce double sens que le processus de production s'y achève (...), et qu'il n'est qu'un moyen de produire cette fin »²⁸⁷⁴. Sous cette condition, faire au sens de fabriquer se distingue de travailler. Alors que l'activité de travailler consiste à produire pour une fin qui est celle de la consommation, qui s'avère dénuée de permanence dans le monde, l'activité de fabriquer est à son tour pris dans le cycle sans fin de l'entretien de la force de travail, jusqu'à son épuisement, puisqu' « il faut manger pour travailler, et travailler pour manger »²⁸⁷⁵. Dans le processus du faire, il y a « un commencement précis » et « une fin précise et prévisible »²⁸⁷⁶,

²⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 190.

²⁸⁷⁰ *Id.* Sur l'usage par Arendt de Platon comme modèle du « faire », on se reportera notamment vers H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », M.-C. Brossollet et H. Pons (trad.), dans *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972. Pour une analyse de l'usage arendtien de la conception du faire dans la sphère politique, on se reportera vers T. BERNIS, « Violence et fondation chez Hannah Arendt », *Cadernos de filosofia (Hannah Arendt and the Political)*, n° 19-20, 2006, p. 59-67 ; T. JESUHA, « L'agir et le faire chez Hannah Arendt : réflexions et prolongements », *Cahiers philosophiques*, vol. 143, n° 4, 23 novembre 2015, p. 81-104.

²⁸⁷¹ H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *op. cit.*, p. 147.

²⁸⁷² *Id.* On retrouve cette caractéristique de la violence dans l'analyse et la critique que propose Nancy du faire relativement à l'idée de projet : « Dans ce processus l'effectivité s'est trouvée marquée au signe de la violence. De bien des manières, dont Nietzsche, Weber, Sorel ou Benjamin et Bataille pourraient être des témoins notables – ainsi que des commentateurs de Benjamin ou de Bataille plus proches de nous comme Derrida -, la violence est devenue l'*experimentum crucis* du *que faire ?* » (J.-L. NANCY, *Que faire ?*, *op. cit.*, p. 87).

²⁸⁷³ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 194.

²⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 194-195.

²⁸⁷⁵ *Ibid.*, p. 195.

²⁸⁷⁶ « Avoir un commencement précis, une fin précise et prévisible, voilà ce qui caractérise la fabrication qui, par ce seul signe, se distingue de toutes les autres activités humaines » (*Id.*).

rompant ainsi avec le mouvement cyclique du travail ainsi que celle de l'action, qui a « un commencement défini », mais qui « n'a jamais de fin prévisible »²⁸⁷⁷. Par conséquent, selon l'acception traditionnelle faire consiste à imposer une forme préalablement donnée à une matière qui en est dépourvue de manière violente selon un processus temporel défini.

3.3.2. Faire et fabriquer : individuer

Contre cette approche qui fait du faire un projet, nous suivrons l'analyse de Tim Ingold qui entend « penser le *faire* comme un processus de *croissance* »²⁸⁷⁸. Penser en ces termes implique que celui qui fait soit placé « comme quelqu'un qui agit dans un monde de matières actives »²⁸⁷⁹. Autrement dit, *faire* n'implique plus de concevoir celui qui fait comme « un empire dans un empire » selon la célèbre formule critique spinoziste²⁸⁸⁰, c'est-à-dire un être isolé et extérieur à tout rapport sur ce qui va être l'objet de son faire : « loin de se tenir à distance d'un monde passif en attente de recevoir les projets qui lui seraient imposés de l'extérieur, le mieux qu'il puisse faire est de s'insérer dans les processus déjà en cours, lesquels engendrent les formes du monde vivant qui nous environnent (...), en ajoutant sa propre force aux forces et aux énergies déjà en jeu »²⁸⁸¹. En ce sens, *faire* implique nécessairement de faire *avec* en étant au milieu du monde dans lequel il s'insère, en sorte que l'objet fait n'implique plus nécessairement la conscience d'un modèle posé antérieurement. Or, si *faire* relève d'un processus relationnel et immanent, alors la différence entre un objet fait et un objet non fait ne réside plus dans la présence plus ou moins visible d'une forme imposée à cette matière, mais plutôt dans l'opération elle-même. Ainsi, selon Ingold la différence entre un objet fait et un objet non fait réside dans le fait que, à

²⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 196.

²⁸⁷⁸ T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture (2013)*, *op. cit.*, p. 60. Il est intéressant de noter que Jean-Luc Nancy critique également que le faire se réduire au projet, bien que cela se fasse sur d'autres bases que celles de Tim Ingold : « Si *que faire ?* s'était ordonné jusque-là tantôt à la visée d'une fin ultime, tantôt à la détermination de moyens judicieux, c'est maintenant le faire lui-même qui subit une inflexion. (...) L'affaire du faire ne se joue plus seulement sur le registre du projet ni sur celui de la militance (...). Elle ne se joue donc plus dans la perspective d'un ajustement au moins tendanciel des moyens aux fins » (J.-L. NANCY, *Que faire ?*, *op. cit.*, p. 74-75).

²⁸⁷⁹ T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture (2013)*, *op. cit.*, p. 60.

²⁸⁸⁰ « Pour la plupart, ceux qui ont écrit des *Affects* et de la façon de vivre des hommes semblent traiter, non de choses naturelles qui suivent les lois communes de la nature, mais de choses qui sont hors de la nature. On dirait même qu'ils conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire. Car ils croient que l'homme perturbe l'ordre de la nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses actions une absolue puissance, et n'est déterminé par ailleurs que par soi-même » (SPINOZA, *Ethique*, B. Pautrat (trad.), Paris, Seuil, 1999, p. 199).

²⁸⁸¹ T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture (2013)*, *op. cit.*, p. 60.

l'instar d'une statue de marbre, « le processus de formation de ce morceau de marbre est marqué, à un certain moment, par l'apparition d'un homme qui a entrepris d'extraire énergétiquement des blocs d'une carrière à l'aide de marteaux et de cales »²⁸⁸². Il poursuit : « après quoi un sculpteur s'est mis au travail à l'aide d'un burin pour délivrer la forme de la pierre »²⁸⁸³. La forme de l'objet ne préexiste donc pas dans l'esprit du sculpteur, mais advient au cours d'une genèse entre la force du sculpteur et le matériau-marbre.

Par conséquent, il s'agit de « penser le faire d'un point de vue longitudinal, comme la confluence de forces et de matières, non plus latéralement, comme la transposition d'une image sur un objet »²⁸⁸⁴. Il illustre cette approche par le diagramme suivant (Figure 8) où l'objet est désormais conçu comme le résultat d'une genèse (point de vue longitudinal), né de la rencontre d'une force et d'une matière, et non plus comme l'imposition d'une image faisant office de modèle sur une matière (point de vue latéral). Selon cette approche, faire ne consiste donc pas à imposer une forme préalable, mais à générer une forme à partir de la rencontre d'une force avec un flux matériel. Ainsi, faire signifie générer une forme, en sorte que l'objet se définit non pas comme un individu clos sur lui-même, mais comme le résultat d'une genèse, c'est-à-dire d'une « *morphogénèse* »²⁸⁸⁵.

²⁸⁸² T. INGOLD, *Marcher avec les dragons*, s. l., Zones sensibles, 2013, p. 61.

²⁸⁸³ T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture (2013)*, op. cit., p. 61.

²⁸⁸⁴ *Id.* Egalement : « comprendre ce qu'un matériau est capable de faire, comprendre de quelle manière collaborer avec lui, ou selon nos mots, comprendre comment se mettre en correspondance avec lui, c'est aborder le faire dans le sens longitudinal plutôt que latéral » (*Ibid.*, p. 81).

²⁸⁸⁵ « C'est concevoir la génération de la forme (*form-generating*), ou la *morphogénèse*, comme un processus » (T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture (2013)*, op. cit., p. 61).

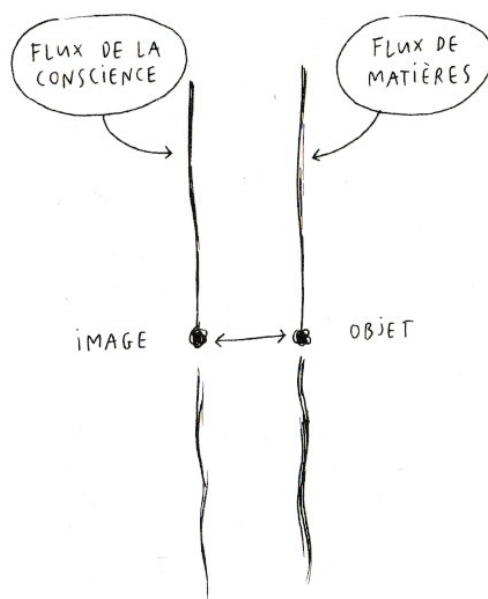


Figure 7 - Diagramme du flux de la conscience et du flux de matières, et point d'arrêt produisant une image et un objet selon Tim Ingold à partir de Tim Ingold, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture*, trad. Hervé Gosselin et Hicham-Stéphane Afeissa, Bellevaux, Dehors, p. 59.

De cette approche s'ensuivent alors trois conséquences, liées les unes aux autres, ne pouvant être considérées indépendamment des unes des autres. Celles-ci portent d'une part, sur la différence entre objet artificiel, ou plus précisément, objet technique et objet naturel ; d'autre part, sur le rôle de l'homme dans cette genèse ; enfin, sur l'opération même constitutive du faire.

La première conséquence de cette approche génétique du *faire* est ainsi « d'atténuer la distinction qui peut être faite entre organisme et artefact »²⁸⁸⁶. Cette distinction notamment issue de la modernité fait de l'objet artificiel le résultat d'une intervention humaine (sujet) sur un être appartenant à un ordre naturel (objet) qui en modifie alors sa nature pour en faire un être artificiel, appartenant à l'ordre culturel²⁸⁸⁷. Entre l'objet artificiel et l'objet naturel, il y a alors une différence de nature, appartenant à

²⁸⁸⁶ *Id.*

²⁸⁸⁷ Cette interprétation trouve sa principale théorisation ainsi que critique dans les travaux de Bruno Latour, notamment exposés dans *Nous n'avons jamais été modernes* : « L'hypothèse de cet essai – il s'agit d'une hypothèse et il s'agit bien d'un essai – est que le mot "moderne" désigne deux ensembles de pratiques entièrement différentes qui, pour rester efficaces, doivent demeurer distinctes mais qui ont cessé récemment de l'être. Le premier ensemble de pratiques crée, par "traduction", des mélanges entre genres d'êtres entièrement nouveaux, hybrides de nature et de culture. Le second crée, par "purification", deux zones ontologiques entièrement distinctes, celle des humains d'une part, celle des non-humains de l'autre » (B. LATOUR, *Nous n'avons*

deux pôles absolument et inconciliablement distincts. Or, avec cette nouvelle approche du faire comme genèse ou comme croissance, la différence entre objet naturel et artificiel n'est moins de nature, que de degré, notamment en fonction de l'implication de la force humaine, elle-même appartenant relationnellement au monde environnant²⁸⁸⁸. Si objet naturel et objet artificiel ont ceci de commun d'être tous les deux issus d'une genèse, il ne s'ensuit cependant pas que ceux-ci soient nécessairement identiques, si l'on suit les analyses de Simondon.

Selon ce dernier, il n'y a d'objet technique que selon sa genèse²⁸⁸⁹, et non selon son usage²⁸⁹⁰ ou sa pratique²⁸⁹¹, au sens où « l'objet technique individuel n'est pas telle ou telle chose, donnée *hic et nunc*, mais ce dont il y a genèse »²⁸⁹². L'objet technique n'est pas dissociable de sa genèse, en sorte que celui-ci n'est pas à concevoir indépendamment de celle-ci²⁸⁹³. Il n'est pas tant un terme, c'est-à-dire un individu résultat d'un processus génétique que le devenir même de son individuation. En ce sens, il « n'est pas antérieur à son devenir, mais présent à chaque étape de ce devenir »²⁸⁹⁴. De manière synthétique, « l'objet technique est une unité de devenir »²⁸⁹⁵ en sorte que le devenir génétique de l'objet technique ne saurait se résorber dans celui-ci. Parce qu'il n'y a d'objet technique que

jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique, op. cit., p. 20-21).

²⁸⁸⁸ « Ce qui fait désormais la différence, parmi d'autres innombrables paramètres, c'est la part de l'implication humaine dans la génération de la forme : mais ce changement n'est que de degré, non de nature » (T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture (2013), op. cit., p. 61).*

²⁸⁸⁹ « L'objet technique est soumis à une genèse, mais il est difficile de définir la genèse de chaque objet technique, car l'individualité des objets techniques se modifie au cours de la genèse » (G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques, op. cit., p. 19).* Il justifie en outre le recours à la « méthode génétique » contre la « pensée classificatrice », dans la mesure où cette dernière n'intervient qu'après la genèse, c'est-à-dire une fois l'individu technique achevé, pouvant alors être classé en genres et espèces (*Ibid., n. 1, p. 20).*

²⁸⁹⁰ « On ne peut que difficilement définir les objets techniques par leur appartenance à une espèce technique ; les espèces sont faciles à distinguer sommairement, pour l'usage pratique, tant qu'on accepte de saisir l'objet technique par la fin pratique à laquelle il répond ; mais il s'agit là d'une spécificité illusoire, car aucune structure fixe ne correspond à un usage défini. (...) L'usage réunit des structures et des fonctionnements hétérogènes sous des genres et des espèces qui tirent leur signification du rapport entre ce fonctionnement et un autre fonctionnement, celui de l'être humain dans l'action » (G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques, op. cit., p. 19).*

²⁸⁹¹ « C'est à travers l'opération que la prise de connaissance s'effectue, mais *opératoire* n'est pas synonyme de *pratique* ; l'opération technique n'est pas arbitraire, ployée en tous sens au gré du sujet selon le hasard de l'utilité immédiate » (*Ibid., p. 255-256).*

²⁸⁹² *Ibid., p. 20.*

²⁸⁹³ « La genèse de l'objet technique fait partie de son être » (*Id.*).

²⁸⁹⁴ *Id.*

²⁸⁹⁵ *Id.*

génétique, alors il ne saurait valoir pour et par lui-même. La genèse de l'objet technique le déborde et se poursuit vers d'autres objets. Ainsi, « le moteur à essence n'est pas tel ou tel moteur donné dans le temps et dans l'espace, mais le fait qu'il y a une suite, une continuité qui va des premiers moteurs à ceux que nous connaissons et qui sont encore en évolution »²⁸⁹⁶. En ce sens, l'objet technique s'insère dans une « *évolution technique naturelle* »²⁸⁹⁷, ou plus précisément une « lignée technique » à la manière d'un vivant dans une lignée phylogénétique²⁸⁹⁸.

En outre, selon Simondon, la genèse de l'objet technique s'effectue « par convergence et par adaptation à soi », en sorte qu'« il s'unifie intérieurement selon un principe de résonance interne »²⁸⁹⁹. Cette genèse procède de manière inventive en s'efforçant de résoudre un « problème de compatibilité »²⁹⁰⁰ entre différentes fonctions des *éléments*. Ce problème de compatibilité est donc un « problème technique » qui requiert une invention²⁹⁰¹ qui réussira à assurer « la convergence des fonctions dans une unité structurale »²⁹⁰², condition de la consistance²⁹⁰³ de l'*individu* technique, composé d'*éléments* et qui s'insère lui-même dans un *ensemble*²⁹⁰⁴. Ainsi, « le moteur ancien est un

²⁸⁹⁶ *Id.*

²⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 43.

²⁸⁹⁸ « A ce titre, comme dans une lignée phylogénétique, un stade défini d'évolution contient en lui des structures et des schèmes dynamiques qui sont au principe d'une évolution des formes » (*Ibid.*, p. 20).

²⁸⁹⁹ *Id.*

²⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 21.

²⁹⁰¹ « Le début d'une lignée d'objets techniques est marqué par cet acte synthétique d'invention constitutif d'une *essence technique*. L'essence technique se reconnaît au fait qu'elle reste stable à travers la lignée évolutive, et non seulement stable, mais encore productrice de structures et de fonctions par développement interne et saturation progressive » (*Ibid.*, p. 43).

²⁹⁰² *Ibid.*, p. 22.

²⁹⁰³ « L'unité de l'objet technique, son individualité, sa spécificité, sont les caractères de consistance et de convergence de sa genèse. La genèse de l'objet technique fait partie de son être. L'objet technique est ce qui n'est pas antérieur à son devenir, mais présent à chaque étape de ce devenir ; l'objet technique un est unité de devenir » (*Ibid.*, p. 20).

²⁹⁰⁴ « Il est possible de chercher à définir l'objet technique en lui-même, par le processus de concrétisation et de surdétermination fonctionnelle qui lui donne sa consistance au terme d'une évolution, prouvant qu'il ne saurait être considéré comme un pur ustensile. Les modalités de cette genèse permettent de saisir les trois niveaux de l'objet technique, et leur coordination temporelle non dialectique : l'élément, l'individu, l'ensemble » (*Ibid.*, p. 15). L'objet technique se pense selon la relation d'intégration verticale qui s'établit entre ces trois niveaux techniques : « dans l'évolution des objets techniques, on assiste à un passage de causalité qui va des ensembles antérieurs aux éléments postérieurs ; ces éléments, introduits dans un individu dont ils modifient les caractéristiques, permettent à la causalité technique de remonter du niveau des éléments au niveau des

assemblage logique d'éléments définis par leur fonction complète et unique », où « chaque élément peut accomplir au mieux sa fonction propre s'il est comme un instrument parfaitement finalisé, orienté tout entier vers l'accomplissement de cette fonction »²⁹⁰⁵. Sous cette condition, il convient de distinguer l'objet technique dans sa forme *abstraite* de celui dans sa forme *concrète*. Alors que dans l'objet technique *abstrait*, « chaque unité théorique et matérielle est traitée comme un absolu, achevée dans une perfection intrinsèque nécessitant, pour son fonctionnement, d'être constituée en système fermé »²⁹⁰⁶, dans l'objet technique *concret*, chaque élément est intégré à l'ensemble nécessitant de résoudre des problèmes techniques dits de compatibilité. L'objet technique procède selon un processus de concrétisation qui va du mode abstrait au mode concret en faisant converger de manière cohérente ou par résonance interne des fonctions abstraitement divergentes. Ce n'est qu'à cette condition que l'objet technique devient « un système entièrement cohérent avec lui-même, entièrement unifié »²⁹⁰⁷. Puisque « l'essence de la concrétisation de l'objet technique est l'organisation des sous-ensembles fonctionnels dans le fonctionnement total »²⁹⁰⁸, dans le cas de l'objet technique abstrait, la structure n'a qu'une seule fonction essentielle et positive intégrée à l'individu, alors que dans le cas de l'objet technique concret, la structure a plusieurs fonctions essentielles et positives, toutes intégrées au fonctionnement de l'individu²⁹⁰⁹. Mais ce processus de concrétisation requiert de prendre en compte le milieu associé dans lequel l'individuation²⁹¹⁰ de l'objet technique va avoir lieu. En effet, celle-ci est

individus, puis de celui des individus à celui des ensembles ; de là, dans un nouveau cycle, la causalité technique redescend par un processus de fabrication au niveau des éléments où elle se réincarne dans de nouveaux individus puis dans de nouveaux ensembles » (*Ibid.*, p. 66). Ces trois niveaux ne se distinguent que par rapport au milieu associé. Ainsi, les éléments sont dépourvus de milieu associé : « Les objets techniques infra-individuels peuvent être nommés éléments techniques ; ils se distinguent des véritables individus en ce sens qu'ils ne possèdent pas de milieu associé ; ils peuvent s'intégrer dans un individu » (*Ibid.*, p. 65). L'individu n'existe au contraire qu'à la condition qu'existe un milieu associé : « Nous dirons qu'il y a individu technique lorsque le milieu associé existe comme condition *sine qua non* de fonctionnement, alors qu'il y a ensemble dans le cas contraire » (*Ibid.*, p. 61). Enfin, « l'ensemble de degré supérieur qui comprend tous ces sous-ensembles se définit par la capacité de réaliser telle ou telle mise en relation de façon libre, sans détruire l'autonomie des sous-ensembles individualisés » (*Ibid.*, p. 63). Pour une présentation synthétique de l'objet technique selon Simondon, V. BONTEMS, « Sur la classification des objets techniques selon Simondon », *Artefact. Techniques, histoire et sciences humaines*, n° 3, 10 mars 2016, p. 183-198.

²⁹⁰⁵ G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 21.

²⁹⁰⁶ *Ibid.*

²⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 23.

²⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 34.

²⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 35.

²⁹¹⁰ Il convient ici brièvement d'attirer l'attention du lecteur sur une certaine ambiguïté dans l'emploi des termes

« possible par la récurrence de causalité dans un milieu que l'être technique crée autour de lui-même et qui le conditionne comme il est conditionné par lui »²⁹¹¹. Ce milieu, nommé « milieu associé » est « la condition d'existence de l'objet technique inventé », en sorte que celui-ci n'est viable qu'à la condition que le problème soit résolu, c'est-à-dire qu'à la condition qu'il existe avec un milieu associé.

Toutefois, si l'objet technique a ceci de commun avec l'individu vivant d'avoir un milieu associé²⁹¹², cette relation n'est que de nature *analogique* et non d'identité. En effet, « c'est parce que le vivant est un être individuel qui porte avec lui son milieu associé que le vivant peut inventer ; cette capacité de se conditionner soi-même est au principe de la capacité de produire des objets qui se conditionnent eux-mêmes »²⁹¹³. A l'inverse, c'est parce que l'objet technique ne porte pas en lui son milieu associé qu'il ne peut inventer : « l'objet technique individualisé est un objet qui a été inventé, c'est-à-dire produit par un jeu de causalité récurrente entre vie et pensée chez l'homme »²⁹¹⁴. La possibilité de l'invention réside dans le rapport entre la forme et l'information. Alors que « le vivant transforme l'information en formes, l'*a posteriori* en *a priori* ; mais cet *a priori* est toujours orienté vers la réception de l'information à interpréter », « l'opération des machines ne fait pas naître une information, mais est seulement un assemblage et une modification de formes »²⁹¹⁵. L'objet technique est un ensemble de formes déterminées, qui ne sont que la concrétisation des schèmes mentaux de

que propose Simondon. Dans *Du mode d'existence des objets techniques*, Simondon utilise le terme « individualisation » pour caractériser la genèse de l'objet technique : « Le principe de l'individualisation de l'objet technique par la causalité récurrente dans le milieu associé permet de penser avec plus de clarté certains ensembles techniques et de savoir s'il faut les traiter comme des individus techniques ou collection organisée d'individus. Nous dirons qu'il y a individu technique lorsque le milieu associé existe comme condition sine qua non de fonctionnement, alors qu'il y a ensemble dans le cas contraire » (*Ibid.*, p. 61). Or dans *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Simondon réserve le terme « individualisation » uniquement à l'individuation psychique : « Il semble bien que l'individuation psychique soit plutôt une individualisation qu'une individuation, si l'on accepte de désigner par individuation un processus de type plus restreint que l'individualisation et qui a besoin du support de l'être vivant déjà individualisé pour se développer » (G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 267). Nous retiendrons de cette hésitation ou de ce flottement que si le terme « individualisation » désigne plus spécifiquement l'individuation psychique, il est alors un type plus restreint d'« individuation ». Sous ces conditions, l'« individualisation » de l'objet technique peut s'entendre comme son « individuation ».

²⁹¹¹ G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 57.

²⁹¹² « L'unité du milieu associé de l'objet technique a son *analogie* dans l'unité du vivant » (*Ibid.*, p. 58 ; nous soulignons).

²⁹¹³ *Id.*

²⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 60.

²⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 137.

l'homme, là où le vivant invente de nouvelles formes. Si « l'opération des machines ne fait pas naître une information, mais est seulement un assemblage et une modification de formes », alors seul un vivant, et *a fortiori* un homme, est en mesure de « convertir en information les formes déposées dans les machines »²⁹¹⁶. Par conséquent, « il faut un vivant comme médiateur pour interpréter un fonctionnement en termes d'information, et pour le reconvertir en formes pour une autre machine »²⁹¹⁷, et ce vivant n'est autre que « l'homme qui découvre les significations : la signification est le sens que prend un évènement par rapport à des formes qui existent déjà ; la signification est ce qui fait qu'un évènement a valeur d'information »²⁹¹⁸. Par conséquent, si l'homme est « celui qui, à partir de ses schèmes, a fondé les formes rigides qui permettent à la machine de fonctionner », celle-ci étant « un geste humain déposé, fixé, devenu stéréotypie et pouvoir de recommencement »²⁹¹⁹, il est également celui qui permet de les interpréter, de les comprendre et partant de les réinventer. Ainsi, « les êtres techniques sont différents des êtres vivants par beaucoup d'aspects, mais ils le sont essentiellement sous le rapport suivant : un être vivant engendre des êtres semblables à lui, ou qui peuvent le devenir après un certain nombre de réorganisations successives s'accomplissant de façon spontanée si les conditions convenables sont réalisées; au contraire, un être technique ne possède pas cette capacité; il ne peut spontanément produire d'autres êtres techniques semblables à lui »²⁹²⁰.

La seconde conséquence, qui suit la précédente, est, comme le soutenait déjà Simondon, que l'être humain n'est ni du côté de la nature, ni côté de la culture, mais *entre* les deux : il « a la capacité de comprendre le fonctionnement de la machine, d'une part, et de vivre, d'autre part : on peut parler de vie technique, comme étant ce qui réalise en l'homme cette mise en relation des deux fonctions »²⁹²¹.

²⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 137.

²⁹¹⁷ *Ibid.*, p. 137-138.

²⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 138.

²⁹¹⁹ *Id.* Tim Ingold signale à cet égard qu'« au lieu de l'enchaînement d'opérations discrètes que les analystes de la technique ont appelé *chaîne opératoire*, nous avons affaire à quelque chose comme un mélange ininterrompu et contrapuntique de danse gestuelle et de modulation de la matière. Même l'acier s'écoule, et le forgeron suit le flux » (T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture* (2013), *op. cit.*, p. 69-70).

²⁹²⁰ G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 70-71.

²⁹²¹ *Ibid.*, p. 125. Commentant la notion de « vie technique » chez Simondon, notamment en la resituant dans le sillon d'une « philosophie biologique de la technique » selon la formule de Georges Canguilhem (G. CANGUILHEM, « Machine et organisme », *op. cit.*, p. 123), le philosophe Emanuele Clarizio écrit qu'elle assume « un sens purement analogique et relationnel – comme ce par quoi l'être humain peut faire communiquer le biologique et le technique en lui » (E. CLARIZIO, *La vie technique. Une philosophie biologique de la technique*, Paris, Hermann, 2021, p. 12). En ce sens, selon lui, « Simondon fait figure de synthèse pour la philosophie biologique de la

Il précise immédiatement : « l'homme est capable d'assumer la relation *entre* le vivant qu'il est et la machine qu'il fabrique ; l'opération technique exige une vie technique et naturelle »²⁹²². Cette position *entre* de l'être humain lui évite ainsi tout à la fois d'endosser les rôles de créateur ou de démiurge pour être celui qui invente ou celui qui interprète comme cela a déjà été vu auparavant.

La troisième et dernière conséquence est que *faire* désigne désormais un type d'opération, tel qu'elle a déjà été définie précédemment. Mais, plus encore, faire est précisément une opération dite technique. Par « opération technique », entendons à la suite de Simondon, « une opération pure qui met en jeu les lois véritables de la réalité naturelle », où « l'artificiel est du naturel suscité, non du faux ou de l'humain pris pour du naturel »²⁹²³. Une opération technique génère de l'artificialité, au sens non pas de ce qui est faux, c'est-à-dire de l'humain pris faussement pour du naturel, mais, au sens où elle opère à partir des lois de la nature : « l'objet technique concret est un système physico-chimique dans lequel les actions mutuelles s'exercent selon toutes les lois des sciences »²⁹²⁴. Or, parce que les connaissances scientifiques sont affectées par une certaine « imperfection », dans la mesure où « elles ne permettent pas de prévoir absolument tous les effets avec rigoureuse précision », alors d'une part, « l'objet technique n'est jamais complètement connu », et d'autre part, « il n'est jamais non plus complètement concret »²⁹²⁵. Par conséquent, faire est une opération technique qui ne peut faire abstraction des lois de nature connues scientifiquement.

Au final, comprendre faire comme fabriquer implique de remettre en cause le modèle hylémorphique soutenu précédemment. Au paradigme hylémorphique de la *mise en forme* aristotélicienne, nous opposerons celui transductif de la *prise de forme* simondonien. Comme cela a déjà été soutenu antérieurement lors de la présentation de l'opération de transduction, Simondon critique le schéma hylémorphique à partir de l'opération technique de mouler une brique. Dans le moulage de la brique, selon le paradigme hylémorphique, l'argile constitue la matière et le moule la forme que l'on veut imposer à cette matière. Or, le moule est loin d'être une forme sans matière, et l'argile une matière sans

technique, car d'un côté il reprend l'idée bergsonienne et leroi-gourhanienne de la genèse biologique des techniques, de l'autre il remanie le concept d'invention afin d'élaborer une théorie ontogénétique des objets techniques qui renverse le paradigmatisme analogique observé chez Descartes, et utilise cette fois les êtres vivants comme modèles pour la connaissance des machines » (*Id.*).

²⁹²² G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 125 (nous soulignons).

²⁹²³ *Ibid.*, p. 256.

²⁹²⁴ *Ibid.*, p. 35.

²⁹²⁵ *Id.*

forme. En effet, l'argile n'est pas informée de l'extérieur par le moule : elle est un potentiel de formation, de déformation, d'information. C'est parce que l'argile possède positivement des propriétés colloïdales qui lui permettent de conduire l'énergie de déformation tout en conservant la cohérence de ses chaînes moléculaires qu'elle peut finalement se transformer en brique selon les limites du moule. De même, la forme n'est pas seulement le fait d'être parallélépipédique, c'est aussi pour l'argile d'être sans fissures et sans bulles d'air. Ainsi l'hylémorphisme, en ne voyant dans l'opération de mouler que l'imposition d'une forme à un matériau, ne retient que les termes extrêmes de forme et de matériau, occultant l'opération centrale de *prise de forme* elle-même, comprise comme une « opération énergétique », où le matériau est ce qui véhicule l'énergie et la forme ce qui la régule. Le véritable principe de l'individuation est donc la genèse elle-même en train de se produire, c'est-à-dire le système en train de devenir, à mesure que l'énergie s'actualise. A l'individu-brique, il oppose son individuation du point de sa genèse, ou son individualisation du point de vue des fonctions. Faisant sienne la critique simondonienne de l'hylémorphisme, Ingold²⁹²⁶ écrit également que « la brique avec sa forme rectangulaire caractéristique, n'est donc pas le résultat d'une imposition de la forme sur la matière mais d'une *contra*-position égale de forces opposées immanentes de l'argile et du moule »²⁹²⁷. Ainsi, « la forme émerge en tant qu'équilibre des forces plus ou moins transitoires »²⁹²⁸ plus qu'elle ne

²⁹²⁶ Ingold prolonge également et explicitement la reprise de la thèse simondonienne par Gilles Deleuze et Félix Guattari qui, dans *Mille Plateaux*, critiquent également le modèle hylémorphique, à partir de l'exemple de la métallurgie : « Dans leur *Traité de nomadologie*, le philosophe Gilles Deleuze et le psychanalyste Félix Guattari ont repris à leur compte le combat de Simondon contre l'hylémorphisme. (...) A leurs yeux, la métallurgie met clairement en évidence l'une des faiblesses les plus importantes du modèle hylémorphique, laquelle tient à ceci que ce modèle conçoit les diverses opérations techniques comme autant d'étapes appartenant à une même séquence, nettement séparées les unes des autres. Or, c'est précisément dans les lieux de passage que se joue l'opération principale de la métallurgie. Ainsi, si le forgeron dessine la forme de l'acier par la frappe du marteau sur l'enclume, il doit régulièrement remettre le fer dans le feu : les variations du matériau débordent le processus de formation et se poursuivent au-delà de lui » (T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture* (2013), *op. cit.*, p. 68-69). Sur l'usage de Simondon par Deleuze et Guattari via la métallurgie, on se reportera vers G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 508-512. L'idée d'une « vie propre à la matière » ou d'une « vie non organique » (*Ibid.*, p. 512) sera interprétée et réactualisée notamment par les travaux de la philosophe Jane Bennett dans J. BENNETT, « Matérialismes métalliques », *Rue Descartes*, vol. 59, n° 1, 2008, p. 57-66 ; J. BENNETT, *Vibrant Matter. A political ecology of things*, Durham and London, Duke University Press, 2010. Il convient de signaler que Ingold se réfère également et explicitement à l'interprétation qu'en propose cette dernière (T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture* (2013), *op. cit.*, p. 81). Quant au statut de la métallurgie dans l'œuvre des deux penseurs, on lira le commentaire actuel que propose T. HIGAKI, « De la métallurgie au cyborg : le problème de la technologie chez Deleuze et Guattari », dans A. Querrien, A. Sauvagnargues et A. Villani (éd.), *Agencer les multiplicités avec Deleuze. Les Colloques de Cerisy*, Paris, Hermann Editeurs, 2019, p. 153-162.

²⁹²⁷ T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture* (2013), *op. cit.*, p. 67.

²⁹²⁸ *Id.*

s'impose à une matière donnée et passive. C'est en ce sens que l'opération du *faire* relève d'un processus morphogénétique qui rend ainsi possible l'individuation de l'être fait²⁹²⁹. Faire au sens de croître, c'est-à-dire de fabriquer sur le modèle de la croissance, ne doit donc pas être pensé sur le modèle hylémorphique. Faire consiste au contraire à individuer en faisant émerger une forme, ou dans les termes de Simondon, en opérant une *prise de forme* de manière transductive.

Cependant, n'est-ce pas là manquer partiellement l'opération de faire en la pensant relativement à la forme au lieu de la face ? Plus encore, si faire procède selon la logique de la face, ne convient-il pas davantage de penser cette opération comme celle de *façonner* ? De manière plus radicale, ne sommes-nous pas alors conduit à concevoir l'opération de faire non plus selon un processus d'individuation, mais au contraire de *dividuation* ?

3.3.3. Faire et façonner : divider

3.3.3.1. De fabriquer à façonner

Si façonner a ceci de commun avec fabriquer que dans les deux cas il est question de l'opération de faire, la première opération se distingue de la seconde par le fait même qu'elle implique la face et non la forme. Faire au sens de façonner consiste à faire des faces, et non à faire prendre forme, ou à préparer la prise de forme, comme si la forme n'émergeait dans le façonnage qu'à la suite de l'opération de faire des faces. Comme nous l'avons démontré plus haut, la face n'implique pas nécessairement la forme, en sorte que façonner ne recoupe pas nécessairement fabriquer. Plus précisément, façonner recoupe fabriquer si le terme « face » est compris uniquement comme ce qui est doté d'une forme, ou comme ce qui est relatif à une forme. A l'inverse, dès lors que le terme « face » n'est plus pensé relativement à celui de « forme », c'est-à-dire en tant que substantif, alors le terme « face » renvoie au verbe de *faire des faces*, à savoir « façonner ». Par conséquent, là où « faire » au sens de « fabriquer » continue de penser en termes de forme, « faire » au sens de « façonner » pense en termes de face. En ce sens, façonner signifie d'abord faire émerger des faces, et non pas faire prendre forme, et encore moins d'imposer une forme à une matière. Façonner est une *manière* de faire ou un faire avec *façon*²⁹³⁰, en sorte que c'est cette même manière ou façon qui fait de cette opération une

²⁹²⁹ « Pour Simondon – et c'est là la clé de ce qu'il entend par "individuation" –, la formation des choses demande à être pensée comme un processus de morphogenèse dans lequel la forme est toujours en émergence et non pas donnée par avance » (*Id.*).

²⁹³⁰ Comme le rappelle, le *Dictionnaire historique de la langue française*, « façon » est issu de *factionem*, accusatif

opération singulière et distincte des précédentes. Cette signification de « façonner » se retrouve dans l'étymologie de « façon », puisque cette dernière est issue du latin *factionem*, accusatif de *factio*, « action et manière de faire », du supin de *facere* « faire ». Façonner consiste donc à faire, mais à faire d'une certaine façon, c'est-à-dire à modaliser le faire lui-même. Non pas des *manières* de faire, car cela impliquerait de revenir au couple substance-accident, être-apparence²⁹³¹, mais des *façons* de faire, libérées de toute substance ou de tout être préalable. Si « manière » et « façon » ont ceci de commun d'insister sur la modalité, la première conserve l'être comme centre, là où la seconde se décentre en se séparant du centre de l'être²⁹³². Ainsi, là où la manière implique une ontologie de l'être, la façon implique au contraire une « ontologie » de l'existence. En d'autres termes, alors que la manière est une modalité de l'être, la façon est une modalité du faire, et plus précisément du faire exister.

Ainsi, le charpentier et philosophe Arthur Lochman nous raconte sa découverte des faces d'une planche de bois. A l'aide d'une scie à ruban, c'est-à-dire une machine-outil qui fait courir une longue lame d'acier circulaire, il pousse le bois vers la lame qui grignote la planche, qui lui fait alors découvrir l'intérieur de ce matériau : « des veinures nouvelles, jusque-là à l'abri des regards, enfermées dans le secret de l'épaisseur de la planche, voient le jour pour la première fois »²⁹³³. Cependant, il précise et rectifie immédiatement en ajoutant : « à proprement parler, ce n'est déjà plus l'intérieur, puisque dans le même temps qu'on les révèle, ces motifs forment désormais deux *faces extérieures* »²⁹³⁴. Outre le fait, comme il a déjà été dit, que la face est orientée vers l'extérieur, ce qui

de *factio* « action et manière de faire », du supin de *facere* « faire » (*Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « Façon », p. 1367).

²⁹³¹ Nous nous fondons sur l'interprétation de la « manière » que propose Vladimir Jankélévitch, notamment à partir des réflexions issues de *L'Homme de cour* de Bathasar Gracián, qu'il pense relativement à la catégorie de l'« apparence » : « L'apparence est donc à la fois ce qui est premier par rapport à nous seuls et ce qui amorce la démarche *a posteriori* ; et pourtant l'être, sans le paraître, ne serait que ce qu'il est, à savoir *Esse nudum*, terne substance et réalité méconnaissable. Le paraître donne à l'être l'éclat, mais ce n'est pas lui qui fait être l'être ». De manière illustrée, il écrit ainsi : « Pareillement la manière efface les rides de la vieillesse, mais elle ne rajeunit pas le vieillard ; elle le fait paraître plus jeune, ce qui est agréable et peut même être utile : elle ne fait pas littéralement du vieux un jeune, elle ne peut rien contre la triste vérité de la vieillesse, rien contre l'irréversibilité du temps ». D'où la conclusion suivante : « La spécialité de la manière, c'est la "semblance", et si le faux-semblant est plus que le faux, la vraisemblance à son tour est bien moins que le vrai » (V. JANKÉLEVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien - 1. La manière et l'occasion*, Paris, Seuil, 1980, p. 15).

²⁹³² Selon la formule de Jankélévitch, « pour la philosophie modale, la circonférence est aussi centrale que le centre et la circonstance que la substance, la périphérie de l'être aussi importante que le noyau de l'être, l'auréole aussi essentielle que la source lumineuse » (*Ibid.*, p. 16-17).

²⁹³³ A. LOCHMANN, *La vie solide, op. cit.*, p. 20

²⁹³⁴ *Id.* (nous soulignons).

nous intéresse plus spécifiquement ici est le fait que ces deux faces n'apparaissent que dans l'acte même de scier cette planche, c'est-à-dire de la façonner. Certes, la planche avait déjà une forme dans les deux sens du terme, mais elle se trouve désormais dotée de faces qui n'existaient pas avant l'opération de scier. C'est cette dernière qui confère, voire con-faire si on se permet cette liberté homophonique, grâce à l'opération et aux objets techniques, les deux faces. Une fois découpée, la planche conserve sa forme (*eidōs*) de planche, mais a désormais une autre forme (*morphè*). La face est une *façon* de la forme, au sens où elle la modalise en lui conférant une manière d'apparaître. Il suit de là que la forme-*morphè* est donc relative aux faces, elles-mêmes relatives à l'acte de façonner. Sous ces conditions, toute forme-*morphè* requiert des faces.

Cependant, celles-ci ne suffisent pas à l'apparition de cette même forme-*morphè* puisque d'une part, cette dernière requiert une forme-*eidōs* comme condition nécessaire, d'autre part, les façons de la face ont aussi le sens de simuler, voire de dissimuler le fond comme dans l'expression « faire des façons » ou « faire des manières », où à force de faire des façons, le fond s'en trouve caché. Autrement dit, peut-on penser des faces sans forme-*eidōs* préalable ? Plus encore, les façons de la face continuent-elles nécessairement d'impliquer le sens péjoratif de cacher le fond, c'est-à-dire la forme-*eidōs*, si celle-ci cesse de présupposer cette dernière ?

Selon nous, ce qui vaut pour la forme-*morphè* vaut également pour la forme-*eidōs*, comme le prouve notamment l'analyse de cet objet étrange qu'est le biface de la préhistoire²⁹³⁵. Le terme « biface » désigne une roche (silex, quartz, grès, basalte...) qui a été façonnée pour obtenir deux côtés convexes, dont l'un est plus proéminent que l'autre, lesquels se rencontrent pour former une sorte de bosse qui se rétrécit elle-même pour devenir une pointe ronde. Les deux « faces » sont façonnées par une opération technique qui consiste à supprimer progressivement des lamelles ou des éclats, jusqu'à former deux arêtes franches et irrégulières, à partir d'un caillou originel percuté à son extrémité selon un angle oblique. La forme-*morphè* du biface lui permettait alors de satisfaire diverses fonctions ou finalités conforme ainsi à sa forme-*eidōs* en tant qu'outil léger multifonctions, le comparant anachroniquement et traditionnellement à un « couteau suisse » ou à une « boîte à outils ».

²⁹³⁵ A titre indicatif, le terme « biface » a été proposé par le préhistorien André Vayson de Pradenne en 1920, pour remplacer l'expression « coup-de-poing » de Gabriel de Mortillet tombée en désuétude. La découverte, selon Tim Ingold (T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture* (2013), *op. cit.*, p. 84), de ces objets est due à Jacques Boucher de Perthes en 1830-1840.

Or, la forme du biface, en ses deux acceptions *morphè* et *eidos*, se trouve expliquée originairement par l'archéologue André Leroi-Gourhan selon le modèle hylémorphique. Selon lui, celle-ci « préexiste (...) dans l'esprit du fabricant » qu'est l'« Archanthrope », en sorte que la confection de cette forme « suppose un choix judicieux du galet ou du bloc de pierre dans lequel la retouche va découper l'outil en forme d'amande »²⁹³⁶. Ainsi, selon Leroi-Gourhan, ils « étaient de remarquables techniciens et prévoyaient la forme de leurs bifaces ou de leurs pointes dans un bloc brut »²⁹³⁷. Autrement dit, pour ce dernier, la forme du biface est expliquée par l'intelligence technique de ces hommes, renouant en cela explicitement avec l'*homo faber* bergsonien²⁹³⁸. Par conséquent, c'est parce que cette forme (*eidos*) était déjà préexistante dans l'esprit du fabriquant que non seulement elle a pu être imposée à cette matière lui donnant ainsi cette forme (*morphè*). Mais en outre, c'est grâce à l'explication fondée sur la forme-*eidos* que « l'amincissement des bords du biface par percussion tangentielle » a fait naître « la technique qualifiée de levalloisienne par les préhistoriens » : « le bloc qui initialement était destiné à devenir un outil de forme amygdaloïde devient la source d'éclats de forme prédéterminée qui seront, eux, les outils »²⁹³⁹. Il suit de cette approche que la face se trouve donc être constitutive de la forme intentionnelle préexistante et est l'objet d'une fabrication. Ingold résume ainsi la position de Leroi-Gourhan : « comme n'importe quel artisan moderne, le fabricant de biface acheuléen avait commencé son travail en se donnant un modèle ou une représentation en imagination de l'objet qu'il voulait fabriquer »²⁹⁴⁰. La compréhension et l'explication du biface, dans sa forme comme dans sa fabrication, restent donc tributaires du paradigme hylémorphique.

Or, comme le soutient Ingold²⁹⁴¹, le biface ne doit pas être compris selon ce paradigme. Suivant les travaux de Iain Davidson et de William Noble, pour qui nombre d'archéologues sont tombés dans le « paralogisme de l'artefact achevé » (*finished artefact fallacy*)²⁹⁴², c'est-à-dire dans la croyance selon

²⁹³⁶ A. LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la Parole, tome 1, op. cit.*, p. 139.

²⁹³⁷ *Ibid.*, p. 199.

²⁹³⁸ « Les Atlanthropes, Sinanthropes et Pithécantropes nous apparaissent comme correspondant assez bien à la notion, d'ailleurs très vague, de l'*homo faber* des philosophes » (*Ibid.*, p. 143).

²⁹³⁹ *Id.*

²⁹⁴⁰ T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture (2013), op. cit.*, p. 89.

²⁹⁴¹ Pour un exposé complet de la critique ingoldienne contre les conceptions traditionnelles du biface, sur laquelle nous nous fondons, nous renvoyons le lecteur vers le chapitre 3 « Faire un biface » p. 83-109 du même ouvrage.

²⁹⁴² I. DAVIDSON et W. NOBLE, « Tools and language in human evolution », dans K. R. Gibson et T. Ingold (éd.), *Tools,*

laquelle la forme finale de l'artefact découvert correspondrait à la forme d'un outil intentionnellement conçue²⁹⁴³, Ingold soutient qu'il n'est pas légitime de concevoir le biface comme l'imposition intentionnelle de cette forme « biface » à une matière passive pour en faire un outil : « nous ne pouvons pas supposer que les formes des blocs récupérés étaient celles que leurs artisans avaient d'abord à l'esprit pour ensuite chercher à l'imposer à la matière »²⁹⁴⁴. Or, en s'écartant de cette compréhension, il devient « non seulement impossible de répondre à la question de savoir si l'objet est achevé ou non », mais en outre, « il n'y a même aucun sens à poser une telle question »²⁹⁴⁵. Pour justifier cet écart, il propose trois arguments. Premièrement, de même qu'on ne peut justifier la forme symétrique d'un galet poli trouvé sur une plage par une intention que l'on pourrait attribuer à la mer, de même « rien ne nous autorise, sur la seule base de la symétrie que présente un biface, à faire l'hypothèse qu'un dessein (*design*) a présidé à sa fabrication »²⁹⁴⁶. Le caractère symétrique n'implique pas nécessairement d'intention préalable. Deuxièmement, si la forme du biface ne peut être attribuée au simple processus d'érosion comme l'est celle d'un galet, « cela ne nous autorise pas pour autant à invoquer des intentions initiales sous la forme d'un projet (*design concepts*) ou d'un plan montage »²⁹⁴⁷. La raison est que cette intentionnalité n'est pas antérieure à l'action, mais inhérente tout au long de l'action de façonner. Si intention il y a, celle-ci « réside dans les qualités particulières de l'attention et d'adaptation au matériau »²⁹⁴⁸. Troisièmement, et ce faisant, si la forme intentionnelle ne préexiste pas dans l'esprit du fabricant, alors elle est « nulle part ailleurs que dans les artefacts eux-mêmes, à même la matière travaillée, et prenant place à côté des autres instruments de travail »²⁹⁴⁹. La forme du biface n'est pas à chercher ailleurs que dans le biface lui-même, et partant dans le processus de façonnage. Ainsi, Ingold conclut, à la suite de Davidson et Noble, que « compte tenu, premièrement, de la musculature et de la morphologie de la main, deuxièmement, de la dynamique

Language and Cognition in Human Evolution, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 365. Nous suivons ici la traduction française proposée dans T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture (2013)*, *op. cit.*, p. 96.

²⁹⁴³ « Le parallogisme consiste à croire que la forme finale des artefacts en pierre taillée découverts par les archéologues correspond à la forme prévue d'un "outil" » (I. DAVIDSON et W. NOBLE, « Tools and language in human evolution », *op. cit.*, p. 365 ; notre traduction).

²⁹⁴⁴ T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture (2013)*, *op. cit.*, p. 98.

²⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 100.

²⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 102.

²⁹⁴⁷ *Id.*

²⁹⁴⁸ *Id.*

²⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 103.

gestuelle consistant à enlever des éclats, et, troisièmement, de la friabilité du matériau lui-même, il est à peu près inévitable qu'un morceau de rocher tenu à la main, dont on prélève un certain nombre d'éclats, finisse par prendre la forme d'un biface »²⁹⁵⁰ : la forme du biface n'est donc pas imposée à un matériau donné, mais est « bien plutôt le résultat du processus d'élimination des éclats »²⁹⁵¹. Façonner implique de produire des éclats, c'est-à-dire d'éclater²⁹⁵². Dans une certaine mesure, « éclater » n'est qu'une forme plus spécifique de « séparer ». Le paléontologue François Bordes prend soin de préciser la différence entre l'« éclat », le « débris » et la « lame » : « on appelle éclat le fragment de silex ou autre roche détaché du nucleus par le coup du percuteur. Si cet éclat est absolument informe, sans face d'éclatement nette, ce sera un débris. Si cet éclat est allongé, de telle manière que sa longueur soit deux fois, ou plus, supérieure à sa largeur, on a affaire à une lame »²⁹⁵³. Or parce que l'éclat résulte du choc d'une pierre contre une autre pierre, alors façonner consiste à contrôler progressivement ce choc qui comporte nécessairement une part aléatoire. Le choc entre ces deux pierres produit un éclat qui est en partie accidentel, ce qui fera dire à Daniel Pasqualini que « la technique humaine s'entame comme une *accidentologie* – qui prépare la frappe et anticipe l'effet »²⁹⁵⁴. L'opération de façonner est donc une *accidentologie* dans la mesure où elle est « une production d'éclats d'accidents », et par conséquent, « une *invention par accident* »²⁹⁵⁵. Façonner les faces du biface requiert ainsi d'éclater le bloc de pierre, c'est-à-dire de séparer progressivement et de manière plus ou moins contrôlée des éclats de celui-ci, et ce faisant, de dégager à terme la forme du biface. L'opération de façonner ne saurait se confondre avec celle de débiter qui, au contraire, consiste à chercher les éclats pour eux-mêmes, et non pas pour les séparer en vue de faire apparaître des faces, et à termes une forme particulière²⁹⁵⁶. Par conséquent, le biface est façonné plus que débité, grâce aux éclats qui le font émerger.

²⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 104.

²⁹⁵¹ *Id.*

²⁹⁵² Selon le *Dictionnaire historique de la langue française*, « éclater » provient de la forme « *esclater* », emploi isolé de « se séparer de », lui-même issu du francique °*slaitan* « fendre, briser », restitué par l'ancien haut allemand *sleizan* « déchirer » (*Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « Eclater », p. 1167).

²⁹⁵³ Cité dans D. PASQUALINI, *Du biface à l'interface. Artefacts, affects, &c*, Dijon, Les presses du réel, 2022, p. 116.

²⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 117.

²⁹⁵⁵ *Ibid.*, p. 118.

²⁹⁵⁶ « La pierre dure se taille par “façonnage” ou par “débitage”. Un biface ou une hache à polir sont des formes dégagées, sculptées, par le détachement progressif d'éclats rejetés : c'est le *façonnage*. Pour le *débitage*, les

Plus encore, l'opération de façonner ne saurait être pleinement définitive. Si façonner consister à ôter des éclats, et partant à faire émerger des faces qui donneront à terme une forme, alors cette opération ne comporte pas en elle-même une fin prédéfinie. Ainsi, « il s'ensuit qu'un biface n'est jamais vraiment achevé »²⁹⁵⁷. S'il est dit « achevé », ce n'est que dans « le cadre d'une collection archéologique, au titre de spécimen de tel ou tel type, en l'occurrence celui des "acheuliens" »²⁹⁵⁸. Autrement dit, il n'y a pas tant de *forme* du biface qui serait soit intentionnellement conçue et visée comme finalité à fabriquer, qu'une *formation*, au sens d'une *prise de forme*, du biface²⁹⁵⁹. Cette formation n'est pas déterminée par une forme préalable, mais uniquement « par le potentiel de développement inhérent au champ de force en présence que le fabricant a appris à maîtriser au fur et à mesure d'une longue manipulation du matériau, en apprenant à les conjuguer »²⁹⁶⁰. Par conséquent, la forme du biface « émerge », au sens où « elle est engendrée par le développement même de ce champ de force »²⁹⁶¹. En ce sens, façonner un biface ne consiste donc ni à projeter ni à fabriquer, mais à

éclats et les lames détachés du bloc – le nucléus – sont au contraire les objets recherchés par la taille » (*Ibid.*, p. 121). C'est la raison pour laquelle « façonner » et « débiter » ont tendance à être pris comme synonyme : « le *façonnage*, en tant que dégagement d'une "forme", celle d'un objet unique, est sans doute pour l'humain actuel moins contre-intuitif que le débitage. Au premier abord, il reste difficile de saisir la permanente ambiguïté entre les deux modalités, en ce que la fracture, qu'elle dégage la forme ou qu'elle débite la lame, semble toujours détacher un éclat d'une masse. C'est de la fécondité de cette ambiguïté que naîtra le "débitage Levallois" » (*Ibid.*, p. 122). Toutefois, « la différence entre façonnage et débitage se situe donc dans l'effet dissymétrique de la fracture produisant un noyau-masse et un éclat-lame, mais aussi dans le *rejet* ou dans la *recherche* de l'éclat. Les deux modes se complètent souvent par la "retouche" consistant à reprendre la forme dégagée ou l'éclat débité pour en ajuster le tranchant, rectifier la table de frappe, régulariser le bord de lame, appointer la flèche » (*Ibid.*, p. 123). Pour un approfondissement paléontologique, nous nous reporterons vers l'intervention de François Briois dans *La technologie lithique. 1. Le façonnage : le biface*, 2014, 21:41 (en ligne : <https://www.canal-u.tv/chaines/universite-toulouse-jean-jaures/la-technologie-lithique-1-le-faconnage-le-biface-francois>).

²⁹⁵⁷ T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture* (2013), *op. cit.*, p. 104.

²⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 104-105.

²⁹⁵⁹ « Pour son créateur, chaque biface n'était pas un artefact fini, ni même l'expression ou la réalisation d'une catégorie culturelle préexistante, mais la cristallisation du courant continu d'une activité spécialisée qui se prolongeait d'une pièce à l'autre » (*Ibid.*, p. 105).

²⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 106.

²⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 107. De même : « Il est clair qu'il ne s'agit pas en l'occurrence d'imposer une forme à un matériau, mais plutôt de laisser émerger les formes – en comprenant ces dernières en un sens plus topologique que géométrique – qui se trouvent de manière latente dans les variations de la matière elle-même, dans ses lignes d'énergie de tension et de compression » (*Ibid.*, p. 108).

« voyager »²⁹⁶², au sens où l'activité de faire, et *a fortiori* de façonner, n'est pas « divisée en séquences » selon un plan ou une stratégie préalable, mais consiste plutôt à « fluer »²⁹⁶³.

Or, ce qui vaut pour la forme vaut également pour la face qui n'existe pas préalablement de manière intentionnelle comme « moindre forme », « proto-forme » ou « quasi-forme ». La face n'existe qu'à mesure que l'opération de façonner s'effectue, c'est-à-dire pendant le processus du faire. De même qu'il n'y a pas de forme préalable, de même il n'y a pas de face préalable²⁹⁶⁴. La face se faisant tout au long du processus de façonnage, alors il ne saurait exister de face achevée : « dans les mains du tailleur de pierre, ce petit morceau de silex friable devient fluide, il se révèle comme un courant tourbillonnant où chaque marque potentielle de percussion est un tourbillon d'où chaque éclat fracturé s'échappe comme des vagues »²⁹⁶⁵. Mais, si forme et face n'émergent que dans l'opération de façonner, cependant elles se distinguent l'une de l'autre sur plusieurs points, en sorte qu'il est plus rigoureux de soutenir que l'interface fait, et plus encore fait ou façonne des faces, plutôt qu'elle forme, voire informe²⁹⁶⁶.

²⁹⁶² « Faire c'est toujours voyager. Le fabricant est un voyageur » (T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture* (2013), *op. cit.*, p. 108-109).

²⁹⁶³ « La caractéristique essentielle de son activité n'est pas qu'elle est divisée en séquences mais qu'elle flue » (*Ibid.*, p. 109). Il rejoint en cela explicitement (*Ibid.*, p. 108) la position de Deleuze et Guattari qui dans *Mille plateaux* distinguent « itinérance » et « itération » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 549) dans le cadre de leur réflexion sur le stock et l'échange. Mais il rejoint également les réflexions de l'anthropologue Lucy Suchman entre « plans » et « situated actions », c'est-à-dire entre d'une part l'action planifiée en amont, abstraction faite de la situation contingente, et d'autre part, l'action en situation qui s'adapte à cette même situation en *faisant avec* (L. A. SUCHMAN, *Human-Machine Reconfigurations. Plans and Situated Actions*, *op. cit.*).

²⁹⁶⁴ « Il serait loisible de dire la même chose de l'activité consistant à éclater un bloc de pierre, en prenant en compte évidemment les propriétés spécifiques du silex » (T. INGOLD, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture* (2013), *op. cit.*, p. 108).

²⁹⁶⁵ *Ibid.*, p. 109.

²⁹⁶⁶ Sur ce point, nous nous écartons de l'approche hylémorphique préconisée explicitement par Gérard Chazal pour penser l'interface : « La lecture d'Aristote pratiquée sur ce mode, en intégrant des acquis de la science, conduit à privilégier l'hylémorphisme, c'est-à-dire l'immanence des formes à une matérialité qui les contraint autant qu'elles la travaillent » (G. CHAZAL, *Interfaces*, *op. cit.*, p. 11). Il écrira de même dans la conclusion de cet ouvrage : « Nous ne voudrions pas oublier ce qui fut le point de départ de ce travail et que nous rappelions dans l'introduction, à savoir participer à l'élaboration d'une philosophie de la forme. Tout d'abord nous pouvons définir de manière très générale une interface comme ensemble de liens qui réagissent entre eux et sur ce qu'ils relie. (...) Ce sont ces liens matériels qui assurent la transmission non seulement de l'information au sens habituel et dégradé de ce terme mais les formes » (*Ibid.*, p. 268-269).

3.3.3.2. Façonner et faire exister

Tout d'abord, de même que la forme-*morphè* implique la face pour apparaître comme cette forme-ci, de même la forme-*eidòs* ne s'élabore qu'à mesure qu'il y ait cette opération de façonner. S'il n'y a pas de forme-*eidòs* préalable, et si celle du biface n'advient qu'en façonnant un bloc de pierre selon une technique particulière, alors non seulement cette même opération précède toute forme-*eidòs*, mais en outre, cette dernière n'existe que grâce aux faces elles-mêmes. En d'autres termes, la face précède la forme, en sorte qu'il ne saurait exister de forme qui ne soit pas déjà façonnée selon des faces. Avant la forme, il y a donc la face, sans qu'il s'ensuive nécessairement une forme. Plus rigoureusement et eu égard ce qui a déjà été dit plus haut, avant la forme, il y a *les* faces, puisque la face implique nécessairement une autre face avec laquelle elle fait face. La face n'est pas une mais multiple, et cette multiplicité de faces rend possible éventuellement l'émergence d'une forme.

Par conséquent, premièrement, ce n'est pas la forme qui est première, mais les faces, remettant ainsi en cause doublement la primauté ontologique, logique et chronologique de la forme prévalu depuis l'hylémorphisme aristotélicien. En un sens, nous pouvons dire qu'avant la forme, « il y a » la face, en sorte que la forme n'est que sur fond de faces. Deuxièmement, puisqu'il n'y a pas de fond ontologique préalable qui lui donnerait la consistance d'une substance, quand bien même ce serait une substance de « peu » ou de « moins », alors la face ne peut se penser selon les catégories héritées de l'aristotélisme, à savoir celles de substance et d'accident : la face ni ne subsiste, ni n'est accidentelle. Puisqu'elle n'est ni substance, ni accident, alors elle ne relève ni de l'ontologie ni de la métaphysique, mais seulement du faire lui-même. La face n'est que se faisant. Mieux encore, la face se fait, et c'est parce qu'elle se fait qu'elle *existe* plus qu'elle n'est. Enfin, troisièmement, si la face se fait, alors elle peut également se défaire²⁹⁶⁷ comme se refaire. La face existe de manière contingente, et non de manière nécessaire à l'instar de la forme. Mais cette contingence ne fait pas pour autant d'elle un accident relatif à une substance, puisqu'elle n'est pas relative à une forme préalable. Qu'elle se fasse ou se défasse, la face n'est pas un être auquel on puisse dire *il y a* la face. La face n'est pas, et plus

²⁹⁶⁷ A notre connaissance, Frédéric Neyrat est le premier à s'être efforcé de thématiser le « défaire », même si notre acception s'avère plus large que ce qu'il propose. Dans la conclusion de *La part inconstructible de la terre*, intitulée « Que défaire ? », comme un contre-point à l'ouvrage de Jean-Luc Nancy *Que faire ?*, il propose notamment dans une réflexion critique sur le géo-constructivisme : « Là où le géo-constructivisme s'emploie à refaire la Terre, nous devons apprendre à nous défaire du fantasme synthétique ; nous défaire d'un certain mode de civilisation qui ou bien nous étouffe dans des réseaux d'immanence, ou bien cherche à nous expulser loin de tout sol, dans l'outre-espace où l'on rêve de corps de glace qui ne fondraient jamais. (...) *Non pas refaire – mais défaire* » (F. NEYRAT, *La Part inconstructible de la Terre. Critique du géo-constructivisme*, op. cit., p. 332-333).

encore ne subsiste pas, car elle peut toujours s'écarter d'elle-même. Sous ces conditions, il est alors légitime de soutenir que la face *existe*, plutôt qu'elle est. C'est parce qu'elle existe, que nous sommes alors en mesure de soutenir qu'elle est toujours déjà orientée vers l'*extérieur*. En ce sens, nous comprenons que la face soit face *hors*. Pas un hors-là, mais un hors-face, au sens où la face est nécessairement *hors* d'elle-même, impliquant alors le fait qu'elle se pense selon la catégorie de l'existence. Si exister, comme cela a déjà été dit plus haut, est formé de *ex-* « hors » et de *sistere* « s'arrêter », puis « mettre un terme à », « être placé », forme à redoublement de *stare* « être debout », « être immobile », qui se rattache à la racine indoeuropéenne *°sta-* « être debout », alors la face existe *a contrario* du flux, et plus encore de la forme. Alors que la forme relève de la catégorie de l'*être*, la face relève de celle de l'*existence*. Cela rejoint par un autre cheminement, la conclusion que formule Jean-Luc Nancy quant au « faire ». Selon lui, jusqu'à présent la philosophie n'a pas pensé le faire en tant que tel, car elle ne l'a fait que relativement à l'*être* en tant qu'il s'agissait toujours de penser le savoir-faire, le pouvoir-faire ou le devoir-faire, mais laissant ainsi « intact quelque chose du "faire" »²⁹⁶⁸. Or, cette effectivité du faire « n'est pas celle d'un objet, ni celle d'une puissance active ou passive, ni celle de l'effet d'une cause », mais réside plutôt « dans le fait d'une existence »²⁹⁶⁹. Ainsi, « l'existant qui se fait se rapporte à lui-même comme à son sujet qui n'est pas donné et n'a pas à l'être mais qui s'approprie précisément selon cette absence de donation »²⁹⁷⁰. En ce sens, la face *existe* car elle se *fait*. Mais le « se faire » ne renvoie pas à un sujet posé antérieurement, doté de cette propriété essentielle et spécifique qu'est la réflexivité. Au contraire, « le "faire" dont il s'agit se fait parce qu'il est le faire d'un "soi" », au sens où le « soi se caractérise par le retour ou le renvoi infini qui n'est même pas "à soi", puisque "soi" est déjà de soi ce renvoi lui-même »²⁹⁷¹. Ainsi, faire une face ne consiste pas à faire *être* une face, mais à faire *exister* une face singulière et plurielle. Plus encore, penser le faire nous conduit à penser le « faire exister » lui-même, « sans principe ni but, sans auteur ni projet »²⁹⁷². « Faire exister » n'est ainsi rien d'autre que « faire sens », non pas au sens où il s'agit de « faire le sens », selon les modalités du projeter ou du fabriquer compris selon l'hylémorphisme, mais plutôt au sens de faire exister le sens, c'est-à-dire de lui redonner son existence, s'arrachant aux rives de l'être et au risque de la traversée de l'existence elle-même.

²⁹⁶⁸ J.-L. NANCY, *Que faire ?*, *op. cit.*, p. 96.

²⁹⁶⁹ *Id.*

²⁹⁷⁰ *Id.*

²⁹⁷¹ *Id.*

²⁹⁷² *Ibid.*, p. 97.

Plus encore, cette existence de la face se caractérise par quatre modes d'existence : *insister*, *consister*, *persister*, *résister*. Si façonner se définit comme l'opération de faire des faces, ces dernières existent selon les modes de l'insistance, de la consistance, de la persistance et enfin de la résistance. Tout d'abord, la face *insiste* au sens propre, selon son étymologie *insistere*, elle « se pose ou se place sur », et au sens figuré, « s'applique ou s'attache à ». Elle insiste *sur* le flux mobile, et partant lui pose une face. Le flux dénué de face s'en trouve alors désormais doté par l'insistance de la face de l'interface. Façonner implique d'insister, c'est-à-dire de poser sur, et partant de rendre relativement immobile ce qui a été façonné. Face au flux, elle insiste pour le façonner, c'est-à-dire lui donner une face qui le fera alors cesser d'être flux. Plus encore, l'insistance de la face a une intensité au sens où elle est également dotée d'une *persistance* qui la fait persévérer, malgré les résistances rencontrées.

Ensuite, la face *consiste*, c'est-à-dire que le flux se trouve d'une consistance, qui n'est pas réductible à la seule immobilité relative. La *consistance* de la face, en raison du préfixe *cum* « ensemble, avec » de son étymologie *consistere*, indique l'idée selon laquelle elle ne consiste qu'*avec* d'autres faces²⁹⁷³. La face n'a pas de consistance en soi, à l'instar de la conception traditionnelle de la substance, mais seulement relationnellement, en se *faisant avec*. Soutenir que la face consiste signifie donc qu'elle ne saurait consister qu'*avec* d'autres faces, avec lesquelles elle est en relation. Il ne saurait exister de consistance de la face qu'*avec* d'autres faces qui, *ensemble*, sont alors en mesure de consister. Sans cette *consistance*, il ne saurait y avoir de *constance* (*constare*) de la face, c'est-à-dire une certaine fermeté face à ce qui pourrait l'ébranler. Cette constance de la face, au sens d'une solidité, n'est pas tant comprise comme ce qui la caractérise en propre que ce qui se réfère à la solidité des liens qu'elle a avec d'autres faces. Mais en retour, c'est en raison de cette constance relationnelle, que la face a une consistance.

²⁹⁷³ Pour une autre interprétation de la « consistance », nous renvoyons le lecteur vers les analyses qu'en propose Bernard Stiegler, relativement à la subsistance et à l'existence. Celui-ci la définit comme « ce qui, n'existant pas, ne peut pas faire l'objet de calcul » (B. STIEGLER, *Mécréance et discrédit : Tome 1, La décadence des démocraties industrielles*, Paris, Editions Galilée, 2004, p. 125), et qui fait alors que l'existence ne saurait se réduire à la subsistance. De même, il écrira en 2010 que « la consistance désigne le processus par lequel l'existence humaine est mue et trans-formée par ses objets, où elle projette ce qui la dépasse, et qui n'existant pas cependant consiste » (<https://arsindustrialis.org/consister>). Sur la différence entre subsistance, existence et consistance dans l'œuvre de Bernard Stiegler, on se reportera notamment vers *Ibid.*, p. 69-70, 125-127. Pour une application de la notion de « consistance » à l'existence humaine, on lira B. STIEGLER, *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, Paris, Flammarion, 2008 ; B. STIEGLER, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Paris, Flammarion, 2010.

En outre, la face *persiste*, dans le double sens de « demeurer ferme dans sa position » selon l'étymologie (*persistere*) proche en cela de consister, et, selon le préfixe *per-*, « ce qui demeure à travers, pendant ». La persistance de la face se caractérise alors par le fait de *se faire à travers*, et se faisant se donne une constance. Cette persistance est alors orientée vers un achèvement, une *perfection*. La face persiste au sens où elle se parfait, c'est-à-dire vise un achèvement qui, parce qu'elle est face, est condamné à être inachevé. L'achèvement de la face est son inachèvement, au sens où, la face n'aura pas le parfait achèvement de la forme, et sera en ce sens parachever dans la forme. Mais inversement, l'inachèvement de la face ne saurait se réduire au sans-forme du flux, puisque la face persiste, au sens où, elle accède à une certaine consistance.

Enfin, la face *résiste* dans la mesure où elle se *fait contre* une autre face et contre tout ce qui pourrait la défaire en tant que face, c'est-à-dire flux comme forme. En résistant, la face *fait face*²⁹⁷⁴, au sens où elle s'oppose à tout ce qui pourrait venir de l'extérieur. Cette opposition s'effectue avec persistance, révélant alors la constance qui la constitue. Dans ce faire face, un rapport de force se met en place où chaque face se positionne l'une par rapport à l'autre de manière frontale. Sous ces conditions, *faire des faces* ne saurait se penser en dehors de *faire face*, et inversement, en sorte que ces deux significations s'impliquent mutuellement.

Par conséquent, là où la forme *est*, voire *subsiste*, la face *existe* grâce à l'opération de façonner, et ce selon les modalités de l'insistance, de la consistance, de la persistance et de la résistance. La face façonnée insiste *sur* ce qui est à façonner ; elle consiste en tant qu'elle n'existe que relationnellement *avec* d'autres faces ; elle persiste dans la mesure où elle s'efforce de faire face à travers, malgré les résistances rencontrées ; enfin, elle résiste en faisant face à ou étant face *contre* tout ce qui pourrait la défaire.

3.3.3.3. Façonner et diviser

Ensuite, si la forme relève d'une prise de forme selon les modalités de l'opération de fabriquer, alors la forme renvoie à un processus d'*individuation*. Depuis Simondon, l'opération de prise de forme est une opération d'individuation, considérée « *comme seule ontogénétique, en tant qu'opération de l'être*

²⁹⁷⁴ Ceci rejoint le sens de *to face*, comme le signale à justement Branden Hookway, qui signifie « être orienté (*oriented toward*) vers, ou affronter (*to confront*) avec persistance et détermination, comme dans une situation d'opposition (*adversarial situation*) » (B. HOOKWAY, *Interface*, *op. cit.*, p. 8 ; notre traduction).

complet »²⁹⁷⁵. L'individu achevé n'existe pas en tant que tel, puisqu'il procède de l'opération d'individuation qui est première : il n'y a individu qu'à la condition qu'il y ait déjà au préalable individuation qui en est donc sa condition onto-génétique. De ce renversement, il suit que l'individu est « saisi comme une réalité relative, une certaine phase de l'être qui suppose avant elle une réalité préindividuelle, et qui, même après l'individuation, n'existe pas toute seule, car l'individuation n'épuise pas d'un seul coup les potentiels de la réalité préindividuelle, et d'autre part, ce que l'individuation fait apparaître n'est pas seulement l'individu, mais le couple individu-milieu »²⁹⁷⁶. Ainsi, l'individu est « relatif en deux sens : parce qu'il n'est pas tout l'être, et parce qu'il résulte d'un état de l'être en lequel il n'existait ni comme individu ni comme principe d'individuation »²⁹⁷⁷. Par conséquent, selon Stiegler, commentant cette théorie de l'individuation, écrit qu'il « est toujours déjà à la fois ce qui tend à s'unifier, à devenir-un, c'est-à-dire in-divisible, c'est ce que signifie littéralement le mot *in-dividu*, et ce qui, cependant, ne cessant de devenir ce qu'il est, n'est jamais achevé mais reste toujours à venir »²⁹⁷⁸. L'individuation, en tant que processus, est donc par définition nécessairement inachevée, en sorte que l'in-dividu n'en finit pas de s'in-dividuer jusqu'à ce qu'il ait épuisé la tension métastable constitutive de sa prise de forme. Commentant également le processus interminable d'individuation de Simondon, Michaela Ott soutient qu'il est préférable de parler de « dividualité »²⁹⁷⁹. Si l'individuation n'aboutit jamais à constituer *un* individu indivisible, alors le processus de dividualité est plus adéquat pour en rendre compte. Par conséquent, à l'opération d'individuer, il convient de substituer celle de dividualiser.

Dans le même temps, le préfixe *in-* de l'individuation indique un autre processus qu'il nie, à savoir celui de *dividualité* : l'*in*-dividualité est, en autre un sens, l'opération de négation de la dividualité, comme l'*in*-visibilisation est celle de la visibilité. Le processus d'individuation désigne ainsi ce qui est contraire, et partant qui s'oppose au processus de dividualité. En outre, parce que le même préfixe *in-* signifie également le fait d'être « dans », alors, il est légitime d'en déduire que le processus

²⁹⁷⁵ G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 25.

²⁹⁷⁶ *Ibid.*, p. 24-25.

²⁹⁷⁷ *Ibid.*, p. 25.

²⁹⁷⁸ B. STIEGLER, *Mécréance et discrédit*, op. cit., p. 64-65.

²⁹⁷⁹ « Gilbert Simondon a utilisé le terme "individuation" pour décrire une structure élastique, parfois tendue et interminable, composée des diverses individualités (partielles) de personnes individuelles - une structure qui serait mieux décrite, à mon avis, comme une "dividualité" » (M. OTT, *Dividualité. Theories of Participation*, A. Kirkland (trad.), London, Palgrave Macmillan, 2018, p. 32 ; notre traduction).

de dividualisation est *dans* celui d'individuation : la dividualisation est constitutive de l'individuation. Et c'est parce qu'elle est constitutive de celle-ci qu'elle peut être dans le même temps l'objet de la négation qu'opère l'opération de l'individuation : l'individuation ne peut nier la dividualisation qu'à la condition que celle-ci lui soit constitutive. Or, si l'individuation consiste à nier l'opération de dividualisation, cela signifie tout d'abord que la dividualisation est première et résiduelle. Comme le souligne Mauro Carbone, « puisqu'à chaque fois l'"individuation" devient l'autre versant d'une des relations multiples qui nous entretiennent, elle peut que perdre tout renvoi implicite à un résidu indivisible et partant doit être plutôt conçue comme une *dividualisation* »²⁹⁸⁰. L'individuation est donc travaillée par la tension de la dividualisation, et c'est pour cette même raison, qu'elle s'effectue. Mais cela signifie en outre que l'individuation encourt toujours le risque de la *désindividuation*. Si la dividualisation est première, alors elle peut toujours nier à son tour l'individuation elle-même : telle est l'opération de désindividuation²⁹⁸¹. La désindividuation est l'opération par laquelle l'individuation est remise en

²⁹⁸⁰ M. CARBONE, *Philosophie-écrans, op. cit.*, p. 167.

²⁹⁸¹ A notre connaissance, Simondon est le premier à employer ce terme, notamment concernant l'individuation des êtres vivants : « La naissance de l'interindividuel est progressive et ne suppose pas la mise en jeu de l'émotion, capacité de l'être individué de se désindividualiser provisoirement pour participer à une individuation plus vaste » (G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information, op. cit.*, p. 167). Par la suite, dans la préface à l'édition anglaise de *l'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari, Foucault encouragera à « dés-individualiser » (*de-individualize*) : « N'exigez pas de la politique qu'elle rétablisse les "droits" de l'individu (*individual*), tels que la philosophie les a définis. L'individu (*individual*) est le produit du pouvoir. Il s'agit de "dés-individualiser" (*de-individualize*) par la multiplication et le déplacement, les combinaisons diverses. Le groupe ne doit pas être le lien organique unissant des individus hiérarchisés (*hierarchized individuals*), mais un générateur constant de dés-individualisation (*a constant generator of de-individualization*) » (M. FOUCAULT, « Préface », dans G. Deleuze et F. Guattari, *Anti-oedipus. Capitalism and schizophrenia*, R. Hurley, M. Seem et H. Lane (éd.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p. xiv ; notre traduction). Plus récemment, Bernard Stiegler proposera une interprétation restreinte et élargie de ce terme. L'interprétation restreinte désigne la *désindividuation* sur les plans psychiques et collectifs (« Là joue la *décomposition* des forces – là, c'est-à-dire à travers la grammatisation comme contrôle computationnel des comportements, hypersynchronisation des individualités psychiques et désindividuation psycho-sociale, en sorte que les individualités en général, les *je* et les *nous* quels qu'ils soient, se désindividualisent en devenant le *on* du troupeau qui consomme » B. STIEGLER, *Mécréance et discrédit, op. cit.*, p. 90 ; également p. 59), là où il conviendrait plutôt de parler, si l'on se réfère à Simondon, de *désindividualisation* (« En fait, il semble bien que l'individuation psychique soit plutôt une individualisation qu'une individuation, si l'on accepte de désigner par individuation un processus de type plus restreint que l'individualisation et qui a besoin du support de l'être vivant déjà individué pour se développer » G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information, op. cit.*, p. 267). Les causes de désindividualisation prennent chez Stiegler les noms, par exemple et de manière non exhaustive, de « télécratie » (B. STIEGLER, *La télécratie contre la démocratie. Lettre ouverte aux représentants politiques*, Paris, Flammarion, 2008), de « bêtise » ou encore de « prolétarianisation » (B. STIEGLER, *Etats de choc. Bêtise et savoir au XXI^e siècle*, Paris, Mille et une nuits, 2012). L'interprétation élargie renvoie quant à elle à l'entropie ou à la « puissance entropique » (B. STIEGLER, « Chute et élévation. L'apolitique de Simondon », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 131, n° 3, 2006, p. 325-341 ; B. STIEGLER, *La Société automatique, op. cit.*).

cause, en sorte que la prise de forme échoue. Si l'individuation désigne le processus par lequel l'individu se forme, la désindividuation désigne à l'inverse le processus par lequel l'individu se déforme, au sens où il cesse de s'individuer.

Par conséquent, là où la forme renvoie au processus d'individuation, la face renvoie quant à elle au processus de dividualité, voire de désindividuation. Si façonner consiste à conférer des faces, et si les faces précèdent la forme, alors d'une part, façonner procède d'une opération de dividualité, au sens où elle produit des dividus et non des individus, et d'autre part, façonner peut désindividualiser l'individu en le faisant retourner au dividu. Alors que la forme, en tant que formation, se pense relativement à l'*individu*, la face se pense quant à elle, relativement, au *dividu*.

Ce dernier provient du latin *dividuus* qui a trois significations. La première signifie « séparé, isolé », issue du verbe *dividere* « diviser, partager » qui concerne autant les choses matérielles (les biens) que celles plus immatérielles (les responsabilités). La seconde signifie « ce qui est divisible, réductible en parties ». Enfin, la troisième, en tant qu'adjectif substantivé qui accompagne un autre mot, signifie que ce dernier est « divisé, séparé, partagé », comme dans *dividuom talentum facere* « partager en deux un talent ». Or, selon l'analyse étymologique, *individuum* est composé du préfixe privatif *in-*, qui indique la négation du *dividuum* : alors que ce dernier est premier et positif, *individuum* est second et n'est que la négation de ce premier. Mais par un étrange renversement sémantique et philosophique, notamment opéré par Cicéron, *individuum* est devenu premier et positif, renversant le *dividuum* en terme second et privatif. En effet, selon Gerald Raunig, le terme *individuum* est la traduction latine élaborée par Cicéron relativement à certains textes grecs²⁹⁸². Ainsi, l'*atomos*, conceptualisé théoriquement et originellement par Démocrite, est traduit par *individuum*, c'est-à-dire comme élément non-divisible²⁹⁸³. De même, l'âme du monde du *Timée* de Platon est également traduite par *individuum*²⁹⁸⁴. Si l'on suit l'interprétation de Raunig, il revient principalement à Cicéron d'avoir opéré ce renversement ontologique, indiquant en cela « la relation de la domination de l'un (*one*) sur le multiple (*many*) »²⁹⁸⁵. Mais à l'inverse, si l'on retourne au sens étymologique premier, c'est le *dividuum* qui est positif et premier, alors qu'*individuum* n'en est que la négation et qui n'a lieu que dans un second

²⁹⁸² G. RAUNIG, *Dividuum. Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, A. Derieg (trad.), South Pasadena, CA, Semiotext(e), 2016, p. 39.

²⁹⁸³ *Ibid.*, p. 39-42.

²⁹⁸⁴ *Ibid.*, p. 45-49.

²⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 48.

temps. La reconnaissance de la positivité du *dividuum* n'apparaîtra qu'au cours de l'époque médiévale dans le contexte d'une réflexion théologique chrétienne sur le problème de la trinité et de l'unité de Dieu : comment concilier l'unité du dieu chrétien et sa trinité en tant que Père, Fils et Saint Esprit ?²⁹⁸⁶. Selon Raunig, il revient à Gilbert de La Porrée ou dit aussi de Poitiers (1076-1154) d'avoir repensé à nouveau frais le *dividuum* contre l'acception traditionnelle de l'*individuum*²⁹⁸⁷. Selon cette dernière, l'individu est, à la manière d'Aristote, constitué d'une forme universelle qui le fait appartenir à une même espèce et d'un ensemble accidents qui le rende singulier. Ainsi, selon l'exemple de Luisa Valente, « Caton et Cicéron sont un homme et le même homme (*idem*) du moment qu'ils partagent la même humanité », mais « ils sont différents l'un de l'autre seulement par la diversité de leurs accidents »²⁹⁸⁸. Or, pour Gilbert de Poitiers, la singularité, comprise comme le fait d'être numériquement un, n'est pas due aux accidents, mais à toutes les formes, accidentelles et substantielles²⁹⁸⁹, en sorte qu'elle est « une propriété intrinsèque de toute chose »²⁹⁹⁰. Il suit de là une distinction entre singularité et individualité : si tout individu est singulier, tout ce qui est singulier n'est pas nécessairement un individu. En effet, si par définition un individu subsistant est composé de toutes les formes qui le rendent singulier, ces mêmes formes peuvent être pensées en dehors de son individualité dès lors qu'elles ne s'assemblent pas de manière complète. Ainsi, les formes non-

²⁹⁸⁶ *Ibid.*, p. 50.

²⁹⁸⁷ Nous renvoyons le lecteur à l'analyse contextuelle et philosophique qu'en propose Gerald Raunig dans G. RAUNIG, « After Community : Condividuality », A. Derieg (trad.), dans G. Siegmund et S. Hölscher (éd.), *Dance, Politics & Co-Immunity*, Zürich-Berlin, Diaphanes, 2013, p. 271-279 ; G. RAUNIG, *Dividuum*, *op. cit.*, p. 50-68. Pour une mise en perspective plus étendue, nous renvoyons le lecteur vers les remarques que propose Etienne Gilson sur l'école de Chartres dans E. GILSON, *La philosophie au Moyen-Age. I - De Scot Erigène à S. Bonaventure*, Paris, Payot, 1922, p. 57-69. Pour une présentation synthétique et éclairante de la théorie de Gilbert de Poitiers, nous nous tournerons vers L. VALENTE, « Théologie, ontologie et sémantique au XIIe siècle : Gilbert de Poitiers et l'École Porrétaine », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux*, n° 124, 1^{er} septembre 2017, p. 283-290.

²⁹⁸⁸ L. VALENTE, « Théologie, ontologie et sémantique au XIIe siècle », *op. cit.*, p. 286.

²⁹⁸⁹ Nous précisons rapidement, à partir de l'article de Luisa Valente (L. VALENTE, « Théologie, ontologie et sémantique au XIIe siècle », *op. cit.*), quelques distinctions terminologiques de l'ontologie de Gilbert de Poitiers. La subsistance (*subsistentia*) désigne la forme substantielle inhérente à tout subsistant (*subsistens*). La subsistance (*subsistentia*) est composée de plusieurs formes (*forma*), en sorte que, par exemple, la subsistance humanité est composée de la forme animalité, de la forme rationalité, etc. Mais à ces formes universelles ou substantielles s'ajoutent les formes accidentelles qui confèrent au subsistant (*subsistens*) ses qualités accidentelles. C'est cet ajout qui fait de Socrate un être concret, où s'agrègent à la fois les formes substantielles et accidentelles. La forme complète (*tota forma*) désigne, dans le cas de Socrate, l'être (la "socratité") du subsistant en question ainsi que sa détermination singulière (le seul et unique Socrate).

²⁹⁹⁰ *Ibid.*, p. 286.

complètes non seulement ne sont pas des individus, mais bien des singularités, mais en outre, puisqu'elles ne sont pas des individus, alors elles sont des *dividus*²⁹⁹¹. Comme l'écrit Raunig, « avec ce terme, Gilbert de Poitiers décrit une singularité non-individuelle (*non-individuality singularity*), qui ne se distingue pas par les propriétés d'individualité (*individuality*), de totalité (*wholeness*) et de dissemblance (*dissimilarity*) »²⁹⁹². Le *dividu* en tant *dividuum* se caractérise tout d'abord par le fait de n'être ni un individu, ni une forme universelle, puisqu'il émerge « dans la dispersion (*dispersion*), la distribution transversale (*transversal distribution*) en dessinant la ligne abstraite qui traverse et concatène les choses uniques et concrètes »²⁹⁹³. Le *dividu* est ce qui assure la constitution des individus sans être lui-même un individu. En outre, le *dividu* s'écarte de tout modèle ayant pour objet l'unité au profit de la multiplicité qui participe à la concrétisation des individus : il « ne part ni d'une unité, ni ne se dissout dans une unité »²⁹⁹⁴. Enfin, parce que l'individu est composé nécessairement de *dividus*, alors ceux-ci ont nécessairement une existence relationnelle, et non substantielle ou close sur elle-même. C'est la raison pour laquelle, « alors que le concept d'individualité (*individuality*) tend à construire une fermeture (*closure*), la singularité *dividuelle* met l'accent sur la similitude (*similarity*) de diverses choses singulières, et donc sur la potentialité de connecter (*potentiality of connecting*), d'ajouter (*appending*), de concaténer (*concatenating*) »²⁹⁹⁵. Sous ces conditions, les *dividus* co-forment²⁹⁹⁶, non pas au sens d'être conformes (*conformity*) à une forme préalable, mais au sens où, d'une part, ils émergent comme assemblage d'autres formes (*co-formity*), et où d'autre part, ils permettent l'élaboration d'une multiplicité de formes (*form-multiplicity*)²⁹⁹⁷. Par conséquent, soutenir que la face relève du *dividu* et non de l'individu, et plus encore de la *dividuation* plutôt que de l'individuation, c'est insister sur la multiplicité contre l'unité, la relation contre la substance, le

²⁹⁹¹ Comme l'écrit Luisa Valente : « la forme non-complète, soit simple comme la rationalité soit composée comme l'humanité, est "dividuelle" (*dividua*, partagée) car elle est semblable à au moins une autre forme ». Ainsi, poursuit-elle : « l'humanité de Socrate et celle de Platon par exemple, sont semblables l'une à l'autre » (*Id.*).

²⁹⁹² G. RAUNIG, *Dividuum*, *op. cit.*, p. 64 ; notre traduction.

²⁹⁹³ *Ibid.*, p. 65 ; notre traduction.

²⁹⁹⁴ *Ibid.*, p. 66 ; notre traduction.

²⁹⁹⁵ *Ibid.*, p. 67 ; notre traduction.

²⁹⁹⁶ Gerald Raunig s'efforce de traduire le latin *conformitas* par « *co-forming* » ou « *co-formity* » (*Ibid.*, p. 67-68).

²⁹⁹⁷ *Ibid.*, p. 68.

devenir contre l'être, la « quasi-ontologie » (*quasi-ontology*) contre l'ontologie selon la formule de Michaela Ott²⁹⁹⁸.

Dès lors que le dividu²⁹⁹⁹ participe à la formation de la dividualité subjective ou de la subjectivation dividualité grâce au milieu d'un collectif, il prendra le nom de *dividuel*. Le dividuel est une sous-catégorie du dividu dans la mesure où il ne concerne que certains dividus, à savoir ceux ayant une dimension psychique. Selon Arjun Appadurai, la notion de « dividuel » a deux généalogies conceptuelles distinctes³⁰⁰⁰. La première généalogie de nature anthropologique a pour objet de remettre en cause l'universalité de la catégorie d'individuel, notamment à partir des travaux de Marcel Mauss³⁰⁰¹ et de Meyer Fortes³⁰⁰². La personne dite individuelle, et *a fortiori* l'individualisme, n'est qu'une catégorie qui n'a rien de naturel car elle est proprement liée à la culture occidentale. À l'inverse, la personne dite dividualité, à l'instar des travaux de Marilyn Strathern³⁰⁰³, se conçoit d'une part sur un fond relationnel indistinct, et n'émerge d'autre part qu'à la condition de « sectionner ce réseau de relations de manière à créer deux partenaires agissant l'un pour l'autre »³⁰⁰⁴. En d'autres termes, là où l'individualité se pense d'abord de manière comme une entité indépendante, voire

²⁹⁹⁸ Selon Michaela Ott, la « quasi-ontologie » de la dividualité (*“quasi-ontology” of dividuality*) se réfère à une tentative d'explication philosophique qui comprend la catégorie du Devenir (*Becoming*) plutôt que celle de l'Être (*Being*) » (M. OTT, *Dividuality. Theories of Participation*, op. cit., p. 32 ; notre traduction).

²⁹⁹⁹ Il convient ici de signaler une difficulté linguistique. Si comme nous venons de le montrer le terme « dividu » peut avoir un sens dans la mesure où il est la traduction du terme latin « *dividuum* », il reste que ce dernier est traduit en anglais par le substantif « *dividual* ». Ce faisant, une ambiguïté se loge dès lors qu'il s'agit de nouveau de traduire de l'anglais vers le français : faut-il traduire « *dividual* » en anglais par « dividu » ou « dividuel » en français ? De même faut-il traduire « *individual* » en anglais par « individu » ou par « individuel » en français ? La difficulté tient au fait que, dans le langage courant français comme dans la pensée de certains philosophes, « dividuel » ou « individuel » désignent plus spécifiquement la dimension psychique, voire subjective du « dividu » ou de l'« individu », nuance absente de la langue anglaise. Aussi, et par la suite, nous nous limiterons à parler essentiellement de « dividu », réservant le terme de « dividuel » aux êtres dotés d'une vie psychique.

³⁰⁰⁰ A. APPADURAI, *Banking on Words. The Failure of Language in the Age of Derivative Finance*, 1er édition, Chicago ; London, University of Chicago Press, 2015, chap. VII « The Wealth of dividuals », p. 101-105.

³⁰⁰¹ M. MAUSS, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de “moi” (1938) », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 1968, p. 331-362.

³⁰⁰² M. FORTES, « On the Concept of the Person among the Tallensi », dans *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1973, p. 238-319.

³⁰⁰³ M. STRATHERN, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems With Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1988.

³⁰⁰⁴ A. ITEANU, « Les différentes figures de la personne dividualité », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 226, 20 juin 2018, p. 148.

substantielle, close sur elle-même, la dividualité se pense comme insérée dans un réseau de relations dont elle n'en est qu'un résultat suite à une opération. La seconde généalogie est de nature philosophique et est incarnée principalement par la figure de Gilles Deleuze, en deux temps et pour deux objets distincts. Dès 1983, celui-ci développe dans son analyse du cinéma dévolue à ce qu'il nomme *L'image-mouvement* une théorie du dividual, définit comme « ce qui n'est ni indivisible ni divisible, mais se divise (ou se réunit) en changeant de nature »³⁰⁰⁵. Selon lui, « l'image cinématographique est toujours dividual », car « l'écran, comme cadre des cadres, donne une commune mesure à ce qui n'en a pas, plan lointain de paysage et gros plan de visage, système astronomique et goutte d'eau, parties qui ne sont pas au même dénominateur de distance, de relief, de lumière »³⁰⁰⁶. Or, le ce qui est « sans commune mesure » n'est autre que le dividual qui est alors organisé par l'écran en un tout qui lui fait alors changer de nature³⁰⁰⁷. Par la suite, à partir de 1990, la notion de « dividual » sera reprise dans un tout autre contexte, à savoir l'analyse des sociétés dites de contrôle par contraste avec les sociétés dites de discipline, analysées par Michel Foucault³⁰⁰⁸. Les sociétés de contrôle se distinguent de celles-ci par plusieurs points. Tout d'abord, et à l'aide des distinctions élaborées par Simondon³⁰⁰⁹, Deleuze soutient que « les enfermements sont des moules, des moulages distincts », alors que « les contrôles sont une modulation, comme un moulage auto-déformant qui changerait continûment, d'un instant à l'autre, ou comme un tamis dont les mailles changeraient d'un point à un autre »³⁰¹⁰. Ensuite, alors que les sociétés de discipline sont pensées selon le couple individu/masse³⁰¹¹, les sociétés de contrôle sont quant à elles pensées selon le couple dividuals/banques : « les individus sont devenus des "dividuals", et les masses, des échantillons, des

³⁰⁰⁵ G. DELEUZE, *Cinéma 1 - L'image-mouvement*, op. cit., p. 292. Egalement, *Ibid.*, p. 26, 149.

³⁰⁰⁶ G. DELEUZE, *Cinéma 1 - L'image-mouvement*, op. cit., p. 27.

³⁰⁰⁷ « Le plan, c'est-à-dire la conscience, trace un mouvement qui fait que les choses entre lesquelles il s'établit ne cessent de se réunir en un tout, et le tout, de se diviser entre les choses (le Dividual) » (*Ibid.*, p. 34).

³⁰⁰⁸ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, op. cit.

³⁰⁰⁹ Nous rappelons brièvement la formule de Simondon déjà analysée plus haut : « Le moule et le modulateur sont des cas extrêmes, mais l'opération essentielle de prise de forme s'y accomplit de la même façon ; elle consiste en l'établissement d'un régime énergétique, durable ou non. Mouler est moduler de manière définitive ; moduler est mouler de manière continue et perpétuellement variable. (...) Moulage et modulation sont les deux limites dont le modelage est le cas moyen » (G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 47).

³⁰¹⁰ G. DELEUZE, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle (1990) », op. cit., p. 242.

³⁰¹¹ « Les sociétés disciplinaires ont deux pôles : la signature qui indique l'*individu*, et le nombre ou numéro de matricule qui indique sa position dans une *masse* » (*Ibid.*, p. 243).

données, des marchés ou des “banques” »³⁰¹². La raison s’avère être que, selon Deleuze, dans les sociétés de contrôle, « l’essentiel n’est plus une signature ni un nombre, mais un chiffre : le chiffre est un *mot de passe*, tandis que les sociétés disciplinaires sont réglées par des *mots d’ordre* ». Le chiffre rend possible le dividual en désindividualisant les individus, favorisant dans le même temps leur contrôle³⁰¹³. En ce sens, nous pouvons donc dire que le dividual désigne ce qui est « infra- » ou « supra-individual »³⁰¹⁴ au sens où il s’écarte, voire nie toute individualité.

Par conséquent, au terme de cette brève double généalogie, nous pouvons dire que la notion de *dividu* s’oppose à celle d’*individu*, comme celle de *face* à celle de *forme*. La face est à la forme, ce que le dividu est à l’individu, à savoir, ce qui précède voire nie le processus d’individuation. Si la forme est nécessairement composée de faces, elle ne saurait se réduire à celles-ci, en sorte qu’à l’inverse, elles ne sauraient suffire à elles seules à donner une forme. La forme est *plus* qu’un ensemble de faces, et la face est *moins* que la forme, en sorte que cette dernière désigne un pôle limite, un horizon jamais totalement achevé. Mais dans le même temps, la face n’est pas réductible au pré-individual de Simondon ou l’apeiron d’Anaximandre, c’est-à-dire au flux, voire au flux chaotique, compris comme ce qui est absolument dénué de faces. Alors que le flux désigne ce qui précède toute forme signifiante en tant que fond assignifiant ou bruit de fond à partir duquel toute forme peut émerger, la face est *plus* que ce fond dénué de toute face. Dans la mesure où, en tant que dividu, elle est une proto- ou quasi-forme, sans être à proprement parler une forme, la face est donc un flux façonné, qui n’est donc plus rigoureusement un flux. Par conséquent, la face n’est ni le flux impensable, laissé en l’état, puisqu’elle résulte d’une opération, celle de façonner, ni la forme selon l’opération de fabriquer, puisqu’elle ne peut prétendre au statut de forme. Plus encore, cette acception du terme « face » permet non seulement de souligner le caractère singulier de l’opération de façonner en tant qu’opération de faire d’une

³⁰¹² *Ibid.*, p. 244.

³⁰¹³ Sur le rapport entre la notion de « chiffre », tant sur le plan du numérique que celui de l’économie politique de type capitaliste, et celle de « dividual », nous renvoyons de manière non exhaustive notamment vers B. MASSUMI, « Vers une politique du dividualisme », A. Chrétien (trad.), *Multitudes*, vol. 68, n° 3, 6 novembre 2017, p. 77-87 ; A. APPADURAI, *Banking on Words*, *op. cit.* ; M. LAZZARATO, *La fabrique de l’homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Paris, Editions Amsterdam, 2011 ; A. ROUVROY et T. BERNIS, « Détecter et prévenir : de la digitalisation des corps et de la docilité des normes. », dans G. Lebeer et J. Moriau (éd.), *(Se) gouverner : entre souci de soi et action publique*, Bruxelles, Lang, 2010, p. 157-184.

³⁰¹⁴ Nous empruntons ces formules pour parler du « dividual » à A. ROUVROY et T. BERNIS, « Gouvernementalité algorithmique et perspectives d’émancipation. Le disparate comme condition d’individuation par la relation ? », *Réseaux*, vol. 177, n° 1, 2013, p. 163-196 ; A. ROUVROY, « Pour une défense de l’éprouvante inopérationnalité du droit face à l’opérationnalité sans épreuve du comportementalisme numérique », *Dissensus*, n°4, 2011, p. 127-149.

certaine façon, mais en outre de pointer tout autant son ambiguïté que son ambivalence. Si façonner consiste à conférer une face, cette opération permet de faire ce qui n'a pas encore été fait en attribuant une face à ce qui en est dénué, et de défaire ce qui a déjà été fait, au sens de former, comme le signale d'une part les termes de « malfaçon » ou de « contrefaçon » relativement à une forme modèle projetée, et d'autre part, l'expression de « faire des façons », c'est-à-dire de dissimuler la vérité des sentiments de l'individu sous des façons abusives où la forme se perd. En d'autres termes, l'opération de façonner est toujours travaillée par cette tension, qui n'est pas une contradiction, puisqu'elle est double sans être fondée sur un sens premier. Si l'opération de façonner a ceci de commun avec celle de fabriquer la dimension génétique ou processuelle de ce qui est fait, elles se distinguent cependant l'une de l'autre par la prévalence pour l'une des faces, et pour l'autre celle de la forme. L'interface façonne en faisant des faces, faces qui se situent elles-mêmes *entre* le flux et la forme, *entre* le désordre chaotique et l'ordre fabriqué, *entre* le bruit de fond asignifiant et la forme signifiante.

4. Les opérations de l'interface

L'opération de façonner se caractérise par trois sous-opérations qui reprennent à nouveau frais les opérations de la préposition *entre*. Plus précisément, l'opération de façonner est préposée par celles de l'*entre*. Si le sens de l'interface réside dans son opération de faire, et plus précisément dans celle de façonner, alors cette dernière est à son tour préposée par la préposition *entre*. En d'autres termes, si l'interface n'a pas le monopole de façonner, puisque cette dernière peut s'effectuer sans elle, elle a en propre de préposer cette même opération par la préposition *entre*. Appréhender le sens de l'interface requiert donc de mettre à jour la relation qui lie les opérations de l'*entre* à celle de façonner. Dans la mesure où la préposition *entre* se caractérise par les opérations de *transir*, *transduire* et *translater*, il convient alors de déterminer dans quelle mesure celles-ci préposent l'opération de façonner dans le cas de l'interface. L'*entre* prépose alors l'opération de façonner selon trois modalités qui correspondent à chacune des opérations de l'*entre*. Or, de même que les trois opérations de l'*entre* sont interdépendantes dans la mesure où elles s'impliquent mutuellement, il en va de même pour celles de l'interface qui façonne. Ainsi, d'une part, l'interface *contrôle* au sens où, relativement à l'opération de transir, elle transite et fait transiter, c'est-à-dire elle capture et fait passer en sélectionnant de manière intelligente. D'autre part, elle *module* au sens où, ce qu'elle fait ou non transiter, se trouve également transduit en étant désormais dotée d'un rôle (sans accent), relativement à l'étymologie première de contrôle, à savoir *contrerole*. Lors de cette opération de modulation, il s'agit moins d'une prise de forme que d'une prise de face, et plus précisément d'une prise de rôle. Enfin, elle *machine* dans la mesure où elle translate, c'est-à-dire traduit le non-sens du flux en une signification qui est celle du rôle (avec accent) selon le code qui lui est propre.

4.1. Contrôler et transir

L'opération de façonner de l'interface se caractérise tout d'abord par le fait de *contrôler*. Cependant, le terme de contrôle peut s'entendre en deux sens historiquement distincts. Si l'usage récent a retenu celui hérité du développement à la seconde moitié du XX^e siècle de la cybernétique, compris comme le fait de « maîtriser, commander, manipuler », poursuivant le sens d'« avoir en main », celui-ci a toutefois été précédé par la forme latine *contrarotulare* « vérifier des comptes au moyen d'un second registre », qui s'est progressivement étendu à celui général de « vérifier ». En d'autres termes, contrôler a deux significations distinctes qui sont apparues historiquement. Soutenir que l'interface contrôle requiert par conséquent de justifier que le contrôle dans ses deux acceptions caractérise

adéquatement les opérations de l'interface. Nous commencerons alors par étudier dans cette sous-partie la possibilité que l'interface contrôle dans son premier sens.

Le concept de contrôle a d'abord été explicitement thématiqué à partir de l'ouvrage de Norbert Wiener intitulé *Cybernetics : Control and Communication in the Animal and the Machine* en 1948³⁰¹⁵. Celui-ci s'insère dans le cadre théorique de cette nouvelle discipline baptisée « cybernétique » : « nous avons décidé de donner à la théorie entière du contrôle (*control*) et de la communication, aussi bien chez l'animal que dans la machine, le nom de *cybernétique* (*cybernetics*), formé à partir du grec κυβερνήτης ou *pilote* », et dans la mesure où « gouvernail provient d'une corruption latine de κυβερνήτης »³⁰¹⁶. Le concept de contrôle est conçu au sein de l'appareil théorique plus général de la communication et de l'information³⁰¹⁷. En outre, l'approche cybernétique du contrôle est historique du point de vue des techniques³⁰¹⁸ et contextualisée du point de vue des motifs qui ont justifié son développement. Comme l'explique Wiener, « la découverte du radar et son utilisation durant la Seconde Guerre mondiale, de pair avec les exigences de contrôle (*control*) du tir antiaérien, ont amené à ce domaine un grand nombre de mathématiciens et de physiciens aguerris »³⁰¹⁹. L'élaboration cybernétique de la notion de contrôle s'effectue sous « le paradigme de la conduite de tir »³⁰²⁰ selon la formule de Mathieu Triclot. Ce dernier précise : « début novembre 1940, Wiener suggère aux ingénieurs du MIT avec lesquels il travaille l'idée que des réseaux répondant à certains types de fréquence pourraient être utilisés pour

³⁰¹⁵ Il est à noter que le titre de sa traduction française diverge littéralement à plus d'un titre puisqu'il est désormais question de N. WIENER, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine* (1948), *op. cit.* Selon cette traduction, le terme anglais « *control* » est notamment traduit soit par « régulation », soit par « commande » selon le contexte, choix de traduction qui s'expliquera en partie par les raisons évoquées ultérieurement.

³⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 70 ; traduction modifiée. Pour une présentation étymologique et lexicale du rapport entre les termes « cybernétique », « gouvernail » et « gouvernement », on se reportera vers G. T. GUILBAUD, *What Is Cybernetics ?*, V. MacKay (trad.), New York, Criterion Books, 1959, p. 1-7.

³⁰¹⁷ « Sur le plan de l'ingénierie des communications, il nous était déjà clairement apparu avec Bigelow que les problèmes de l'ingénierie du contrôle (*control*) et de la communication étaient inséparables, et qu'ils étaient centrés autour non de la technique du génie électrique, mais de la notion plus fondamentale de message, que celui-ci soit transmis par des moyens électriques, mécaniques ou nerveux » (N. WIENER, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine* (1948), *op. cit.*, p. 66 ; traduction modifiée).

³⁰¹⁸ « Si le dix-septième et le dix-huitième siècle sont l'âge des horloges, et la fin du dix-huitième et le dix-neuvième siècle l'âge de la machine à vapeur, le temps présent est celui de la communication et du contrôle (*control*) » (*Ibid.*, p. 110 ; traduction modifiée).

³⁰¹⁹ *Ibid.*, p. 110-111 ; traduction modifiée.

³⁰²⁰ M. TRICLOT, *Le moment cybernétique*, *op. cit.*, p. 78-84.

évaluer la trajectoire future d'un avion et améliorer le comportement des canons de défense anti-aérienne »³⁰²¹. Selon Triclot, « ce projet constitue la véritable matrice de la cybernétique, intégrant sous la forme d'une théorie statistique, les problèmes du traitement du signal et des servomécanismes »³⁰²². La difficulté du tir anti-aérien tient au fait qu'il s'agit de tirer en avant de la trajectoire de l'avion, et donc d'extrapoler, à partir des données connues et filtrées quant à sa trajectoire passée et actuelle, sa trajectoire future, à la manière d'un tir aux canards³⁰²³.

Outre la numérisation nécessaire à la captation des données, la méthode pour résoudre cette difficulté tient à incorporer dans le calcul de batterie anti-aérienne la rétroaction (*feedback*). Le contrôle dans son acception cybernétique du terme implique ainsi la notion de rétroaction, puisque « lorsqu'on souhaite qu'un mouvement suive une certaine évolution, la différence entre cette évolution et le mouvement effectivement accompli est utilisée comme une nouvelle donnée permettant de rapprocher le mouvement à réguler du mouvement prescrit »³⁰²⁴. Autrement dit, l'efficacité du contrôle est conditionnée par cette « boucle de rétroaction »³⁰²⁵ (*chain of feedback*). Selon Wiener, « pour une action efficace sur le monde extérieur, il est non seulement essentiel de posséder de bons effecteurs, mais aussi que leur performance soit correctement rapportée au système nerveux central, et les mesures de ces retours correctement combinées avec les autres informations provenant des autres

³⁰²¹ *Ibid.*, p. 78. Wiener le raconte en ces termes : « Au début du conflit, le prestige de la Grande-Bretagne dirigea l'attention de nombreux scientifiques vers l'amélioration de la défense anti-aérienne. Même avant la guerre, il était clair que la vitesse des avions avait rendu obsolètes toutes les méthodes classiques de conduite de tir, et qu'il était indispensable d'incorporer dans le dispositif de contrôle (*control*) tous les calculs (*computations*) nécessaires. Leur difficulté venait du fait qu'un avion, à la différence de toutes les cibles rencontrées précédemment, possède une vitesse non négligeable par rapport à celle du projectile utilisé pour l'abattre. Il est donc particulièrement important de tirer le projectile, non sur la cible elle-même, mais de manière que projectile et cible se rencontrent en un point déterminé de l'espace dans un avenir très proche. Il fallait donc trouver une méthode permettant de prédire (*method of predicting*) la position future de l'avion. L'approche la plus simple consiste à extrapoler (*extrapolate*) la trajectoire présente de l'avion le long d'une ligne droite » (N. WIENER, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine (1948)*, *op. cit.*, p. 61 ; traduction modifiée).

³⁰²² M. TRICLOT, *Le moment cybernétique*, *op. cit.*, p. 78.

³⁰²³ Nous reprenons cette analogie à Wiener lui-même : « Les problèmes de prédiction et de filtrage ont été importants pendant la dernière guerre et le restent dans les nouvelles technologies qui l'ont suivie. Les problèmes de prédiction sont apparus dans le contrôle des tirs anti-aériens, car un tireur anti-aérien doit tirer en avant de son avion comme le fait un tireur de canards (*duck shooter*) » (N. WIENER, *I Am a Mathematician. The Later Life of a Prodigy (1956)*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1964, p. 143 ; notre traduction).

³⁰²⁴ N. WIENER, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine (1948)*, *op. cit.*, p. 63.

³⁰²⁵ *Ibid.*, p. 191.

organes sensoriels, afin d'aboutir à un résultat adéquatement proportionné pour les effecteurs »³⁰²⁶. La rétroaction permet non seulement de gagner en efficacité, mais également en stabilité grâce à la régulation qu'elle assure, à la manière d'un mouvement musculaire, d'une signalisation ferroviaire, d'un thermostat, d'un régulateur de vitesse, ou de la timonerie de navires³⁰²⁷. Par conséquent, le contrôle au sens cybernétique du terme requiert nécessairement la notion de rétroaction. Grâce à celle-ci, le contrôle gagne non seulement en efficacité, mais en outre, il permet de s'auto-réguler, et partant d'assurer une meilleure automatisation du dispositif concerné. Parce que la rétroaction est inhérente au contrôle cybernétique, alors le contrôle se conçoit davantage comme une opération de régulation qui s'efforce de minimiser le bruit entropique.

Cependant, cela ne signifie pas pour autant que la notion de rétroaction soit synonyme de celle de contrôle, mais seulement que cette dernière, entendue en son sens cybernétique, la requiert : la rétroaction n'est qu'un moyen pour contrôler l'entropie³⁰²⁸. Citant le *Oxford English Dictionary* de 1972, l'historien Stuart Bennett rappelle que le mot « *feedback* » (ou *feed-back*) semble avoir été utilisé pour la première fois en 1920, rivalisant avec les mots « *reset* » (réinitialiser), utilisé en Angleterre, et « *closed-cycle* » (cycle fermé), utilisé aux Etats-Unis, en sorte qu'il aura fallu attendre les années 1920 pour qu'il puisse s'imposer grâce aux ingénieurs en communication du Bell Telephone Laboratory³⁰²⁹. Or, en tant que concept, selon Bennett, le feedback ne provient pas de l'ingénierie, puisqu'il est déjà présent implicitement dans d'autres domaines. Ainsi, nous le trouvons déjà dans l'économie politique avec les travaux de David Hume et d'Adam Smith, dans l'écologie avec la théorie de la sélection naturelle de Darwin, ou encore dans la biologie où les réflexions de Claude Bernard sur les rapports entre milieu intérieur et milieu extérieur ont préparé la notion d'homéostasie de Walter Bradford Cannon. La notion de contrôle dans son acception cybernétique requiert nécessairement celle de rétroaction, sans laquelle l'idée d'auto-régulation, c'est-à-dire de lutte contre l'entropie, serait dénuée de sens.

³⁰²⁶ *Ibid.*, p. 190.

³⁰²⁷ *Ibid.*, p. 190-192.

³⁰²⁸ « Ma these est que le fonctionnement physique de l'individu vivant et les opérations des machines à communiquer les plus récentes sont exactement parallèles dans leurs efforts analogues pour contrôler l'entropie par l'intermédiaire de l'entropie » (N. WIENER, *Cybernétique et société*, op. cit., p. 58-59 ; nous soulignons).

³⁰²⁹ S. BENNETT, *A History of Control Engineering 1800-1930 (1979)*, London, The Institution of Engineering and Technology, 2008, p. 1.

Or, comme le rappelle l'historien des *media* Seb Franklin, « le principe de l'auto-régulation technologique (*technological self-regulation*) doit être situé dans une histoire plus large »³⁰³⁰. Ainsi, Stuart Bennett reconnaît que le contrôle auto-régulé existe avant l'ère de la cybernétique et propose d'en retracer l'histoire de 1800 à 1930³⁰³¹. Il poursuit en cela explicitement³⁰³² l'entreprise d'Otto Mayr³⁰³³ qui propose de remonter du moteur à vapeur avec régulateur à boules (*flyball governor*) de James Watt de 1788 jusqu'à l'horloge hydraulique (*waterclok*) de Ctésibios qui date du III^e siècle avant Jésus-Christ. Wiener reconnaît quant à lui explicitement, comme nous avons déjà eu l'occasion de le signaler, sa dette³⁰³⁴ à l'égard de James Clerk Maxwell à la fois quant à son article *On Governors*³⁰³⁵ où il traite d'« une partie d'une machine au moyen de laquelle la vitesse de la machine est maintenue presque uniforme, malgré les variations de la puissance motrice ou de la résistance »³⁰³⁶ que le *governor* soit un régulateur (*regulator*) ou un modérateur (*moderator*), ainsi que sa *Theory of heat*³⁰³⁷ où il expose son hypothèse du démon qui, rappelons-le, « ouvre et ferme ce trou » (*opens and closes this hole*)³⁰³⁸ séparant les deux compartiments A et B, et qui fait ainsi passer ou non certaines particules en fonction de leur vitesse et donc de leur température : les particules rapides vont du compartiment A au B, et celles lentes vont du B au A. L'opération de contrôle effectuée par le démon

³⁰³⁰ S. FRANKLIN, *Control - Digitality as Cultural Logic*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The MIT Press, 2015, p. XVI.

³⁰³¹ S. BENNETT, *A History of Control Engineering 1800-1930 (1979)*, *op. cit.*

³⁰³² *Ibid.*, p. IX.

³⁰³³ O. MAYR, *The Origins of Feedback Control (1969)*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The MIT Press, 1970. Selon lui, un système de contrôle par rétroaction se caractérise par trois critères : « 1. Le but d'un système de contrôle par rétroaction (*feedback control system*) est d'exécuter des commandes ; le système maintient la variable contrôlée égale au signal de commande malgré les perturbations externes (*external disturbances*) ; 2. Le système fonctionne en boucle fermée (*closed loop*) avec une rétroaction négative (*negative feedback*) ; 3. Le système comprend un élément de détection (*a sensing element*) et un comparateur (*comparator*), dont l'un au moins peut être distingué comme un élément physique séparé » (*Ibid.*, p. 8 ; notre traduction).

³⁰³⁴ « En choisissant ce terme [cybernétique], nous voulons reconnaître que le premier article significatif sur les mécanismes de rétroaction est un article sur les gouvernails publié par Clerk Maxwell en 1868 » (N. WIENER, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine (1948)*, *op. cit.*, p. 70). Il poursuit en précisant : « nous souhaitons aussi rappeler que les appareils de pilotage de navire sont l'une des formes les plus anciennes et les plus perfectionnées de mécanismes de rétroaction » (*Ibid.*, p. 70-71).

³⁰³⁵ J. C. MAXWELL, « On Governors », *op. cit.*

³⁰³⁶ *Ibid.*, p. 270.

³⁰³⁷ J. C. MAXWELL, *Theory of heat*, *op. cit.*

³⁰³⁸ *Ibid.*, p. 338.

permet alors d'une part, d'accroître la concentration de particules rapides ou lentes dans un compartiment donné, et d'autre part, de décroître leur concentration dans l'autre compartiment, faisant à terme baisser l'entropie, et partant remettre en cause la seconde loi de la thermodynamique. Le démon de Maxwell contrôle, au sens de régule, le passage ou non des particules en fonction de leur vitesse.

Reste que le contrôle avec rétroaction entendu au sens de « gouverneur », « régulateur » ou « modérateur » n'est qu'un type de contrôle. Le contrôle dans son acception cybernétique ne renvoie qu'à un contrôle spécifique. Plus généralement, la notion de contrôle n'implique pas, par définition, celle de rétroaction, même si celle-ci favorise son effectivité. A l'instar, du démon de Maxwell qui contrôle l'accès de certaines particules à un certain compartiment en ouvrant ou fermant le passage, l'opération de contrôler implique en premier lieu de faire passer ou non par un « petit trou » (*small hole*)³⁰³⁹ dans un mur. La première condition du contrôle est l'existence d'un trou dans un mur. Selon Flusser, les murs, à la différence du toit, sont « des dispositifs de défense contre l'extérieur, non contre ce qui est au-dessus »³⁰⁴⁰. Il précise que « le latin *murus* vient du verbe *munire* : faire un travail de maçonnerie destiné à la protection. Les murs sont des “munitions” »³⁰⁴¹. Or, comme il le rappelle, « ils

³⁰³⁹ *Id.* A cet égard, selon Vilém Flusser, « pour la pensée magique, les extrêmes opposés d'un complexe conceptuel coïncident », en sorte que, et à titre d'exemple, « l'hypothétique langue des Indo-Européens est (...) censée avoir comporté un radical “h...l” dont la signification embrassait les deux extrêmes du complexe sacré. De ce radical sont censés être sortis le “salut” (“*Heil*”) comme l’“enfer” (“*Hölle*”), la “clarté” (“*Helle*”) comme la “caverne” (“*Höhle*”), l'anglais “*whole*” au sens du tout comme l'anglais “*hole*” au sens du trou » (V. FLUSSER, *Choses et non-choses*, *op. cit.*, p. 31). Il n'y a qu'un pas pour soutenir que le tout est le trou, et inversement ; ou de manière magique et plus nuancée : « tout » et « trou » sont ambivalents, et n'excluent pas absolument. Cependant, si l'on suit le *Dictionnaire historique de la langue française*, la référence à cette « hypothétique langue des Indo-Européens » fait défaut. Dans le cas de « tout », nous pouvons lire qu'il « est issu par évolution phonétique (XII^e s.), d'abord *tuit* au cas sujet et *toz* au cas régime (fin IX^e s.), du latin *tottus* à gémisée (*tt*) expressive, altération du latin *totus*. (...) Le mot n'a pas d'étymologie claire » (*Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, entrée « Tout », p. 3896). De même dans le cas de « trou » : « antérieurement *trau* (1175), est issu du latin populaire °*traucum*, attesté en latin médiéval sous la forme *traugum* (VIII^e s. *Loi des Ripuaires*). Il s'agit peut-être d'un emprunt au gaulois mais il n'est pas représenté dans les autres langues celtiques ; le mot pourrait venir d'un des peuples qui occupaient la Gaule avant les Celtes » (*Id.*, entrée « Trou », p. 3965).

³⁰⁴⁰ V. FLUSSER, *La Civilisation des médias*, C. Maillard (trad.), Belval, Circé, 2006, p. 144. Nous retrouvons les mêmes propos un peu moins développés dans V. FLUSSER, *Petite philosophie du design*, C. Maillard (trad.), Belfort, Circé, 2002, chap. « La maison : trouée comme le gruyère », p. 67-70.

³⁰⁴¹ V. FLUSSER, *La Civilisation des médias*, *op. cit.*, p. 144 ; également V. FLUSSER, *Petite philosophie du design*, *op. cit.*, p. 67. Le *Dictionnaire historique de la langue française* précise cette remarque étymologique en signalant que mur provient « du latin *murus* désignant l'enceinte d'une ville, à la fois distinct de *moene* (pluriel *moenia*) “rempart”, de sens plus large (->munir) et de *paries* “mur d'une habitation” (->paroi). Il signifie aussi “mur de défense” d'où, au figuré, “défense, protection”. (...) En tout cas, les rites de la fondation d'une ville sont étrusques

présentent deux faces : l'extérieure est tournée contre les dangereux étrangers qui errent au dehors, les immigrants potentiels ; la face intérieure est tournée vers les prisonniers de la maison et leur garantit la sécurité »³⁰⁴². Les murs sont destinés à empêcher l'intrusion (*intrudere*) de l'extérieur dans l'intérieur, et inversement, l'extrusion (*extrudere*) de l'intérieur vers l'extérieur. Mais pour éviter de vivre « entre quatre murs, à l'étroit et dans l'angoisse »³⁰⁴³, l'homme est obligé de « faire des trous dans les murs :

et *murus* a remplacé le mot indoeuropéen tiré de la racine °dheigh- "façonner de la terre", qui est représenté dans le grec *teikhos* et l'osque *feihuss* "mur" » (*Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « Mur », p. 2295). Ce même dictionnaire précise que « le nom correspondant à *munir*, munition est emprunté (XIV^e s.) au dérivé latin *munitio, -onis* « travail de terrassement, de fortification », et, au figuré, "action de consolider", puis, en latin médiéval, "provision de bouche" » (*Id.*, entrée « Munir », p. 2295).

³⁰⁴² V. FLUSSER, *La Civilisation des médias, op. cit.*, p. 144. Il ajoute immédiatement : « Dans le cas des murs sans toit (par exemple à Berlin, ou en Chine), cette fonction devient évidente : la face externe est politique, la face interne est secrète, et le mur est destiné à protéger le secret contre l'effrayant extérieur. Qui déteste les cachotteries doit abattre les murs » (*Id.* ; également V. FLUSSER, *Petite philosophie du design, op. cit.*, p. 67).

³⁰⁴³ V. FLUSSER, *La Civilisation des médias, op. cit.*, p. 145. Ceci rejoint les propos de l'architecte Henri Gaudin qui dénonce les architectures « de l'absolue fermeture, de bulles étanches, de refuges clos atomisés sur des territoires abandonnés, des dedans devenus étrangers au dehors » (H. GAUDIN, *Seuils et d'ailleurs*, Paris, Demi-Cercle, 1992, p. 11). Il y a à cet égard une figure paradigmatique de ce type d'architecture : « la pyramide, et de manière plus générale, le tombeau, le monument – toutes les architectures qui, pourrait-on dire, ne laissent pas passer ce qui s'en est déjà allé » (B. GOETZ, *Théorie des maisons. L'habitation, la surprise*, Lagrasse, Verdier, 2011, p. 119 ; également H. GAUDIN, *Seuils et d'ailleurs, op. cit.*, p. 54). En ce sens, l'architecture n'est ni seulement « édification » (*Ibid.*, p. 124), ni « architectonique » qui ferait de l'habitation un « château fort » ou une « prison » (*Ibid.*, p. 173), A l'inverse, selon Gaudin, l'architecture doit se penser comme Habitation en laissant du vide qui permette à l'air de circuler : « il n'est pas d'architecture qui n'ayant pour nécessaire appui l'indubitable consistance de la roche, ne requiert – parce qu'hospitalière – d'être brisée sur son seuil, de se penser alors comme Habitation, là où la construction fait défaut, là où la pensée du fondement s'ouvre pour accueillir – donner lieu – faire place. (...) Le pensé ne se dit pas en terme d'architectonique. Il est l'architecture au point où sa consistance laisse un bord, où le bord du bord est vide. (...) Se porter où la pensée de la construction se fait habitation et non pas territoire. Il nous faut bien prendre l'air ! » (*Ibid.*, p. 55). Si Gaudin encourage les idée de « seuil » et de « vide » pour sortir de la compacité de l'architecture et rendre possible l'habitation, Salignon souligne également la positivité du seuil (« Le seuil n'est ni du dedans ni dehors, il est les deux à la fois, il tient l'ouvert et le fermé dans un entrecroisement subtil qui permet aux formes sensibles et aux pratiques humaines de s'articuler sans empiétement les unes sur les autres, sans se contrarier. C'est ainsi qu'est pensé la maison grecque (Oikos) ; elle est la marque du passage entre l'intérieur (Hestia) et l'extérieur (Hermès), ce passage étant dans son unité mouvante le sens de la cité » B. SALIGNON, *Qu'est-ce qu'habiter?*, Paris, La Villette, 2010, p. 102 ; de même *Ibid.*, p. 59), au nom de l'« articulation » (« L'articulation permet aux choses articulées de jouer ensemble sans se gêner, sans s'annihiler l'une l'autre. On pourrait dire que l'articulation travaille à ouvrir l'espace vide entre les choses, elle travaille à séparer les choses et, les tenant ensemble, elle les fait correspondre et rythmer dans un espace-temps qu'il est difficile de construire, parce que cela ne va plus de soi » *Ibid.*, p. 69) qui permettrait alors l'habitation (« Pouvoir penser la puissance de l'habiter, c'est penser d'abord qu'elle se structure à partir du sens de l'articulation et qu'en retour elle redonne du sens à l'espace articulé » *Ibid.*, p. 73). De même, la distinction entre *oikos* et *poros* que thématise Benoît Goetz au nom d'une « in-définition » de l'architecture dans B. GOETZ, *Théorie des maisons. L'habitation, la surprise, op. cit.*, chap. III "Oikos et Poros", p. 99-136.

des fenêtres et des portes »³⁰⁴⁴. Alors que les fenêtres³⁰⁴⁵ permettent de regarder de l'intérieur vers l'extérieur³⁰⁴⁶, et inversement, « les portes sont des trous percés dans les murs et qui permettent d'entrer et de sortir »³⁰⁴⁷. Bien que, selon Flusser, fenêtres et portes ne soient pas des « instruments fiables »³⁰⁴⁸ car il y a toujours la possibilité d'une intrusion de l'extérieur dans l'intérieur ou d'être enfermé dehors, sans abri, elles demeurent les conditions d'habitation. Plus encore, à la différence de la « bonne vieille maison avec toit, murs, fenêtres et porte », désormais « des câbles, matériels et immatériels, l'ont trouée comme du gruyère : sur le toit, l'antenne ; à travers les murs, le câble du téléphone ; au lieu des fenêtres, la télévision, et au lieu de la porte, le garage avec la voiture »³⁰⁴⁹. En d'autres termes, « la bonne vieille maison s'est changée en une ruine où souffle, à travers ses fissures, le vent de la communication »³⁰⁵⁰. La critique qu'émet Flusser concerne non pas tant l'existence de « trous », qui s'avère nécessaires au fait d'habiter, mais plutôt que ceux qui laissent passer, indistinctement, sans contrôle « le vent de la communication », rendant ainsi la maison inhabitable³⁰⁵¹. Par conséquent, le contrôle exige une sélection de ce qui peut ou non passer, à la manière du démon de Maxwell qui « ouvre et ferme le trou » selon l'observation qu'il a de la vitesse individuelle de chaque molécule.

Si contrôler ne consiste pas seulement à laisser passer ou non, cela signifie qu'il exige une sélection qui *filtre* ce qui peut ou non passer. Contrôler ne consiste pas à tout laisser passer, mais à faire preuve

³⁰⁴⁴ V. FLUSSER, *La Civilisation des médias, op. cit.*, p. 144.

³⁰⁴⁵ Le *Dictionnaire historique de la langue française* rappelle que « fenêtre » vient de *fenestra* « ouverture (faite dans un mur) » et « châssis fermant cette ouverture ». Plus encore, « le mot a désigné jusqu'au XVI^e s. l'ouverture d'une boutique et la boutique elle-même et a connu le sens figuré de "passage" (1433) » (*Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « Fenêtre », p. 1396).

³⁰⁴⁶ V. FLUSSER, *La Civilisation des médias, op. cit.*, p. 144 Il poursuit : « on sort pour faire l'expérience du monde, on s'y perd, et l'on rentre pour se retrouver, mais alors on perd le monde que l'on voulait conquérir. Ce mouvement pendulaire par la porte, c'est ce que Hegel appelle "la conscience malheureuse" » (*Ibid.*, p. 145).

³⁰⁴⁷ V. FLUSSER, *La Civilisation des médias, op. cit.*, p. 144-145.

³⁰⁴⁸ *Ibid.*, p. 144, 145. Il précisera : « ni le toit ni les murs ni les portes et les fenêtres ne sont plus aujourd'hui opérationnels, et cela explique que nous commençons à nous sentir sans abri » (*Ibid.*, p. 145).

³⁰⁴⁹ V. FLUSSER, *La Civilisation des médias, op. cit.*, p. 145.

³⁰⁵⁰ *Id.*

³⁰⁵¹ « Les informations fournies à domicile passent par des canaux matériels et/ou immatériels qui transpercent les murs et les toits. La maison est pleine de courants d'air, les ouragans des médias s'y déchaînent, elle est devenue inhabitable. Le plus déroutant dans cette maison devenue inhabitable, c'est le fait qu'on ne peut s'y asseoir sur rien parce que tout ce qui s'y trouve de mobile (les meubles, par exemple les chaises) et d'immobile (le sol) est pris dans un tel tourbillon qu'une séparation entre privé et public n'a plus aucun sens » (*Ibid.*, p. 138).

d'*intelligence* quant à ce qui peut ou non passer. L'*intelligence* relative à cette opération est celle de la *mètis* grecque qui, comme le précise Marcel Détiennie et Jean-Pierre Vernant, « au lieu de contempler des essences immuables, se trouve directement impliquée dans les difficultés de la pratique, avec tous ses aléas, confrontée à un univers de forces hostiles, déroutantes parce que toujours mouvantes et ambiguës »³⁰⁵². Ils précisent que « la *mètis* revêt la forme d'une puissance d'affrontement, utilisant des qualités intellectuelles – prudence, perspicacité, promptitude et pénétration de l'esprit, rouerie, voire mensonge -, mais ces qualités jouent comme autant de sortilèges dont elle disposerait pour opposer à la force brute les armes qui sont son apanage : l'insaisissabilité et la duplicité »³⁰⁵³. Il n'est donc pas anodin que le vocabulaire utilisé pour la caractériser l'associe à des techniques de chasse et de pêche. Ainsi, « on tisse, on trame, on tresse, on combine une *mètis* ou un *dólos* comme on tisse un filet, comme on tresse une nasse, comme on combine un piège à la chasse »³⁰⁵⁴. Toutes ces techniques sont celles qui « utilisent la souplesse des fibres végétales, leur capacité de torsion pour fabriquer avec elle des nœuds, des ligatures, des réseaux, des filets permettant de surprendre, de piéger, d'enchaîner, comme aussi d'ajuster ensemble des pièces multiples pour en faire un tout bien articulé »³⁰⁵⁵. Or, parmi l'ensemble des pièges (hameçons, lacets, chausse-trappes, etc.) que peut produire la *mètis*, il y en a un qui matérialise plus spécifiquement cette idée apparemment contradictoire de capturer et de laisser passer : tel est le filet qui, constitué par l'entrelacement des fils noués dessinant une multiplicité de trous, capture la proie et laisse filer le reste³⁰⁵⁶. De fait, le filet est un ensemble de liens liés entre eux qui permettent de lier la proie, en sorte qu'« il est une des armes préférées de la *mètis* »³⁰⁵⁷.

³⁰⁵² J.-P. VERNANT et M. DETIENNE, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*, op. cit., p. 52.

³⁰⁵³ *Ibid.*, p. 52-53. Ils précisent un peu plus tôt les quatre caractéristiques de la *mètis* : 1. Elle s'oppose à la force (*Ibid.*, p. 19) ; 2. Elle s'exerce toujours dans une situation ambiguë ou incertaine (*Ibid.*, p. 21) ; 3. Elle n'est pas une ou unie, mais multiple et diverse (*Ibid.*, p. 25) ; 4. Elle est une puissance de ruse et de tromperie en sorte qu'elle emprunte nécessairement un masque pour éviter de révéler son être véritable et pour duper sa victime (*Ibid.*, p. 29).

³⁰⁵⁴ J.-P. VERNANT et M. DETIENNE, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*, op. cit., p. 54.

³⁰⁵⁵ *Ibid.*, p. 55.

³⁰⁵⁶ Le filet est, si l'on suit le classement proposé par André Leroi-Gourhan, un outil qui relève des « techniques de préhension » (ou d'acquisition) comprises comme l'ensemble des « dispositifs qui relaient l'action directe de la main humaine », et non des « techniques de percussion » qui « caractérisent l'action au point de rencontre de l'outil et de la matière » (A. LEROI-GOURHAN, *L'Homme et la Matière*, op. cit., p. 43). Le filet est alors un type de « piège » à côté des lacets, pièges à nasse, pièges à ressort et autres pièges à récipient (A. LEROI-GOURHAN, *Milieu et Techniques*, Paris, Editions Albin Michel, 1945, p. 89-92). Lucien Sfez rejoint cette approche dans son analyse de la notion de « réseau » lorsqu'il écrit : « il y a deux manières de chasser une proie : l'une consiste à lancer une arme de jet qui blesse ou tue l'animal, l'autre à lancer dans sa direction un filet pour le capturer vivant. Le lancer

Le thème du lien³⁰⁵⁸ est ainsi ce qui caractérise en premier lieu la *mètis*³⁰⁵⁹. Celle-ci désigne donc une intelligence des liens qui, noués entre eux, sont capables de capturer et de laisser passer. Les liens du filet constituent une multiplicité de murs troués qui sélectionnent ce qui peut être capturé ou laissé libre. Aussi, c'est parce que les poissons sont dotés d'un *mètis* que le pêcheur est obligé de déployer une *mètis* plus fine. A l'inverse, ce n'est qu'à la condition que le poisson ait une *mètis* supérieure qu'il pourra s'affranchir des liens de la *mètis* du pêcheur qui l'ont enlacé³⁰⁶⁰. A cet égard, deux animaux se distinguent par leur *mètis* : le renard et le poulpe, chacun représentant un aspect de la *mètis*. Alors que « le renard a dans son sac mille tours, mais sa ruse culmine dans ce qu'on peut appeler la conduite de retournement », « le poulpe symbolise, dans l'infini souplesse de ses tentacules, l'insaisissabilité par polymorphie »³⁰⁶¹. Or, pour notre propos, la figure du poulpe³⁰⁶² nous intéresse plus spécifiquement de

d'un projectile (javelot, lance, épieu, balle) est tendu, linéaire, le lancer d'un filet est circulaire et enveloppant. Dans ses mailles tressées la proie est prisonnière, et le maillage est conçu plus ou moins large selon qu'il s'agit d'attraper un petit ou gros animal. (...) La ligne et le réseau, la force et la ruse, l'une est limitée par la taille de l'engin à jeter, l'autre est appropriée à la taille de l'animal et peut s'agrandir ou se rétrécir à la juste mesure, aussi bien que se réparer, et on voit tout de suite que capturer du vivant n'entre pas dans la même "ligne de monde" que de le tuer » (L. SFEZ, « Le réseau : du concept initial aux technologies de l'esprit contemporaines », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 106, 1999, p. 6-7).

³⁰⁵⁷ J.-P. VERNANT et M. DETIENNE, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*, op. cit., p. 51

³⁰⁵⁸ Si l'on suit les analyses de Gérard Chazal nous dirons alors que le filet, en tant qu'outil, fait office d'interface, à la fois parce qu'il lie et sépare les liens qui le constitue, et parce qu'il fait office d'interface entre l'ouvrier et ce qu'il cherche à capturer. Mais, à la différence de la main, le filet est « une interface objective entre les choses, une interface qui lui échappe un peu », dans la mesure où dans les différents moyens utilisés pour mettre en œuvre ces attaches, « on retrouve malgré tout une implication plus ou moins grande de l'homme et de son corps » : « c'est l'acte de saisir et de retenir qu'il faut extérioriser, objectiver, figer dans la matière, céder aux objets » G. CHAZAL, *Interfaces*, op. cit., p. 132). Or, il précise que « le plus primitif moyen de faire tenir ensemble deux éléments isolés consiste à les joindre par un lien souple que l'on pourra nouer. (...) Comme interfaces [les nœuds] conservent le mouvement de la main qui les noue. En effet, un nœud est un mouvement figé et parce qu'il est arrêté et fixé, il retient. (...) Le lien est tout autant ce qui nous attache que ce par quoi nous joignons les choses. Il en résulte comme une aura de rêverie autour des techniques de nœuds. Lier et délier sont des actes techniques qui autorisent généreusement les métaphores » (*Ibid.*, p. 132-133).

³⁰⁵⁹ « Les liens sont les armes privilégiées de la *mètis*. Tresser (*plékein*) et tordre (*stréphein*) sont des maîtres mots de son vocabulaire » (J.-P. VERNANT et M. DETIENNE, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*, op. cit., p. 49).

³⁰⁶⁰ « Pour triompher de ces êtres pleins de ressources, pour déjouer leurs feintes les plus surprenantes, pour parer à l'imprévisible, chasseurs et pêcheurs doivent être capables d'une *mètis* plus grande, avoir dans leur sac plus de tours que ne peuvent en aligner leurs victimes » (*Ibid.*, p. 39).

³⁰⁶¹ *Ibid.*, p. 41.

³⁰⁶² Nous renvoyons le lecteur vers les travaux suivants ayant pour objet le « poulpe » selon certains aspects. Pour une présentation historique de l'imaginaire relatif au poulpe : R. CAILLOIS, *La pieuvre. Essai sur la logique de l'imaginaire*, Paris, La Table Ronde, 1973 ; pour une approche éthologique : P. GODFREY-SMITH, *Le prince des profondeurs. L'intelligence exceptionnelle des poulpes*, S. Lem (trad.), Illustrated édition, Paris, Flammarion, 2021 ;

prime abord, car selon les Grecs, il est « un nœud de mille bras, un réseau vivant d'entrelacs, un *polúplokos* »³⁰⁶³. Comme les sèches, les poulpes sont de « pures apories »³⁰⁶⁴ où « le pêcheur doit retourner contre eux leur propre pouvoir de lier »³⁰⁶⁵. Or, le poulpe n'est pas qu'un animal, car il désigne aussi un type de comportement humain, le *polútropos*, incarné pour toute la tradition grecque par « Ulysse, le *polúmētis*, celui-là même dont Eustathe disait : c'est un poulpe »³⁰⁶⁶. En outre, « il sert également de modèle à une forme d'intelligence : le *polúplokōn noēma*, une intelligence en tentacules »³⁰⁶⁷ que le sophiste et le politique incarnent chacun à leur manière. Mais le thème du lien n'est pas le dernier mot de la *mētis*, puisqu'il convient de lui joindre celui du cercle. Or le cercle a ceci de spécifique d'être une forme géométrique sans début, ni fin, sans avant, ni après, bref pure aporie. Sous cette condition, parce qu'il est circulaire, le filet, « invisible réseau de liens », « saisit tout et ne se laisse saisir par rien » : « il a la forme la plus fluide, la plus mobile et aussi la plus déroutante, celle du cercle »³⁰⁶⁸. Détiennie et Vernant prennent alors soin de rappeler qu'« attraper au filet, on le sait, peut se dire en grec “encercler” *enkukleîn* »³⁰⁶⁹. Le filet, à la fois lien et cercle, permet donc de capturer sans être à son tour capturé, et inversement, permet de faire passer tout en empêchant de tout laisser passer. D'où la recommandation que « c'est en se faisant lui-même, à travers le filet, lien et

pour une approche philosophique, et plus spécifiquement « thérolinguistique » (branche de la linguistique attachée à étudier et traduire les productions écrites des animaux) : V. DESPRET, « Autobiographie d'un poulpe ou la communauté des Ulysse », dans *Autobiographie d'un poulpe et autres récits d'anticipation*, Paris, Actes Sud, 2021, p. 68-126 ; pour une approche médiale : V. FLUSSER, *Vampyroteuthis infernalis*, *op. cit.* ; Y. CITTON, « Naviguer ou filtrer. Vilém Flusser et l'alternative vampirique de l'imaginaire numérique », *Hybrid. Revue des arts et médiations humaines*, n° 03, 1^{er} décembre 2016 (en ligne : <http://www.hybrid.univ-paris8.fr/lodel/index.php?id=615>).

³⁰⁶³ J.-P. VERNANT et M. DETIENNE, *Les ruses de l'intelligence. La mētis des grecs*, *op. cit.*, p. 45. Ils précisent : « c'est la même épithète qui qualifie le serpent, ses spires, ses replis ; le labyrinthe, ses dédales, son enchevêtrement de salles et de couloirs » (*Id.*).

³⁰⁶⁴ J.-P. VERNANT et M. DETIENNE, *Les ruses de l'intelligence. La mētis des grecs*, *op. cit.*, p. 46.

³⁰⁶⁵ *Ibid.*, p. 47.

³⁰⁶⁶ *Id.*

³⁰⁶⁷ *Id.*

³⁰⁶⁸ *Ibid.*, p. 51. De même : « les traits essentiels de la mētis que nos analyses ont dégagés : souplesse et polymorphie, duplicité et équivoque, inversion et retournement, impliquent certaines valeurs attribuées au courbe, au souple, au tortueux, à l'oblique et à l'ambigu, par opposition au droit, au direct, au rigide et à l'univoque. Ces valeurs culminent dans l'image du cercle, lien parfait parce que tout entier retourné et refermé sur lui-même, n'ayant ni début ni fin, ni avant ni arrière, et que sa rotation rend à la fois mobile et immobile, se mouvant en même temps dans un sens et dans l'autre » (*Ibid.*, p. 55).

³⁰⁶⁹ J.-P. VERNANT et M. DETIENNE, *Les ruses de l'intelligence. La mētis des grecs*, *op. cit.*, p. 51.

cercle, en devenant à son tour nuit profonde, aporie sans issue, forme insaisissable, que l'homme à mêtis peut triompher des espèces les plus rusées du monde animal »³⁰⁷⁰.

Par conséquent, l'opération de contrôler, avant tout *feedback*, consiste d'abord à laisser passer ou non, et partant à capturer ce qui ne se laisse pas appréhender. L'intelligence qui préside à cette opération n'est autre que celle de la mêtis qui, tissant circulairement des liens, permet tout à la fois de constituer à la fois des trous qui permettent de passer, et des murs qui capturent. L'opération façonner de l'interface implique celle de contrôler qui est à même de capturer et de laisser passer le flux, constitutif de la dividualité³⁰⁷¹. Il n'est en ce sens pas anodin de tisser un lien, voire une analogie entre l'interface et le domaine du textile comme le soutient Stephen Monteiro³⁰⁷². Selon cette perspective, alors d'une part, considérer l'interface comme un « nouveau *media* » est peu pertinent eu égard le caractère quotidien et ancestral de l'art de tisser³⁰⁷³, d'autre part, l'interface poursuit les figures

³⁰⁷⁰ *Ibid.*, p. 51-52.

³⁰⁷¹ Il est à cet égard intéressant de souligner que si Flusser dénonce le fait que notre maison soit désormais « trouée comme un gruyère » encourageant ainsi « une nouvelle architecture » (V. FLUSSER, *Petite philosophie du design, op. cit.*, p. 67-70), il encourage contre toute attente à revenir à la tente. Alors que la maison a des parois en dur constituée de « murs de roc », la tente ne propose qu'un « mur de toile » au vent. Or, « comme l'indique le mot lui-même (latin *tela*, du verbe *texere*, tisser), la toile est un réseau, en l'occurrence un tissu, et sur ce réseau sont traitées des expériences ; c'est un textile ouvert à toutes les expériences (ouvert au vent, à l'esprit) et qui les stocke. (...) La toile de tente qui se gonfle au vent collecte l'expérience, la traite et l'émet, et c'est à elle que la tente doit d'être un nid créatif » (*Ibid.*, p. 39-40). Or, ce retour à la tente doit être compris comme le glissement du paradigme du sédentarisme vers celui du nomadisme : « en tout cas, le vent est aux nomades ce que le sol est aux sédentaires. (...) Objet d'une expérience concrète mais en même temps insaisissable, le vent est investi du caractère bien particulier de ce qu'on appelle "le sacré". Il a quelque chose de spirituel et de fantomatique, il est en relation étroite avec le souffle et la parole, ces deux vents de l'esprit. On donnait jadis à cette expérience de l'infondé, de l'insaisissable et de l'insondable des noms comme *ruah*, *pneuma*, *spiritus* ; aujourd'hui, notre civilisation immatérielle parle de *software*. (...) L'expérience du vent, cet insaisissable fantôme qui pousse en avant les nomades obéissant à son appel, nous avons appris à nous la représenter sous les espèces du calcul et du traitement informatique. Nous commençons à devenir des nomades, non seulement parce que le vent souffle en tempête à travers nos maisons transpercées d'innombrables trous, mais aussi et surtout parce qu'il nous envahit nous-mêmes » (V. FLUSSER, *La Civilisation des médias, op. cit.*, p. 139). Ceci n'est pas sans rappeler l'« archi-texture » préconisée par Henri Lefebvre contre l'architecture (H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, 4e éd., Paris, Anthropos, 2000, p. 140 ; également T. INGOLD, *Une brève histoire des lignes, op. cit.*, p. 107-108). L'anthropologue Tim Ingold poursuivra les réflexions de Vilém Flusser pour penser « la hutte conique au centre du monde terre-ciel » (T. INGOLD, *Marcher avec les dragons, op. cit.*, p. 239-260).

³⁰⁷² « Combien d'écrans de poche (*handheld screen*) fonctionnent comme un métier à tisser (*loom*), de données visuelles comme des échantillons de tissu (*swatches of fabric*), et d'interfaces tactiles comme de la couture (*needlework*) ? » (S. MONTEIRO, *The Fabric of Interface. Mobile Media, Design, and Gender*, 1er édition, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 2017, p. 2 ; notre traduction).

³⁰⁷³ *Ibid.*, p. 14.

mythiques d'Arachné et de Pénélope³⁰⁷⁴ qui, manuellement et artisanalement, tissent des liens, loin de la représentation traditionnelle de son caractère immatériel. Par conséquent, considérer l'interface comme étant un *nouveau media*, c'est oublier qu'elle est en un sens un *ancien media* en raison de son appartenance à une histoire culturelle des techniques, voire à une pensée mythique : le caractère nouveau de l'interface n'est que le signe de notre amnésie relative à notre passé.

4.2. Moduler et transduire

La seconde opération de l'interface est *moduler*. Puisque l'opération de façonner est préposée par la préposition *entre*, et que cette dernière procède par transduction, alors l'opération de l'interface ne consiste pas seulement à contrôler mais également à moduler. En d'autres termes, l'interface procède par *modulation*.

Selon Simondon, la modulation est étroitement liée à la transduction. En effet, l'opération de transduction de prise de forme peut être comprise comme modulation : « Ce type particulier de rapport qui existe entre la *tension d'information du germe structural et le domaine informable, métastable*, recélant une énergie potentielle, fait de l'opération de prise de forme une *modulation* »³⁰⁷⁵. Cependant, la modulation peut s'entendre en deux sens.

En un sens étendu, elle est une opération transductive, en sorte que modulation et transduction sont synonymes³⁰⁷⁶. Ainsi, si « le germe est émetteur, le champ est récepteur, et la limite entre émetteur et

³⁰⁷⁴ Sur les figures d'Arachné et de Pénélope dans la culture numérique, on se reportera vers E. MCLUHAN, *Electric Language. Understanding the Present*, Stoddart, Toronto, 1998, p. 6-12. Plus généralement, sur les « beaux travaux » des femmes, notamment d'Arachné et de Pénélope, dans la culture antique grecque, F. FRONTISI-DUCROUX, *Ouvrages de dames. Ariane, Hélène, Pénélope...*, Paris, Seuil, 2016.

³⁰⁷⁵ G. SIMONDON, « Forme, information, potentiels (1960) », *op. cit.*, p. 544. Il convient cependant de signaler que le rapport de synonymie entre transduction et modulation n'est de l'ordre que de l'« hypothèse » ou de la « supposition » dans la mesure où, si « dans le plus grand nombre des cas de prise de forme, cette opération serait *transductive*, c'est-à-dire avançant de proche en proche, à partir de la région qui a déjà reçu la forme et allant vers celle qui reste *métastable* » (*Id.*), cela implique que dans certains cas, voire de rares cas, l'opération de modulation ne soit pas de nature transductive. Autrement dit, l'idée selon laquelle les opérations de transduction et de modulation sont identiques n'est qu'une hypothèse, et que celles-ci peuvent se distinguer selon les cas. Ainsi, comme Simondon le signale lui-même, « des structures comparables aux modulateurs techniques sont beaucoup plus rares que les domaines où on relève des processus de prise de forme » (*Id.*). Par conséquent, la transduction est affaire de modulation, si et seulement si, il reste des régions métastables en attente d'être résolues, ce qui ne s'avère parfois pas nécessairement possible dans le cas d'objets techniques non en état de métastabilité.

³⁰⁷⁶ « Dans le plus grand nombre des cas de prise de forme, cette opération serait *transductive*, c'est-à-dire

récepteur se déplace de façon continue quand l'opération de prise de forme se produit en progressant », alors « on pourrait dire que la limite entre le germe structural et le champ structurable, métastable, est un MODULATEUR »³⁰⁷⁷. Si l'opération transductive est la propagation d'une forme ou d'une structure gagnant de proche en proche un champ métastable à partir d'un germe structural, alors on dira de cette propagation qu'elle procède par modulation. Or, « l'opération de prise de forme peut s'effectuer de plusieurs manières, selon différentes modalités apparemment très différentes les unes des autres »³⁰⁷⁸. Selon Simondon, les deux grandes modalités de la prise de forme sont le moule et le modulateur³⁰⁷⁹. Dans les deux cas, il s'agit d'établir un régime énergétique qu'omet le paradigme hylémorphique. Alors que pour ce dernier, rappelons-le, il s'agit de poser une forme pure (*eidos*) qui va s'imposer à une matière pure (*hylè*) lui donnant ainsi une forme (*morphè*), *a contrario*, pour le paradigme transductif, la matière est toujours déjà préparée, c'est-à-dire formée, et la forme déjà matérialisée, alors « l'opération de prise de forme ne suppose pas seulement matière brute et forme, mais énergie »³⁰⁸⁰. Si la forme matérialisée est « une forme qui peut agir comme limite, comme frontière topologique d'un système », et si la matière formée est la matière « qui peut véhiculer les potentiels énergétiques », alors « la prise de forme est opération commune de la matière et de la forme dans un système »³⁰⁸¹. Autrement dit, la prise de forme ne réside ni absolument dans la forme, ni absolument dans la matière, mais dans le système matière-forme. Bien que la matière apporte les potentialités énergétiques, celles-ci ne prennent forme qu'à la condition que la forme limite ces mêmes potentialités³⁰⁸². Ainsi, « l'unité matière-forme, au moment de la prise de forme, est dans le système énergétique »³⁰⁸³. Si la forme est ce qui limite les potentialités énergétiques de la matière rendant ainsi possible l'opération transductive de prise de forme, alors elle peut s'effectuer selon deux modalités. Soit, à la manière d'un moule à argile, la forme *moule* l'énergie de la matière afin d'obtenir un état

avançant de proche en proche, à partir de la région qui a déjà reçu la forme et allant vers celle qui reste *métastable* » (G. SIMONDON, « Forme, information, potentiels (1960) », *op. cit.*, p. 544).

³⁰⁷⁷ *Ibid.*, p. 532.

³⁰⁷⁸ G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 46.

³⁰⁷⁹ « Le moule et le modulateur sont des cas extrêmes, mais l'opération essentielle de prise de forme s'y accomplit de la même façon » (*Ibid.*, p. 47).

³⁰⁸⁰ *Ibid.*, p. 45.

³⁰⁸¹ *Ibid.*, p. 45-46.

³⁰⁸² « La matière est ce qui véhicule cette énergie et la forme ce qui module la répartition de cette même énergie » (*Ibid.*, p. 46).

³⁰⁸³ *Id.*

d'équilibre qui peut être conservé lors du démoulage, notamment et par exemple d'une brique d'argile ; soit à la manière d'un modulateur électronique qui est « un *moule temporel continu* »³⁰⁸⁴, la forme *module* l'énergie de la matière non pas en vue d'obtenir définitivement un état d'équilibre qui assurerait une stabilité permanente³⁰⁸⁵, mais en faisant varier³⁰⁸⁶ de manière continue l'énergie de la matière. Autrement dit, alors que le moule vise une prise de forme durable, le modulateur ne cesse d'assurer une prise de forme. Comme le résume Simondon : « mouler est moduler de manière définitive ; moduler est mouler de manière continue et perpétuellement variable »³⁰⁸⁷. Il suit de là qu'entre ces deux modalités extrêmes de prise de forme, il existe tout un éventail d'opérations techniques intermédiaires : « *moulage* et *modulation* sont les deux cas limites dont le *modelage* est le cas moyen »³⁰⁸⁸. Ainsi, « les laminoirs qui produisent la tôle striée *modulent* la matière, tandis qu'un laminoir lisse la *modèle* seulement »³⁰⁸⁹. Par conséquent, en ce premier sens, moduler signifie mouler ou démouler de manière continue.

Cependant en un sens restreint, selon Simondon, la modulation désigne un type d'*amplification*, compris pour un domaine en état de métastabilité de « s'amplifier », c'est-à-dire de résoudre son état problématique en inventant de nouvelles structures³⁰⁹⁰. Il y a alors plusieurs types d'amplification, où

³⁰⁸⁴ *Ibid.*, p. 47

³⁰⁸⁵ A titre d'exemple, dans le tube électronique, « on ne s'arrête pas lorsque l'équilibre est atteint, on continue en modifiant le moule, c'est-à-dire la tension de grille ; l'actualisation [de l'énergie] est presque instantanée, il n'y a jamais arrêt pour démoulage, parce que la circulation du support d'énergie équivaut à un *démoulage permanent* » (*Id.*).

³⁰⁸⁶ « Le potentiel de la grille de commande est utilisé comme *moule variable* » (*Id.*).

³⁰⁸⁷ *Id.*

³⁰⁸⁸ *Id.*

³⁰⁸⁹ *Id.*

³⁰⁹⁰ « En même temps qu'une énergie potentielle (condition d'ordre de grandeur *supérieur*) s'actualise, une matière s'ordonne et se répartit (condition d'ordre de grandeur *inférieur*) en individus structurés à un ordre de grandeur *moyen*, se développant par un processus médiat d'amplification » (*Ibid.*, p. 27). Il précisera cette notion dans sa conférence donnée en 1962 au Colloque de Royaumont, intitulée *L'amplification dans les processus d'information* : « un mode d'amplification existe élémentairement dans la structure de conflit : lorsque plusieurs amorces de structuration sont jetées ensemble dans un milieu métastable, chacune d'entre elles commence à induire un changement qui va jusqu'aux limites du champ disponible et peut même reconverter au profit de sa propre structure, incorporer au champ de sa propre transduction le terrain qui avait déjà été structuré par d'autres germes » (G. SIMONDON, « L'amplification dans les processus d'information », *op. cit.*, Note I, p. 174). Reste que la définition du concept d'« amplification » selon Simondon demeure à l'état d'« esquisse » si l'on suit les remarques de Vincent Bontems : « l'élaboration du concept d'amplification constitue l'esquisse d'une épistémologie des relations d'échelle adaptée aux exigences théoriques des sciences sociales et historiques » (V.

l'amplification modulatrice n'en est qu'une sous-catégorie particulière. Plus précisément, l'*amplification modulatrice* prend place entre l'*amplification transductive* et l'*amplification organisante*³⁰⁹¹. L'*amplification transductive* est « le mode le plus élémentaire de l'opération d'information mettant en œuvre la métastabilité du récepteur »³⁰⁹², dans la mesure où, à l'instar de l'exemple paradigmatique de la cristallisation, « chaque couche du cristal déjà constitué sert de signal pour la solution sursaturée immédiatement voisine, et l'amène à cristalliser : c'est de proche en proche, à la limite en voie de progression du cristal en train de se "nourrir" dans son "eau-mère" que l'information se transmet »³⁰⁹³. L'*amplification modulatrice*³⁰⁹⁴ désigne quant à elle la domestication de la propagation transductive, puisque celle-ci désormais travaille et produit de manière régulière³⁰⁹⁵. Alors que « dans la transduction, le phénomène de basculement, de passage de la métastabilité à la stabilité change perpétuellement de support en avançant », « dans la modulation, le lieu de passage à l'état métastable de l'énergie à l'état stable est fixe »³⁰⁹⁶. Autrement dit, alors que l'amplification transductive est indéfinie, l'amplification *modulatrice* est définie par un modulateur qui « gouverne instant par un instant le régime de transformation de l'énergie potentielle en travail »³⁰⁹⁷. Enfin, l'amplification est dite *organisatrice* lorsqu'elle est « orienté[e] vers une fin au lieu d'être indéfini[e] »³⁰⁹⁸. Elle a lieu lorsqu'il y a « compatibilité » entre amplification transductive et modulatrice « selon un mode de synthèse réelle »³⁰⁹⁹, en sorte qu'elle est « la forme la plus complexe

BONTEMS, « Quelques éléments pour une épistémologie des relations d'échelle chez Gilbert Simondon. Individuation, Technique, et Histoire », *op. cit.*).

³⁰⁹¹ « Transduction, modulation, organisation seraient les trois niveaux du processus informationnel d'amplification, par recrutement positif, limitation, et découverte d'un système de compatibilité » (G. SIMONDON, « L'amplification dans les processus d'information », *op. cit.*, p. 173).

³⁰⁹² *Ibid.*, p. 161.

³⁰⁹³ *Id.*

³⁰⁹⁴ Sur la place de la *modulation* comprise comme « amplification modulatrice » au sein de l'œuvre de Simondon, et en dialogue avec sa reprise deleuzienne, on se reportera vers Y. HUI, « Modulation after Control », volume 84-85, 2015, p. 74-91.

³⁰⁹⁵ « On obtient le schème de l'amplification modulatrice en domestiquant la propagation transductive, c'est-à-dire en la maîtrisant et en l'alimentant à poste fixe pour la faire produire et travailler dans des conditions régulières » (G. SIMONDON, « L'amplification dans les processus d'information », *op. cit.*, p. 165).

³⁰⁹⁶ *Id.*

³⁰⁹⁷ *Id.*

³⁰⁹⁸ *Ibid.*, p. 170.

³⁰⁹⁹ *Ibid.*, p. 171.

d'amplification, incorporant à la fois un processus transductif et un processus modulateur »³¹⁰⁰, puisque d'une part, elle se place du point de vue de la totalité en donnant une signification à chacune des étapes, et d'autre part, elle procède par auto-régulation, impliquant en cela une certaine dimension du passé comme de l'avenir. Par conséquent, en ce second sens, la modulation est un type d'amplification située entre celle transductive commune à toute prise de forme et celle organisatrice orientée vers une fin.

Au terme de cette clarification sémantique, nous pouvons soutenir que l'interface ne peut pas ne pas moduler en raison de l'opération transductive de prise de forme inhérente à la préposition *entre*. L'interface module dans l'opération même de contrôler. Si, mouler consiste à moduler de manière définitive, et inversement, moduler, à mouler de manière continue et variable, alors le contrôle qu'opère l'interface s'effectue sur le mode de la modulation. En ce sens, il est adéquat d'appliquer à l'interface ce que Deleuze disait quant à la distinction entre *enfermement* et *contrôle* : « les enfermements sont des *moules*, des moulages distincts, mais les contrôles sont une *modulation*, comme un moulage auto-déformant qui changerait continûment, d'un instant à l'autre, ou comme un tamis dont les mailles changeraient d'un point à un autre »³¹⁰¹. Autre type de filet, le tamis³¹⁰² est un dispositif de filtrage qui aurait ici de singulier d'avoir des mailles qui se déformeraient continûment. C'est à cette condition que l'on peut dire que le tamis ne contrôle pas seulement, mais également se module. Le propre du contrôle est de moduler, là où l'enfermement se limite à mouler. La distinction simondonienne entre mouler et moduler permet à Deleuze de distinguer ainsi les *sociétés disciplinaires* théorisées par Foucault³¹⁰³, qui, succédant aux *sociétés de souveraineté*, sont des « milieux d'enfermement », à l'instar de la famille, de l'école, de la caserne, de l'usine, de l'hôpital ou de la prison, et qui, parce qu'ils sont entrés dans une « crise généralisée »³¹⁰⁴, sont progressivement

³¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 172.

³¹⁰¹ G. DELEUZE, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle (1990) », *op. cit.*, p. 242.

³¹⁰² Le *Dictionnaire historique de la langue française* propose quelques éclaircissements quant à l'origine de ce terme. Ainsi, selon « P. Guiraud préfère rapprocher *tamis* de *tamise* "étoffe de laine" (Littré) et de l'ancien verbe *tamiser* "discuter minutieusement" (c'est-à-dire "filtrer, comme par l'étamine"), assimilant le tamis et l'étamine. *Tamis* se rattacherait alors au latin *stamen* "chaîne de tissage" par une forme °*estamis* dans laquelle *-is* est un suffixe collectif. (...) Il entre dans la locution *passer par le tamis* (1718) puis *passer au tamis*. Le mot, de même que *crible*, désigne des dispositifs de triage, de calibrage, de nettoyage, applicables aux substances pulvérulentes » (*Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, entrée « Tamis », p. 3757).

³¹⁰³ G. DELEUZE, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle (1990) », *op. cit.*, p. 241.

³¹⁰⁴ *Id.*

remplacés par les *sociétés de contrôle*³¹⁰⁵. Deleuze³¹⁰⁶ emprunte explicitement à l'écrivain William Burroughs³¹⁰⁷ le terme de cette nouvelle forme de pouvoir. Alors que l'enfermement est une technique disciplinaire qui vise à contraindre de manière uniforme et verticale les individus au moyen de milieux clos, le contrôle n'est pas une technique disciplinaire³¹⁰⁸ puisqu'il s'effectue à l'air libre et de manière continue. Il est « en réalité co-produit par les contrôlés, prenant appui sur leurs désirs plutôt que sur la répression de ceux-ci, incitant à la liberté et à la responsabilité individuelle dont il fait ses carburants »³¹⁰⁹. Ainsi, et par exemple, de même que « l'entreprise s'efforce plus profondément d'imposer une modulation de chaque salaire, dans des états de perpétuelle métastabilité qui passent par des challenges, concours et colloques extrêmement comiques »³¹¹⁰, de même le « principe modulateur » tente l'Education Nationale où « la *formation permanente* tend à remplacer l'école, et le contrôle continu remplacer l'examen »³¹¹¹. Par conséquent, « dans les sociétés de discipline, on n'arrêtait pas de recommencer », puisque le moule vise un état définitif, alors que « dans les sociétés de contrôle on n'en finit jamais avec rien »³¹¹², puisqu'*a contrario*, la modulation est continue.

Toutefois, dans ses articles sur la société de contrôle³¹¹³, Deleuze semble soutenir l'idée selon laquelle la *modulation* est nécessairement *numérique*, à l'inverse du *moule* qui s'avère au contraire *analogique*.

³¹⁰⁵ La notion deleuzienne de « société de contrôle » est déjà présente dans G. DELEUZE, « Qu'est-ce que l'acte de création ? (1987) », *op. cit.* Mais, celle-ci sera pleinement thématifiée dans G. DELEUZE, « Contrôle et devenir (1990) », dans *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 2003, p. 229-239 ; G. DELEUZE, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle (1990) », *op. cit.*

³¹⁰⁶ G. DELEUZE, « Qu'est-ce que l'acte de création ? (1987) », *op. cit.*, p. 299 ; G. DELEUZE, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », dans *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 323 ; G. DELEUZE, « Contrôle et devenir (1990) », *op. cit.*, p. 236 ; G. DELEUZE, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle (1990) », *op. cit.*, p. 241.

³¹⁰⁷ W. BURROUGHS, *Le Festin Nu (1959)*, É. Kahane (trad.), Paris, Gallimard, 1984.

³¹⁰⁸ « Un contrôle n'est pas une discipline. Avec une autoroute, vous n'enfermez pas les gens mais en faisant des autoroutes, vous multipliez des moyens de contrôle. Je ne dis pas que ce soit cela le but unique de l'autoroute mais des gens peuvent tourner à l'infini et "librement" sans être du tout enfermés tout en étant parfaitement contrôlés. C'est cela notre avenir » (G. DELEUZE, « Qu'est-ce que l'acte de création ? (1987) », *op. cit.*, p. 300).

³¹⁰⁹ F. CLAISSE, « Contr(ôl)e-fiction : de l'Empire à l'Interzone », *Multitudes*, vol. 48, n° 1, Association Multitudes, 2012, p. 107.

³¹¹⁰ G. DELEUZE, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle (1990) », *op. cit.*, p. 242.

³¹¹¹ *Ibid.*, p. 243.

³¹¹² *Id.*

³¹¹³ Nous devons souligner cependant que, dans *Le Pli*, Deleuze semble plus nuancé et, dans une certaine mesure, plus proche de l'acceptation de Simondon. Se référant explicitement à ce dernier quant à la différence entre

Ainsi, « les différents internats ou milieux d'enfermement par lesquels l'individu passe sont des variables indépendantes : on est censé chaque fois recommencer à zéro, et le langage commun de tous ces milieux existe, mais est analogique »³¹¹⁴. A l'inverse, « les différents controlats sont des variations inséparables, formant un système à géométrie variable dont le langage est *numérique* (ce qui ne veut pas dire nécessairement binaire) »³¹¹⁵. Il poursuit et précise la distinction au niveau des sociétés disciplinaires et des sociétés de contrôle. « Les sociétés disciplinaires ont deux pôles : la signature qui indique l'*individu*, et le nombre ou numéro matricule qui indique sa position dans une *masse*. (...) Le pouvoir est massifiant et individuant, c'est-à-dire constitue en corps ceux sur lesquels il s'exerce et moule l'individualité de chaque membre du corps »³¹¹⁶. Le moule analogique produit aussi bien un individu qu'une masse. « Dans les sociétés de contrôle, au contraire, l'essentiel n'est plus une signature ni un nombre, mais un chiffre : le chiffre est un *mot de passe*, tandis que les sociétés disciplinaires sont réglées par des *mots d'ordre* (aussi bien du point de vue de l'intégration que de la résistance). Le langage numérique du contrôle est fait de chiffres, qui marquent l'accès à l'information, ou le rejet. On ne se trouve plus devant le couple masse-individu. Les individus sont devenus des "*dividuels*", et les masses, des échantillons, des données, des marchés ou des "*banques*" »³¹¹⁷. C'est parce que la modulation est par définition numérique qu'elle produit des dividuels et des banques.

Or, il convient d'émettre trois objections. Tout d'abord, la modulation ne saurait être par définition exclusivement numérique. Si comme il a été dit précédemment, la modulation est une prise de forme continue, alors l'adjectif numérique n'est qu'un attribut de la modulation et ne saurait être le tout de celle-ci. La modulation peut être numérique ou non, en sorte que son caractère numérique ne la définit

mouler et moduler, il pense l'*objectile* de Bernard Cache déjà évoqué précédemment en termes de modulation. Selon lui, ce nouvel objet technique ne renvoie pas à l'idée de standard propre à l'ère industrielle, mais « à notre situation actuelle quand la fluctuation de la norme remplace la permanence d'une loi, quand l'objet prend place dans un continuum par variation, quand la productique ou la machine à commande numérique se substitue à l'emboutissage. Le nouveau statut de l'objet ne rapporte plus celui-ci à un moule spatial, c'est-à-dire à un rapport forme-matière, mais à une modulation temporelle qui implique une mise en variation continue de la matière autant qu'un développement continu de forme. (...) C'est une conception non seulement temporelle, mais qualitative de l'objet, pour autant que les sons, les couleurs, sont flexibles et pris dans la modulation. C'est un objet maniériste, et non plus essentialiste : il devient événement » (G. DELEUZE, *Le pli - Leibniz et le baroque*, *op. cit.*, p. 26-27).

³¹¹⁴ G. DELEUZE, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle (1990) », *op. cit.*, p. 242.

³¹¹⁵ *Id.*

³¹¹⁶ *Ibid.*, p. 243.

³¹¹⁷ *Ibid.*, p. 243-244.

pas en propre. Tout au plus, nous pourrions soutenir l'idée que la modulation numérique est « plus facile » que d'autres types de modulation, et que c'est pour cette raison que Deleuze en a inféré une synonymie entre numérique et modulation. Déjà Simondon signalait qu'« il est *plus facile* de moduler de l'énergie portée par de l'air comprimé que par de l'eau sous pression, *plus facile* encore de moduler de l'énergie portée par des électrons en transit que par de l'air comprimé »³¹¹⁸. Si l'on poursuit l'argument de Simondon, la modulation est numérique non pas par définition, mais par facilité. Sous cette condition, il est abusif de réduire la modulation au numérique. A l'inverse, il est plus rigoureux de soutenir que la modulation procède plus facilement au moyen du numérique. Ce n'est pas parce que les interfaces numériques procèdent par modulation que, d'une part, le numérique est la condition de la modulation, et d'autre part, que les interfaces ne modulent qu'à la condition qu'elles soient de nature numérique.

En outre, si la modulation peut opérer de manière analogique, alors la différence entre analogique et numérique est peu pertinente pour penser les opérations de l'interface. Traditionnellement, en concevant l'interface comme l'interface homme-machine, alors on la conçoit comme ce qui fait le lien entre une face analogique et une face numérique. Alors que l'expérience incarnée et culturelle de l'utilisateur est du côté de la face analogique, le fonctionnement de l'ordinateur est du côté de la face numérique. Ainsi, pour Peter Lunenfeld « les systèmes numériques n'utilisent pas de relations de représentation à variation continue. Au contraire, ils traduisent toutes les entrées en structures binaires de 0 et de 1 qui peuvent ensuite être stockées, transférées ou manipulées au niveau des nombres, "chiffres" (*digits*) (ainsi appelés parce qu'étymologiquement, le mot descend des doigts (*digits*) de nos mains avec lesquels nous comptons ces nombres »³¹¹⁹. De même, McKenzie Wark étudiant le jeu vidéo fait la différence entre la dimension analogique du jeu avec le joystick qui est « une relation de variation continue », et la dimension numérique qui « convertit le mouvement continu de vos pouces sur les manettes en un code numérique », en sorte que « l'esprit analogique (*analog spirit*) devient un code numérique (*digital code*) »³¹²⁰. Il poursuit, « l'analogique est une variation le long d'une ligne, une différence de plus et de moins. Le numérique est divisé par une ligne, une distinction entre

³¹¹⁸ G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 47 ; nous soulignons.

³¹¹⁹ P. LUNENFELD, « Screen Grabs : The Digital Dialectic and New Media Theory », dans P. Lunenfeld (éd.), *The Digital Dialectic. New Essays on New Media*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The MIT Press, 2000, p. xv ; notre traduction.

³¹²⁰ M. WARK, *Gamer Theory*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2007, § 78 ; notre traduction.

soit/soit (*either/or*). (...) L'analogique peut varier le long de plus d'une ligne à la fois, produisant l'apparence d'une différence qualitative. Le numérique introduit un code, qui peut produire des relations complexes entre ses termes, mais tous les termes sont séparés par la même ligne de distinction absolue »³¹²¹.

Enfin, Deleuze inscrit sa pensée du contrôle, et partant de la modulation, dans le cadre d'une réflexion qui, à la suite des travaux de Foucault, prend pour objet les nouvelles formes de pouvoir au sein des sociétés. Nombre de théoriciens ont en effet pensé le pouvoir comme une affaire de contrôle qui procède par modulation. Dès son origine cybernétique, Wiener interrogeait sa théorie de la communication, et partant de l'idée de contrôle autorégulateur, comme modèle théorique pour penser les organisations sociales et politique³¹²². Plus récemment, les travaux d'Alexander Galloway³¹²³, Wendy Hui Kyong Chun³¹²⁴, Seb Franklin³¹²⁵ ou David Savat³¹²⁶, et dans une certaine mesure Antoinette Rouvroy³¹²⁷ ont contribué à appliquer le paradigme deleuzien de la société de contrôle

³¹²¹ *Ibid.*, § 84 ; notre traduction.

³¹²² N. WIENER, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine (1948)*, *op. cit.*, chap. VIII "Information, langage et société", p. 279-295. Dans ce chapitre, il convient cependant de souligner que celui-ci à la toute fin tient les propos suivants quant à la place des statistiques en sciences sociales : « On ne peut se permettre de les négliger ; pas plus qu'on ne doit forger d'attentes exagérées quant à leurs possibilités. Que cela plaise ou non, bien des choses doivent être laissées à la méthode narrative et "non scientifique" de l'historien professionnel » (*Ibid.*, p. 293). N. WIENER, *Cybernétique et société*, *op. cit.*, chap. III "Rigidité et apprentissage : deux modèles de communication", p. 79-103 : « Ce chapitre veut montrer que cette aspiration du fasciste à un Etat humain construit sur le modèle de celui des fourmis est fondée sur une profonde incompréhension aussi bien de la nature de la fourmi que de celle de l'homme. (...) Bien qu'il soit possible de jeter aux orties cet énorme privilège de formation que possède l'être humain et non la fourmi, et d'organiser l'Etat-fourmilière fasciste avec du matériel humain, je crois que c'est là une dégradation de la nature même de l'homme et, économiquement, un gaspillage des valeurs les plus hautes et les plus humaines » (*Ibid.*, p. 82-83). Pour une présentation des dimensions politiques de la cybernétique, nous renvoyons le lecteur vers M. TRICLOT, *Le moment cybernétique*, *op. cit.*, part. IV « Politique de l'information », p. 317-404.

³¹²³ A. R. GALLOWAY, *Protocol - How Control Exists after Decentralization*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, MIT Press, 2004.

³¹²⁴ W. H. K. CHUN, *Control and Freedom. Power and Paranoia in the Age of Fiber Optics*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The MIT Press, 2006 ; W. H. K. CHUN, « Introduction - Did Somebody Say New Media ? », *op. cit.*

³¹²⁵ S. FRANKLIN, *Control - Digitality as Cultural Logic*, *op. cit.*

³¹²⁶ SAVAT DAVID, *Uncoding the Digital. Technology, Subjectivity and Action in the Control Society*, London, Palgrave Macmillan, 2013 ; SAVAT DAVID, « Deleuze's Objectile : From Discipline to Modulation », dans M. Poster et Savat David (éd.), *Deleuze and New Technology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, p. 45-62.

³¹²⁷ A. ROUVROY et T. BERNIS, « Le nouveau pouvoir statistique », *Multitudes*, n° 40, n° 1, 23 février 2010, p. 88-103 ; A. ROUVROY et T. BERNIS, « Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation », *op. cit.*

relativement au développement des technologies numériques. En d'autres termes, c'est parce que le numérique s'étend à l'ensemble de la société que celle-ci devient une société de contrôle qui procède par modulation. Or, comme le rappelle le philosophe Yuk Hui, « à travers le concept de modulation, Simondon développe une théorie de l'individuation des êtres physiques, vivants et psychosociaux, tandis que Deleuze comprend le passage du moulage à la modulation en relation avec une transformation sociale, économique et politique qu'il nomme sociétés de contrôle »³¹²⁸. Ce faisant, alors que pour Deleuze le processus de modulation produit nécessairement du « dividual » compris comme une individualité divisée, pour Simondon, au contraire, ce même processus participe à l'individuation qui, rappelons-le, n'est pas un individu stable et défini, puisqu'il est un processus comportant intrinsèquement une désindividuation. En d'autres termes, selon Simondon, la désindividuation est constitutive du processus d'individuation qui s'élabore au moyen de la modulation, là où, au contraire, selon Deleuze, la modulation participe à la désindividualisation, c'est-à-dire à la constitution de dividiels. En ce sens, et contre une lecture deleuzienne de la modulation, nous pouvons soutenir que la modulation participe à la genèse de la société compris comme transindividuation ou individuation collective dans une amplification organisante, et peut s'avérer une alternative au contrôle entendu en son sens deleuzien³¹²⁹.

Or, la forme de la modulation du contrôle de l'interface est le *rôle*, et ce relativement à la première signification de contrôle. En effet, comme le rappelle notamment Branden Hookway³¹³⁰ ou Seb Franklin³¹³¹, *contrôle* (avec un accent circonflexe) trouve son étymologie dans le terme *contrerole* (sans accent circonflexe), emprunt au latin *contrarotulus*, de *contra* « contre » et *rotulus* « rouleau de parchemin qui se déroule de haut en bas »³¹³², lui-même diminutif de *rota* « petite roue », c'est-à-dire

³¹²⁸ Y. HUI, « New formations: a journal of culture/theory/politics », *op. cit.*, p. 83 ; notre traduction.

³¹²⁹ Nous rejoignons en cela la position de Yuk Hui où la modulation est pensée comme « reconstruction de la société » (*modulation as reconstruction of the social*) : « La compréhension de la modulation par Simondon peut être située entre l'ontologie de la modulation de Deleuze et ses thèses techniques sur le déploiement des techniques de modulation au sein des sociétés de contrôle, ce qui nous permet de voir comment l'approfondissement de cette pensée de la modulation peut nous permettre de développer d'autres modèles d'interaction sociale en abordant la question des tensions, des incompatibilités, des intensités, de l'amplification, de la transformation structurelle et de l'individuation psychique et collective. » (*Ibid.*, p. 90-91 ; notre traduction)

³¹³⁰ B. HOOKWAY, *Interface*, *op. cit.*, p. 25.

³¹³¹ S. FRANKLIN, *Control - Digitality as Cultural Logic*, *op. cit.*, p. xvi.

³¹³² Le *rotulus* se distingue en cela du *volumen* qui est au contraire un « rouleau » qui se déroule horizontalement de gauche à droite, et qui dérive de *volvere* « tourner, faire tourner ». Selon le *Dictionnaire historique de la langue française*, *volumen* désigne « "rouleau d'un manuscrit", par métonymie "manuscrit, volume, livre", puis

« un rouleau, une feuille roulée portant un écrit, et spécialement, dans la langue administrative et juridique, un registre d'actes, une liste, un rouleau faisant part d'un décès et implorant des prières pour l'âme des défunt »³¹³³. Par la suite, le terme « role » (sans accent) a pris le sens figuré de fonction propre à une personne dans une société, puis par extension, « rôle » (avec un accent) se dit à la fois du texte d'un personnage et du personnage joué par le comédien. Le *contrerole* (écrit historiquement aussi *contreroouille*, *controlle*, *controle*) désigne « un registre (rôle) tenu en double, l'un servant à vérifier l'autre (d'où contre) »³¹³⁴.

De ce rappel étymologique, nous en déduisons plusieurs caractéristiques quant à l'opération de moduler de l'interface. La première opération consiste à vérifier. Diminutif du latin *rota* « petite roue », *role* signifie à l'origine « feuillet, recueil portant sur une liste de personnes ou de choses appartenant à une même classe »³¹³⁵. Contreroler (écrit historiquement aussi *contre roller*, *controoler*, *controler*, *conteroller*, *contreroler*) consiste à vérifier (*contre*) un registre initial (*role*) au moyen d'un second registre (*role*). Si le *contrerole* est certes un double, en tant qu'il duplique un registre original, il ne saurait cependant se limiter au simple duplicata qui aurait alors, à la manière de la critique platonicienne de la *mimesis*, une valeur moindre puisque copie de l'être original. Au contraire, il y a une positivité du *contrerole* dans la mesure où il ajoute une fonction supplémentaire à la lecture du registre original. Comme le signale Hookway, « si la lecture d'un document original peut être considérée comme une sorte de trajectoire (*a kind of trajectory*), le contre-rolle est une contre-trajectoire (*countertrajectory*) qui est à la fois parallèle à son original et qui le croise (*intersects*), un texte dont la signification n'apparaît que lorsqu'il est lu contre une autre lecture »³¹³⁶. En effet, ce qui est lu lors de la première lecture de l'original se trouve *contrerolé*, c'est-à-dire vérifié par la lecture du *contrerole*. L'original est non seulement doublement lu, mais en outre, sa lecture est complétée par une activité supplémentaire de vérification. Le *contrerole* n'a donc ni une existence moindre par rapport à l'original, ni pour fonction de le supplanter, puisqu'il n'existe que pour vérifier l'original. L'existence du *contrerole* n'est que *relationnelle* puisqu'il n'existe que relativement au *role* initial. Comme le

“partie d'un ouvrage” et, par ailleurs, “enroulements, replis d'un serpent” et “mouvement circulaire”, spécialement en parlant des astres » (*Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, entrée « Volume », p. 4162).

³¹³³ *Id.*, entrée « Rôle », p. 3271.

³¹³⁴ *Id.*, entrée « Contrôle », p. 874.

³¹³⁵ *Id.*, entrée « Rôle », p. 3271

³¹³⁶ B. HOOKWAY, *Interface*, *op. cit.*, p. 25 (notre traduction).

précise Hookway, « le contre-rolé existe pour être lu contre et non pour être lu en soi ; il ne porte pas de contenu ni ne produit de signification en soi, mais existe plutôt dans un suivi (*tracking*) et un balayage (*scanning*) du contenu original, en suivant sa trajectoire et en le testant à des points critiques »³¹³⁷. Plus encore, le contre-rolé ne trouve son sens que dans l'éventualité d'un *écart* avec le rôle initial. Le contre-rolé n'a pas pour fonction d'être une copie identique, mais de s'écarter de l'original, et partant d'éviter toute confusion. Le contre-rolé existe donc à l'extérieur du premier rôle, et ce n'est qu'à cette condition qu'il est en mesure d'être non seulement mis en relation avec celui-ci, mais en outre de le reconnaître et de se reconnaître comme autre. L'*altérité* du contre-rolé surgit de cet écart d'avec le rôle initial, qui en retour le constitue également comme rôle autre. Ainsi, le contre-rolé est plus qu'un dédoublement ou une duplication de l'original car son « but est d'identifier la différence » (*with the aim of identifying difference*)³¹³⁸.

Si le contre-rolé est un « rôle contre », alors la seconde signification de contrôler est celle de faire un rôle du flux chaotique. Certes, en tant qu'il procède d'un contrôle, il capture le flux et, s'enroulant autour de lui à la manière de la mèche, n'en laisse passer que ce qui lui correspond. Mais de manière plus spécifique, il transduit, au sens où il est une opération de prise de forme, ou plutôt de rôle de ce qui en était dénué. En ce sens, le rôle est un type de face, et possède à ce titre les mêmes caractéristiques. Tout d'abord, le rôle n'a d'existence que relationnelle et non substantielle, en sorte qu'il ne saurait exister en lui-même. Ensuite, le rôle n'existe que contre, en s'opposant au rôle premier dont il en sera le contre-rôle. Enfin, il n'existe qu'au pluriel renvoyant à une pluralité de rôles. Cependant, le rôle a ceci de spécifique par rapport à la face, c'est qu'il procède par modulation. Il amplifie le flux en lui conférant un rôle dont il était jusqu'à présent dépourvu. Mais cette prise de rôle n'est pas définitive à la manière d'un moule, mais continue et variable à la manière d'un modulateur. La « forme » du rôle n'est pas définitive, mais indéfinie. Le rôle est une face qui se module en fonction de ce qu'il rencontre. Il ne saurait exister de rôle stable et définitif, puisque par définition, il est nécessairement en situation de métastabilité où il se module de manière continue. Par conséquent, l'interface transduit le flux en lui faisant prendre un rôle dans la rencontre avec une altérité.

³¹³⁷ *Id.*

³¹³⁸ *Id.*

4.3. Machiner et translater

La troisième et dernière opération de l'interface est de *machiner* : interfacer consiste à machiner. Le terme « machiner » est cependant ambigu dans la mesure où il s'entend en deux sens. Le premier et plus courant, provient de « machine »³¹³⁹, lui-même issu du latin *machina* « invention, machination », et qui en est venu à désigner ensuite un type d'« engin »³¹⁴⁰, spécialisé soit en tant qu'engin de guerre, soit en tant qu'engin capable de déplacer des objets pesants. Il renvoie à un type d'intelligence ingénieuse en tant qu'elle vise à machiner (*machinari*), c'est-à-dire à « combiner, imaginer quelque chose d'ingénieux », voire de manière plus péjorative à « ourdir, comploter », soit à un type d'objet technique ingénieux. Cette signification latine est elle-même déjà présente dès la langue grecque. *Machina* provient de *mêkhanê* qui désigne toute espèce de combinaison, d'invention, avec une valeur péjorative qui le rapproche de *dolos* « objet servant à tromper », « ruse, artifice », mais également « moyen (en général) » d'où, matériellement, « engin », et qui n'est pas sans rappeler la *mêtis* grecque précédemment signalée. En d'autres termes, « machiner » fait référence à une intelligence ingénieuse, voire malicieuse, qui est en mesure de concevoir des engins permettant à l'homme de faire ce qu'il ne peut faire par lui seul.

Selon cette première signification, soutenir que l'interface *machine* revient à insister sur le fait qu'elle est ce qui permet de produire des engins grâce à une intelligence ingénieuse. C'est parce que l'interface machine qu'il y a des machines. A l'inverse, toute machine n'est que le résultat d'une opération de machination. Ainsi, machiner, voire designer³¹⁴¹ une interface consiste ainsi en un sens à

³¹³⁹ *Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « Machine », p. 2055.

³¹⁴⁰ Le *Dictionnaire historique de la langue française* signale que le terme « engin » est issu du latin *ingenium* « caractère inné, naturel », « intelligence, talent » et « inspiration, invention habile » qui a pris en bas latin le sens de « ruse ». Plus encore, « *ingenium* est formé de *in-* et de *genium*, de *genius* (->génie), mot qui se rattache à une importante famille indoeuropéenne, autour de la notion d'« engendrer, naître » (->engendrer) » (*Id.*, entrée « Engin », p. 1236).

³¹⁴¹ Sans entrer dans la polémique classique, voire obsolète, c'est selon, de la définition du « design », nous ne pouvons pas ne pas rappeler les célèbres propos de Vilém Flusser quant au rapport entre « design » et « machine » : « le mot *design* se présente dans un contexte où il a partie liée avec la ruse et la perfidie. Un designer, c'est un comploter perfide qui tend des pièges. Dans le même contexte, on rencontre d'autres mots très significatifs, notamment et surtout les mots “mécaniques” et “machine”. Le grec *mêchos* désigne un dispositif visant à tromper, un piège, par exemple le cheval de Troie. Ulysse est qualifié de *polymêchanikos*, ce que l'on traduit à l'école par “mille ruses”. Le grec *mêchos* dérive lui-même d'une antique racine **magh*, qui se retrouve dans l'allemand *Macht* et *mögen*, avec le sens de “pouvoir, puissance”. Une machine, c'est donc – comme en ancien français – un dispositif destiné à tromper : le levier, par exemple, pour “tromper” la pesanteur, et la “mécanique”, c'est la stratégie qui vise à duper les corps pesants » (V. FLUSSER, *Petite philosophie du design*,

produire un engin, et plus spécifiquement une machine, qui fera fonction d'interface. Mais dans le même temps, cela signifie que l'interface ne saurait se réduire à être une machine. Certes, l'interface peut être jouée par une machine, mais il est abusif de soutenir que l'interface soit une machine dans la mesure où c'est confondre l'opération de machiner, et partant d'interfacer, avec l'objet technique qu'est la machine. Cette dernière peut faire office d'interface, mais n'est sous cette condition qu'un type d'interface possible parmi d'autres.

La machine peut être une interface technique dans la mesure où, comme le souligne Gérard Chazal, « ce n'est bien que chez l'homme que ces interfaces prennent toute leur ampleur puisqu'avec lui apparaît une fracture entre nature et culture, entre le donné et le construit, entre ce qui est génétiquement hérité et ce qui est culturellement recueilli³¹⁴². La machine est une interface en tant qu'elle est « un pont par-dessus une originelle déchirure, le prolongement par d'autres moyens de l'activité adaptative de l'espèce au milieu »³¹⁴³. Or les interfaces techniques ont ceci de spécifique qu'elles se détachent de l'homme : « c'est bien parce que l'outil d'abord et bien plus largement par la suite la machine s'éloignent de leur ancrage biologique que l'on a affaire à des interfaces »³¹⁴⁴. Sous cette condition, la patte, la griffe, la mâchoire et autre organe de prise de l'animal ne sont pas à proprement parler des interfaces dans la mesure ils ne sont pas séparés de l'organisme, révélant ainsi leur intime appartenance à la seule sphère biologique. A l'inverse, le corps humain ne devient interface qu'à la condition qu'il cesse d'être « l'immédiate présence à lui-même », notamment en introduisant « une séparation entre un intérieur et un extérieur, entre un corps pour soi et un corps pour les autres »³¹⁴⁵. Certes, il a une membrane qui l'enveloppe comme tous les vivants, mais en tant que peau, celle-ci constitue non seulement « la frontière entre l'interne et l'externe, entre les organes et le milieu, (...) le lieu d'échanges incessants entre l'organisme et le monde extérieur », mais également

op. cit., p. 8). La littérature étant abondante sur cette question, nous renvoyons le lecteur vers les quelques publications suivantes : S. VIAL, *Le design*, 2e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2015 ; S. VIAL, *Court traité du design*, *op. cit.* ; S. VIAL, « De la spécificité du projet en design », *op. cit.* ; S. VIAL, « Le geste de design et son effet », *op. cit.* ; P.-D. HUYGHE, « Le design comme souci des formes », *op. cit.* ; P.-D. HUYGHE, « Design et modernité (2008) », *op. cit.* ; A. GENTES, *The In-Discipline of Design: Bridging the Gap Between Humanities and Engineering*, 1st ed. 2017, Gewerbestrasse, Springer, 2017.

³¹⁴² G. CHAZAL, *Interfaces*, *op. cit.*, p. 113.

³¹⁴³ *Ibid.*, p. 114.

³¹⁴⁴ *Id.*

³¹⁴⁵ *Id.*

« l'interface entre l'interne, la pensée ou l'esprit et l'externe, l'univers des choses, des vivants, des hommes »³¹⁴⁶.

Toutefois, la peau de l'homme ne se réduit pas au statut d'« interface physiologique, de l'organe caché à la manière d'apparaître », puisqu'elle est aussi et surtout une « interface somato-psychologique » qui révèle l'intériorité de sa vie intérieure ainsi que son appartenance à la vie culturelle. En ce sens, grâce à la peau, le corps se fait signe³¹⁴⁷, opérant une première séparation d'avec la sphère biologique immédiate. Relisant les travaux des psychanalystes Didier Anzieu³¹⁴⁸ et Esther Bick³¹⁴⁹ sur le statut de la peau dans la constitution du psychisme, Mark Hansen souligne dans une perspective phénoménologique principalement héritée des réflexions de Merleau-Ponty, que « parce qu'elle est fondamentale, préobjective, antérieure à la dualité spatiale (*prespatial duality*) ou réversible, la peau constitue le lieu et le support pour une primordiale matérialisation du sensible (*primordial materialization of sensible*) pour la forme la plus élémentaire de l'écart du sensible »³¹⁵⁰. La peau est ce qui rend possible le narcissisme primaire³¹⁵¹ par un travail de différenciation sensible et psychique qu'elle opère entre l'intérieur et l'extérieur. Ainsi comprise, la peau se présente comme le modèle théorique pour penser « l'écart *sensoriel* » (*sensory écart*) primordial comme « essentiellement technique »³¹⁵². Or, c'est parce que cet écart est essentiellement technique, qu'il rend possible toute extériorisation. En ce sens, il peut être entendu « comme le fondement sensible-transcendental de

³¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 16.

³¹⁴⁷ « La thèse que nous voulons défendre ici est celle du corps signifiant, du corps se couvrant de signes, se faisant signe. (...) En effet, la peau nue ne peut suffire comme interface entre l'interne et l'externe, elle est encore trop "naturelle" ; il faudra en faire un objet "culturel". Par ses marques propres elle ne peut donner plus que l'identification. Elle sera donc peinte, tatouée, scarifiée. On y portera couleurs et dessins. Et le visage d'abord puisqu'il est le premier lieu de l'échange : la bouche et la parole, les yeux et le regard » (*Ibid.*, p. 20-21).

³¹⁴⁸ D. ANZIEU, *Le Moi-peau*, *op. cit.*

³¹⁴⁹ E. BICK, « The experience of the skin in early object-relations », dans E. Bott Spillius (éd.), *Melanie Klein Today. Volume 1: Mainly Theory*, London ; New York, Routledge, 1988, p. 187-191.

³¹⁵⁰ M. B. N. HANSEN, *Bodies in Code: Interfaces with Digital Media*, New York ; London, Routledge, 2006, p. 60 ; notre traduction.

³¹⁵¹ Selon le *Vocabulaire de la psychanalyse*, « le narcissisme primaire désigne d'une façon générale le premier narcissisme, celui de l'enfant qui se prend lui-même comme objet d'amour avant de choisir des objets extérieurs » (J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse (1967)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, entrée « Narcissisme primaire, narcissisme secondaire », p. 263-265).

³¹⁵² « Comme la différenciation primordiale de la peau, l'écart sensoriel est essentiellement technique » (M. B. N. HANSEN, *Bodies in Code*, *op. cit.*, p. 60 ; notre traduction). Nous signalons en outre que Mark Hansen ne traduit pas le terme « écart » qu'il emprunte explicitement à Merleau-Ponty (*Ibid.*, p. ix).

l'extériorisation en tant que telle » (*as the sensible-transcendental ground for exteriorization as such*)³¹⁵³. A partir de cette définition, Hansen en déduit que « toutes les extériorisations techniques sont des extériorisations de la peau » (*all exteriorizations are exteriorizations of the skin*)³¹⁵⁴. La peau est à la fois spécifiquement humaine en tant que constitutive de la sensibilité psychique de l'être humain, et condition de possibilité de toutes les extériorisations, notamment techniques. La technique n'est ainsi qu'une extériorisation des opérations la peau.

En extériorisant cet écart originel, la technique permet à l'homme de s'écarter du désordre naturel pour entrer dans l'ordre culturel. La technique se présente comme un type de médiation qui rend possible une certaine mise en ordre signifiante, là où la nature n'était que flux insensés³¹⁵⁵. Ces médiations techniques ont alors ceci de spécifiquement humaines qu'elles existent indépendamment de leur auteur, et plus généralement, de l'homme. Comme le souligne Simondon, « l'objet technique ainsi élaboré définit une certaine cristallisation du geste humain créateur, et le perpétue dans l'être »³¹⁵⁶. En ce sens, l'objet technique se distingue de l'effort laborieux du travail³¹⁵⁷. Alors que « le travail s'épuise dans son propre accomplissement, et l'être qui travaille s'aliène dans son œuvre qui prend de plus en plus de distance par rapport à lui-même », au contraire, « l'être technique réalise la sommation d'une disponibilité qui reste toujours présente ; l'effort étalé dans le temps, au lieu de se dissiper, construit discursivement un être cohérent qui exprime l'action ou la suite d'actions qui l'ont constitué, et les conserve toujours présentes »³¹⁵⁸. Par conséquent, « l'être technique médiatise l'effort humain et lui confère une autonomie que la communauté ne confère pas au travail »³¹⁵⁹. L'autonomie de l'être technique « ne réside pas seulement dans son actualité, mais aussi dans l'information qu'il fixe et qui

³¹⁵³ M. B. N. HANSEN, *Bodies in Code, op. cit.*, p. 61. De même : « cet écart est essentiellement technique parce qu'il est la condition sensible-transcendantale pour toute extériorisation » (*Ibid.*, p. 62 ; notre traduction).

³¹⁵⁴ M. B. N. HANSEN, *Bodies in Code, op. cit.*, p. 64.

³¹⁵⁵ « Cet être biologique est celui qui instaure en lui-même des décollements, des fêlures et qui ne peut échapper à la dispersion que par la mise en place de médiations, de liens permettant les réorganisations informantes. Si on tient à maintenir et à faire vivre la classique distinction, la récurrente opposition entre culture et nature, c'est bien dans le jeu de la rupture de soi avec soi et l'incessante invention de moyens de réorganisation des parties séparées que l'on peut placer ce basculement de la nature à la culture » (G. CHAZAL, *Interfaces, op. cit.*, p. 115).

³¹⁵⁶ G. SIMONDON, « Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation », dans *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, p. 512.

³¹⁵⁷ « l'effort technique n'est pas soumis au même régime temporel que le travail » (*Ibid.*, p. 512).

³¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 512.

³¹⁵⁹ *Id.*

le constitue » qui fait qu'« il peut être reproduit sans perdre cette information »³¹⁶⁰. En ce sens, la normativité de l'objet technique est autre que celle de la normativité sociale³¹⁶¹. Le propre de sa normativité réside dans « le schématisme inhérent à l'effort par lequel il s'est constitué » qui fait qu'elle est « intrinsèque et absolue »³¹⁶². L'objectivité de cette normativité demeure quelle que soit la société. Que celle-ci adopte ou refuse cet objet technique ne change en aucune manière la normativité qui lui est intrinsèque. Par conséquent, la machine, en tant qu'objet technique, est une médiation indépendante de l'homme qui fait office d'interface entre lui et le monde, entre lui et la société, entre lui et lui-même.

Cependant, comme se plaît à le rappeler l'anthropologue Tim Ingold, « il n'est pas simple de définir la machine, puisque le sens du terme a subi d'importants changements depuis l'antiquité jusqu'à aujourd'hui »³¹⁶³. L'ingénieur Franz Reuleaux, fondateur de la *Cinématique*, « science qui a pour objet l'étude complète de la composition des machines »³¹⁶⁴, propose la première définition devenue classique de la machine : « une machine est un assemblage de corps résistants, disposés de manière à obliger les forces mécaniques naturelles à agir en donnant lieu à des mouvements déterminés »³¹⁶⁵, soutenant, contre une idée traditionnellement répandue à l'époque et défendue notamment par le général Poncelet³¹⁶⁶, que « l'outil ne constitue nullement une partie essentielle de la machine »³¹⁶⁷. Si

³¹⁶⁰ *Id.*

³¹⁶¹ « Les normes techniques sont entièrement accessibles à l'individu sans qu'il doive avoir recours à une normativité sociale » (*Ibid.*, p. 513).

³¹⁶² *Id.*

³¹⁶³ T. INGOLD, « L'Outil, l'esprit et la machine : Une excursion dans la philosophie de la « technologie » », *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques*, n° 54-55, Les éditions de l'EHESS, 30 juin 2010, p. 298. Il ne saurait être question ici d'exposer toutes les définitions de la machine, mais seulement d'en présenter certaines

³¹⁶⁴ F. REULEAUX, *Cinématique, op. cit.*, p. 1.

³¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 523. Il est à noter que l'ouvrage de Reuleaux aura une forte influence sur la philosophie technique d'Ernst Kapp qui lui rendra hommage (« Ce qui fait la grandeur de ce livre, c'est qu'il contient une métaphysique de la machine » (E. KAPP, *Principes d'une philosophie de la technique, op. cit.*, p. 185), notamment en voyant son étude comme une illustration de sa propre thèse : « la projection d'organe a donc trouvé une puissante alliée en la machine. (...) La cinématique machinale est la transposition inconsciente de la *kinèse* organique dans du mécanique, et la théorie de la connaissance doit consciemment s'appliquer à comprendre l'original à l'aide de la traduction » (*Ibid.*, p. 200).

³¹⁶⁶ Selon Poncelet, « une machine complète est, d'une manière générale, le résultat de la combinaison de trois parties ou groupes de parties, savoir : Récepteur, transmission et opérateur. Sous le nom de récepteur, on entend cette partie ou ce groupe de parties sur lequel s'exerce directement l'action de la force motrice naturelle, pour lui

cette tentative est à saluer, Lewis Mumford ne manque pas de signaler qu'« il laisse de côté la grande catégorie [des machines] qui sont actionnées par la force humaine »³¹⁶⁸. Aussi, pour celui-ci « les machines sont des complexes d'agents non organiques ayant pour but de convertir l'énergie, d'accomplir un travail, d'accroître les capacités mécaniques ou sensorielles du corps humain, ou de réduire à un ordre et une régularité mesurables les phénomènes de la vie »³¹⁶⁹. Ce faisant, Mumford distingue clairement la machine de l'outil : « la différence essentielle entre une machine et un outil réside dans le degré d'indépendance, au cours de l'opération, par rapport à l'habileté et l'énergie de l'opérateur : l'outil se prête à la manipulation, la machine à l'action automatique »³¹⁷⁰. Entre l'outil et la machine, Mumford propose une liste d'objets techniques intermédiaires comme les ustensiles, appareils, « utilités » et machine-outil³¹⁷¹. Cette classification sera par la suite modifiée et élargie par Carl Mitcham³¹⁷². Il propose ainsi la liste suivante : habits, ustensiles, structures, appareils, infrastructures (*utilities*), outils, machines, automates (*automata*) ou machines automatiques/cybernétiques. A la suite de Mumford, Mitcham souligne le fait que l'outil est un instrument qui est mis en œuvre manuellement par l'homme, alors que la machine ne requiert pas l'énergie humaine pour fonctionner puisqu'elle provient d'une source extérieure, la distinguant de la machine automatique ou cybernétique qui ne requiert ni l'homme comme source d'énergie, ni pour la diriger, puisqu'elle est capable de se contrôler, c'est-à-dire de s'auto-réguler. Cependant, il constate que cette classification est problématique non seulement eu égard les objets intermédiaires difficilement classables, mais en outre, concernant plus spécifiquement la machine, celle-ci glisse du statut d'objet statique vers ce qui initie des opérations. La machine doit désormais être considérée comme un « processus » (*process*), voire un « processus objectifié » (*objectified process*)³¹⁷³ et non comme une entité substantielle. Par extension, il en infère qu'il convient de substituer à la conception

transmettre le travail mécanique à utiliser ; l'opérateur, ou l'outil, est la partie par l'intermédiaire de laquelle ce travail se trouve directement réparti, pour produire les modifications nécessaires, dans le corps à travailler ; enfin, entre le récepteur et l'outil, dont les mouvements, dans la plupart des cas, ne sont pas identiques, existe la transmission, destinée à communiquer le mouvement du premier au second » (F. REULEAUX, *Cinématique, op. cit.*, p. 503).

³¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 509.

³¹⁶⁸ L. MUMFORD, *Technique et civilisation, op. cit.*, p. 19.

³¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 20.

³¹⁷⁰ *Id.*

³¹⁷¹ *Ibid.*, p. 20-21.

³¹⁷² C. MITCHAM, *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy, op. cit.*, p. 162.

³¹⁷³ *Ibid.*, p. 168.

substantialiste héritée d'Aristote qui pose l'objet technique comme une substance avec des accidents, la conception relationniste défendue par Whitehead qui pose le *prima* des relations ou des processus³¹⁷⁴. « Machine » et « objet » sont de moins en moins des entités substantielles, mais des ensembles relationnels qui s'insèrent dans un système de relations préétablies³¹⁷⁵. Cette perspective relationniste plus que substantialiste sera également soutenue par Simondon³¹⁷⁶. Sans qu'il faille de nouveau exposer la thèse de ce dernier quant à la nature génétique de l'objet technique, il propose également un ensemble de distinctions qui en suit la genèse de l'invention face à un problème jusqu'à sa concrétisation. Ainsi, les méthodes techniques qui consistent à « modifier provisoirement ou définitivement le milieu en laissant cette modification attachée au lieu, et, s'il le faut, au moment ou phase de l'action »³¹⁷⁷, sont les premières inventions pour résoudre un problème. Par la suite, des médiations techniques sont mises en place qui existent indépendamment de l'homme, au premier chef duquel, on trouvera l'outil et l'instrument. Alors que l'outil est « essentiellement mobile comme l'opérateur dont il prolonge et adapte les effecteurs », l'instrument « prolonge et adapte les organes des sens : il est un capteur, non un élément effecteur »³¹⁷⁸. A côté des outils et instruments, « il existe une troisième catégorie d'objets fonctionnants qu'on ne peut directement rattacher ni aux effecteurs ni aux récepteurs de l'organisme » que sont les ustensiles ou appareils. A la différence de l'outil et de l'instrument, ceux-ci peuvent fonctionner seuls, sans être raccordés à l'organisme³¹⁷⁹. Sous cette condition, alors que l'outil et l'instrument sont « hétéronomes », jouant, « selon l'expression de Norbert Wiener, un rôle prothétique », « l'ustensile ou l'appareil sont autonomes, autosuffisants »³¹⁸⁰.

³¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 169.

³¹⁷⁵ P. WEINGART, « A Short History of Knowledge Formations », *op. cit.*, p. 169.

³¹⁷⁶ Bien que Mitcham cite Simondon en le situant dans la « tradition de l'artefactologie » (*tradition of artifactology*) ou de la « pensée artefactuelle » (*artifactist thought*) (C. MITCHAM, *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, *op. cit.*, p. 181), il ne le commente pas, préférant soutenir que sa « mécanologie » est une « phénoménologie des machines » (*Ibid.*, p. 34). Pour une critique de l'approche artefactuelle au profit de celle de l'objet technique, nous renvoyons le lecteur vers X. GUCHET, « Objet versus artefact. Pour une philosophie des techniques orientée-objet », *Cahiers COSTECH*, n° 1, 4 avril 2017 (en ligne : <http://www.costech.utc.fr/CahiersCOSTECH/spip.php?article8>).

³¹⁷⁷ G. SIMONDON, *L'invention dans les techniques*, 2005, *op. cit.*, p. 86.

³¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 92.

³¹⁷⁹ « Les amorces les plus puissantes de l'évolution technique doivent être cherchées dans ce troisième type de dispositif qui n'est ni outil ni instrument, mais ustensiles ou appareil, pouvant *fonctionner* seul, sans être raccordé à l'organisme humain qui prolonge en lui ses effecteurs ou ses organes des sens » (G. SIMONDON, *L'invention dans les techniques : Cours et conférences*, J.-Y. Chateau (éd.), Paris, Seuil, 2005, p. 94).

³¹⁸⁰ *Id.*

Si ceux-ci fonctionnent indépendamment de l'homme grâce à une auto-corrélation des fonctions, « la machine-outil et la machine se développent autour d'un système central d'auto-corrélation qui peut être soit une source modulable d'énergie, soit un dispositif tel que la roue »³¹⁸¹, condition de leur automatisation. Distinguant la machine simple, la machine-outil et enfin la machine, seule cette dernière est « la véritable machine » dans la mesure où elle n'est pas seulement un automate, puisqu'elle est « autonome à la fois pour l'alimentation et pour l'information pendant son fonctionnement, l'information étant fournie de la manière massée avant le fonctionnement »³¹⁸². Plus encore, « une machine complète possède (...) une double autonomie informationnelle, celle du programme, stockée avant l'opération, et celle des mesures et contrôles adaptatifs au cours de l'opération ; le premier type d'information fait de la machine un automate au sens ancien du terme : elle possède en elle la formule complète de son activité ; le second type fait de la machine un automate cybernétique, un système auto-adaptatif »³¹⁸³. Enfin, bien que la machine complète puisse fonctionner sans opérateur humain, il reste qu'elle s'insère au sein d'un réseau technique qui ne sert pas seulement à échanger et à traiter de l'information, mais également à distribuer de l'énergie. « La caractéristique de base du réseau est la présence virtuelle de toutes les possibilités de l'organisme central en chacun des terminaux, à l'émission comme à la réception »³¹⁸⁴. Au sein du réseau technique, la machine se fait tout à la fois central et terminal puisqu'elle émet autant qu'elle reçoit. Avec le réseau technique, « la réalité technique retourne en fin d'évolution vers le milieu qu'elle modifie et structure (ou plutôt

³¹⁸¹ *Ibid.*, p. 96.

³¹⁸² *Ibid.*, p. 98. Ceci rejoint les propos soutenus dans *Du mode d'existence des objets techniques*, où il critiquait « les idolâtres de la machine » qui présentent « le degré de perfection d'une machine comme proportionnel au degré d'automatisme », alors que « l'automatisme est un assez bas de degré de perfection technique » (G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 11). Au contraire, « le véritable perfectionnement des machines, celui dont on peut dire qu'il élève le degré de technicité, correspond non pas à un accroissement de l'automatisme, mais au contraire au fait que le fonctionnement d'une machine recèle une certaine marge d'indétermination. C'est cette marge qui permet à la machine d'être sensible à une information extérieure. (...) Une machine purement automatique, complètement fermée sur elle-même dans un fonctionnement prédéterminé, ne pourrait donner que des résultats sommaires. La machine qui est douée d'une haute technicité est une machine ouverte, et l'ensemble des machines ouvertes suppose l'homme comme organisateur permanent, comme interprète vivant des machines les unes par rapport aux autres » (*Id.*). Sous cette condition, la « machine ouverte » n'est pas pleinement autonome puisqu'elle requiert nécessairement l'homme : « loin d'être le surveillant d'une troupe d'esclaves, l'homme est l'organisateur permanent d'une société des objets techniques qui ont besoin de lui comme les musiciens ont besoin du chef d'orchestre. (...) Ainsi l'homme a pour fonction d'être le coordinateur et l'inventeur permanent des machines qui sont autour de lui. Il est *parmi* les machines qui opèrent avec lui » (*Ibid.*, p. 11-12).

³¹⁸³ G. SIMONDON, *L'invention dans les techniques*, 2005, *op. cit.*, p. 99.

³¹⁸⁴ G. SIMONDON, *L'invention dans les techniques*, 2005, *op. cit.*, p. 100.

texture) en tenant compte de ses lignes générales »³¹⁸⁵. Gérard Chazal souligne également que la machine doit se comprendre au sein d'un mouvement de détachement progressif des interfaces techniques par rapport à l'homme. Ainsi, la machine-outil se distingue de l'outil dans la mesure où elle requiert moins la présence humaine puisque son énergie de fonctionnement provient d'une source extérieure. Reste que « si nous avons gagné à transférer l'effort physique à la machine, ne peut-on pas redoubler le gain en lui transférant les tâches d'ajustement et de surveillance ? »³¹⁸⁶. Il suit de là qu'« il faudra donc ajouter aux dispositifs mécaniques l'autorégulation et la programmation et passer du mécanisme primitif à un mécanisme algorithmique, de la machine mécanique à la machine cybernétique, ce qui conduit encore à un nouveau type d'interface technique »³¹⁸⁷. Par conséquent, à l'instar de la « machine complète » de Simondon, la machine cybernétique de Chazal se caractérise par une plus grande autonomie grâce à ses mécanismes d'autorégulation et de programmation. Plus encore, de même que les « machines ouvertes » de Simondon requièrent la présence de l'homme comme « chef d'orchestre » qui les interprète sans que celle-ci accède à une autonomie complète, de même Chazal souligne que ces dernières machines arrivent au stade d'une « quasi-autonomie »³¹⁸⁸. Non seulement, la machine en tant qu'interface technique n'est pas totalement autonome, mais en outre, si elle l'était, alors cesserait d'être une interface, « puisqu'un des deux termes qu'elle relie se trouverait exclu »³¹⁸⁹. Par conséquent, la machine, et partant l'interface technique, « peut devenir de plus en plus complexe et de plus en plus autonome, et les liens qui se tissent autour d'elle de plus en plus embrouillés, mais nous tenons à lui rester accrochés »³¹⁹⁰. La machine en tant qu'interface technique se sépare de plus en plus de l'homme, mais lui demeure liée d'une manière ou d'une autre. « L'individu interviendra toujours »³¹⁹¹, et son autonomie n'interviendra pas au-delà de son processus de fabrication : « elle demeure indifférente au choix de ce qui est produit, à la question de la réduction du temps de travail, au fonctionnement du marché, etc. »³¹⁹². Par conséquent, l'indépendance de la machine en tant qu'interface technique ne saurait se confondre avec son autonomie qui n'est jamais

³¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 101.

³¹⁸⁶ G. CHAZAL, *Interfaces, op. cit.*, p. 146.

³¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 146-147.

³¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 152.

³¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 156.

³¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 157.

³¹⁹¹ *Id.*

³¹⁹² *Ibid.*, p. 158.

absolue, puisqu'elle est toujours insérée dans un réseau de décisions humaines et d'une société historiquement donnée.

Si cette première définition de « machiner » a le mérite d'une part de souligner l'intelligence ingénieuse et malicieuse constitutive de l'opération de l'interface, et d'autre part, de mettre en lumière le rapport entre machine et interface, il reste que celle-ci ne rend pas totalement compte de l'opération de translation précédemment mise en lumière quant à la préposition *entre*. D'une certaine manière, elle participe plutôt de l'idée selon laquelle l'interface implique les opérations de transir et de transduire, en omettant celle de translater. Ce faisant, il est nécessaire de proposer une seconde signification à « machiner », principalement issue des travaux conjoints de Gilles Deleuze et Félix Guattari sur les « machines désirantes ». En ce sens, cette seconde signification procède d'un travail d'extension des opérations propres aux « machines désirantes » à l'interface elle-même. L'interface machine non pas seulement au sens premier du terme, mais aussi et surtout en ce sens second qu'il convient désormais d'explicitier et de justifier.

Selon Gilles Deleuze et Félix Guattari, l'idée de machine désirante doit se comprendre tout à la fois par rapport à l'idée traditionnelle de machine, telle que nous venons de l'énoncer à partir de la première signification, et par rapport à l'idée de désir. Ce faisant, « les machines désirantes n'ont rien à voir avec des gadgets, ou de petites inventions concours Lépine, ni avec des fantasmes. Ou plutôt elles ont à voir, mais le sens inverse, parce que les gadgets, les trouvailles et les fantasmes sont des résidus de machines désirantes soumis à des lois spécifiques du marché extérieur du capitalisme, ou du marché intérieur de la psychanalyse »³¹⁹³. Ainsi, « les machines désirantes ne se laissent ramener ni à l'adaptation de machines réelles, ou de fragments de machines réelles à un fonctionnement symbolique, ni au rêve de machines fantastiques à fonctionnement imaginaire »³¹⁹⁴. Ni désir, ni machine, les machines désirantes procèdent d'une autre logique.

Premièrement, la machine *désirante* n'est pas le *désir*, et notamment, le désir selon la psychanalyse³¹⁹⁵. Deleuze et Guattari précisent leur conception de la machine désirante : « il n'y a de

³¹⁹³ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'Anti-Oedipe. Tome 1, Capitalisme et schizophrénie, édition 1995 augmentée*, Paris, Editions de Minuit, 1972, p. 463.

³¹⁹⁴ *Id.*

³¹⁹⁵ Sans qu'il soit ici l'objet de présenter le rapport qu'entretiennent Deleuze et Guattari avec la psychanalyse, notamment quant à l'approche du désir, nous nous permettons de renvoyer le lecteur, outre vers *L'Anti-Œdipe*,

désir qu'agencé ou machiné. Vous ne pouvez pas saisir ou concevoir un désir hors d'un agencement déterminé, sur un plan qui ne préexiste pas, mais qui doit lui-même être construit »³¹⁹⁶. Selon eux, il ne saurait exister de désir en soi, indépendamment de toute machine, et qui par conséquent, qui ne soit pas déjà machiné : « comme si le désir ne voulait rien dire mais était un agencement de petites machines, *machines désirantes*, toujours dans un rapport particulier avec les grandes machines sociales et les machines techniques »³¹⁹⁷.

Deuxièmement, la *machine* désirante n'est pas une *machine* au sens d'objet technique. Alors qu'il y a techniquement des machines, *il n'y a pas* de machines désirantes, au sens où la machine de la machine désirante n'est pas déjà posée, mais *se fait*. Ainsi, « il ne s'agit plus de confronter l'homme et la machine pour évaluer les correspondances, les prolongements, les substitutions possibles ou impossibles de l'un et l'autre, mais de les faire communiquer tous deux pour montrer comment l'homme *fait pièce avec* la machine, ou fait pièce avec autre chose pour constituer une machine »³¹⁹⁸. Soutenir la machine *se fait* ne doit pas s'entendre au sens où la machine se fabrique. *Faire* machine signifie que la machine n'est pas donnée, et qu'elle n'est pas un objet technique parmi d'autres. Au contraire, elle est un certain type de rapport entre différents éléments. Il ne s'agit donc pas de l'entendre au sens d'une métaphore³¹⁹⁹. Le mot « machine » dans son sens courant n'est, selon Deleuze, qu'une abstraction de ces mêmes relations. Ainsi, « jamais une machine n'est simplement technique » dans la mesure où « elle n'est technique que comme machine sociale, prenant des hommes et des femmes dans ses rouages, ou plutôt ayant des hommes et des femmes parmi ses rouages, non moins que des choses, des structures, des métaux, des matières »³²⁰⁰. La machine dans son acception technique n'a de sens que comme machine sociale, au sens où il ne saurait exister de machine

mais également et de manière plus spécifique, vers G. DELEUZE, « Cinq propositions sur la psychanalyse (1973) », dans D. Lapoujade (éd.), *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 381-390 ; G. DELEUZE et F. GUATTARI, « Quatre propositions sur la psychanalyse (1977) », dans D. Lapoujade (éd.), *Deux régimes de fous 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 72-79.

³¹⁹⁶ G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues, op. cit.*, p. 115.

³¹⁹⁷ G. DELEUZE, « Qu'est-ce que c'est tes "machines désirantes" à toi ? (1972) », dans D. Lapoujade (éd.), *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 338.

³¹⁹⁸ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'Anti-Oedipe, op. cit.*, p. 464.

³¹⁹⁹ « Ce n'est pourtant pas par métaphore qu'on parle de machine » (*Id.*). Également : « en quoi les machines désirantes sont-elles vraiment des machines, indépendamment de toute métaphore » (*Ibid.*, p. 43), ou encore : « partout ce sont des machines, pas du tout métaphoriquement : des machines de machines, avec leurs couplages, leurs connexions » (*Ibid.*, p. 7).

³²⁰⁰ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, p. 145.

technique qui ne soit pas inscrite dans une machine sociale. Cela ne signifie pas que la machine est déterminée par la société, car cela impliquerait de la réduire à son sens technique et de considérer la société comme sa condition d'existence³²⁰¹. Plus encore, c'est omettre que la machine, en tant que machine technique, est une pièce de la société, c'est-à-dire de la machine sociale³²⁰², et qu'il y a d'autres machines, comme la machine de justice³²⁰³, la machine guerrière³²⁰⁴ ou encore la machine de travail³²⁰⁵ par exemple. Ainsi, il n'y a pas tant la machine qu'un certain agencement d'éléments par lequel cela *fait* machine³²⁰⁶, à l'instar du fantassin grec avec la phalange, ou du danseur avec la

³²⁰¹ Il convient de noter que certaines formules de Deleuze tendent à aller en ce sens réducteur, voire marxiste, même s'il faut prendre soin de les recontextualiser pour déterminer le sens du terme « machine » dont il est alors question. Ainsi, « à chaque type de société, évidemment, on peut faire correspondre un type de machine : les machines simples ou dynamiques pour les sociétés de souveraineté, les machines énergétiques pour les disciplines, les cybernétiques et les ordinateurs pour les sociétés de contrôle. Mais les machines n'expliquent rien, il faut analyser les agencements collectifs dont les machines ne sont qu'une partie » (G. DELEUZE, « Contrôle et devenir (1990) », *op. cit.*, p. 237). Ou encore, « Il est facile de faire correspondre à chaque société des types de machines, non pas que les machines soient déterminantes, mais parce qu'elles expriment les formes sociales capables de leur donner naissance et de s'en servir. Les vieilles sociétés de souveraineté maniaient des machines simples, leviers, poulies, horloges ; mais les sociétés disciplinaires récentes avaient pour équipement des machines énergétiques, avec le danger passif de l'entropie, et le danger actif du sabotage ; les sociétés de contrôle opèrent par machines de troisième espèce, machines informatiques et ordinateurs dont le danger passif est le brouillage, et l'actif, le piratage et l'introduction de virus » (G. DELEUZE, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle (1990) », *op. cit.*, p. 244).

³²⁰² « La machine n'est pas sociale sans se démonter dans tous les éléments connexes, qui font machine à leur tour. (...) Que la machine technique ne soit elle-même qu'une pièce d'un agencement social *qu'elle suppose*, et qui mérite seul d'être appelé "machinique", cela nous prépare l'autre aspect : l'agencement machinique de désir est aussi agencement collectif d'énonciation » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*, *op. cit.*, p. 146). A la différence de la machine technique, et à la suite de la machine territoriale, la machine sociale « a pour pièces les hommes, même si on les considère *avec* leurs machines, et les intègre, les intériorise dans un modèle institutionnel à tous les étages de l'action, de la transmission et de la motricité » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'Anti-Oedipe*, *op. cit.*, p. 165). L'expression « machine sociale » est un emprunt explicite à Lewis Mumford (« Quand Lewis Mumford crée le mot "mégamachine" pour désigner la machine sociale comme entité collective, il a donc raison littéralement (bien qu'il en réserve l'application à l'institution barbare) » *Id.*). Ainsi, « la machine sociale est littéralement une machine, indépendamment de toute métaphore, en tant qu'elle présente un moteur immobile, et procède aux diverses sortes de coupures : prélèvement de flux, détachement de chaîne, répartition de parts » (*Ibid.*, p. 165-166).

³²⁰³ « La machine de justice n'est pas dite machine métaphoriquement : c'est elle qui fixe le sens premier, non seulement avec ses pièces, ses bureaux, ses livres, ses symboles, sa topographie, mais aussi avec son personnel (juges, avocats, huissiers), ses femmes attenantes aux livres pornos de la loi, ses accusés qui fournissent une matière indéterminée » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*, *op. cit.*, p. 146).

³²⁰⁴ « L'ensemble homme-cheval-arc forme une machine guerrière nomade dans les conditions de la steppe » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'Anti-Oedipe*, *op. cit.*, p. 464).

³²⁰⁵ « Les hommes forment une machine de travail dans les conditions bureaucratiques des grands empires » (*Id.*).

³²⁰⁶ « Nous partons non pas d'un emploi métaphorique du mot machine, mais d'une hypothèse (confuse) sur

piste³²⁰⁷. C'est parce que la machine *se fait* qu'elle ne saurait en aucune manière se réduire à n'être qu'une machine technique. C'est dans le *faire* lui-même que la machine *se fait*, c'est-à-dire machine.

Or, la machine fait deux opérations : « une machine-organe est branchée sur une machine-source : l'une émet un flux que l'autre coupe »³²⁰⁸. Machiner consiste à émettre un flux *et* à couper ce même flux³²⁰⁹. Ainsi, « la machine ne produit une coupure de flux que pour autant qu'elle est connectée à une autre machine supposée produire le flux. Et sans doute cette autre machine est-elle à son tour en réalité coupure. Mais elle ne l'est qu'en rapport avec une troisième machine qui produit idéalement, c'est-à-dire relativement, un flux continu infini »³²¹⁰. Emettre et couper ne sont pas deux opérations absolument distinctes, mais relatives l'une à l'autre, qui s'impliquent mutuellement, justifiant en cela l'idée selon laquelle « toute machine est machine de machine »³²¹¹. Le flux comme la coupure ne sont que les deux faces d'une même opération, à savoir celle de *machiner*. Il ne s'agit donc pas de concevoir une différence de nature entre le « flux » et la « coupure », puisque ceux-ci procèdent tous les deux de la machine, c'est-à-dire de l'opération de machiner. Il n'y a qu'une seule opération, celle de machiner, qui produira aussi bien un « flux » qu'une « coupure », sans qu'il soit nécessaire d'avoir recours à un quelconque fondement substantiel qui en serait la machine³²¹². Ce qui est premier est

l'origine : la manière dont des éléments quelconques sont déterminés à faire machine *par récurrence et communication* » (*Id.*).

³²⁰⁷ « Le fantassin grec fait machine avec ses armes « dans les conditions de la phalange. Le danseur fait machine avec la piste dans les conditions périlleuses de l'amour et de la mort... » (*Id.*).

³²⁰⁸ *Ibid.*, p. 7 De même, « toute machine est coupure de flux par rapport à celle à laquelle elle est connectée, mais flux elle-même ou production de flux par rapport à celle qui lui est connectée » (*Ibid.*, p. 44).

³²⁰⁹ « En quoi les machines désirantes sont-elles vraiment des machines, indépendamment de toute métaphore ? Une machine se définit comme un *système de coupures* » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'Anti-Oedipe*, *op. cit.*, p. 43).

³²¹⁰ *Ibid.*, p. 44.

³²¹¹ *Id.* Egalement : « les machines désirantes sont des machines binaires, à règle binaire ou régime associatif ; toujours une machine couplée avec une autre. (...) C'est qu'il y a toujours une machine productrice d'un flux, et une autre qui lui est connectée, opérant une coupure, un prélèvement de flux (le sein – la bouche). Et comme la première est à son tour connectée à une autre par rapport à laquelle elle se comporte comme coupure ou prélèvement, la série binaire est linéaire dans toutes les directions. Le désir ne cesse d'effectuer le couplage de flux continus et d'objets partiels essentiellement fragmentaires et fragmentés. Le désir fait couler, coule et coupe » (*Ibid.*, p. 11).

³²¹² Il va de soi que cela participe de la thèse du renversement deleuzien du platonisme thématized sous le nom d'*effondement* : « par "effondement", il faut entendre cette liberté du fond non médiatisée, cette découverte d'un fond derrière tout autre fond, ce rapport du sans-fond avec le non-fondé, cette réflexion immédiate de l'informel et de la forme supérieure qui constitue l'éternel retour » (G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, *op. cit.*, p. 92 ; G. DELEUZE, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 303).

l'opération, ici, de machiner, et non un quelconque donné fondamental. A proprement parler, il n'y a donc pas lieu de parler d'une « ontologie des flux »³²¹³. Le flux pas plus que la coupure ne sont donnés, mais résultent de l'opération de machiner, en sorte qu'il ne saurait être question de penser le flux sans la coupure³²¹⁴. Flux et coupures n'existent pas en soi, mais sont nécessairement couplés l'un à l'autre. Il est alors préférable de parler de « coupure-flux »³²¹⁵ : le flux ne coule qu'à la condition d'être coupé par une coupure. Par conséquent, si l'interface machine, cela signifie qu'elle émet un flux autant qu'elle le coupe : elle *fait* du flux *et* des coupures.

Or, « toute machine comporte en second lieu une sorte de code qui se trouve machiné, stocké en elle »³²¹⁶. Autrement dit, parce que la machine procède selon un code, alors la coupure autant que l'émission du flux procède également selon ce code. Le code désigne donc la modalité selon laquelle l'interface machine, c'est-à-dire translate. La translation qu'opère l'interface s'effectue nécessairement selon le code, et plus encore un code qui lui est propre en tant qu'interface. Par conséquent, il convient de préciser d'une part quelle est la nature du code, et d'autre part, quels sont les effets du code quant à l'émission et à la coupure du flux.

Le code se caractérise par quatre propriétés. Premièrement, le code n'existe pas en soi, mais dans l'*opération de coder* : « ce code est inséparable non seulement de son enregistrement et de sa transmission dans les différentes régions du corps, mais de l'enregistrement de chacune des régions dans ses rapports avec les autres »³²¹⁷. Il n'y a pas de code avant le fait de coder, décoder ou surcoder. Autrement dit, de même que la machine n'est que dans l'opération de machiner, c'est-à-dire émettre du flux et le couper, de même, le code n'est que dans l'opération de coder, c'est-à-dire de coder le flux, décoder ce qui a été codé en en ôtant le code et donc en revenant au flux non codé, et surcoder ce qui a été codé en le recodant de nouveau à un énième niveau. Deuxièmement, il n'y a pas *un* code,

³²¹³ Nous faisons nôtre le jugement de François Zourabichvili quant à l'expression « ontologie des flux » : « l'expression "ontologie des flux", par laquelle on résume parfois le système de *L'anti-Œdipe*, est une invention de polémiste pressé » (F. ZOURABICHVILI, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 18).

³²¹⁴ « Loin que la coupure s'oppose à la continuité [du flux], elle la conditionne, elle implique ou définit ce qu'elle coupe comme continuité idéale » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'Anti-Oedipe*, *op. cit.*, p. 44).

³²¹⁵ « La coupure et la connexion se confondent en un – partout des coupures-flux » (*Id.*).

³²¹⁶ *Ibid.*, p. 46.

³²¹⁷ *Id.*

mais *des* codes³²¹⁸. Puisqu'il n'y a de code que relativement à une machine, et puisqu'il y a une multitude de machines, alors il y a autant de codes qu'il y a de machines. Le code est nécessairement au *pluriel*, et en aucune manière au singulier. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de codes dominants ou majeurs, mais ceux-ci ne doivent pas faire oublier les autres codes avec lesquels ils composent, décomposent et recomposent selon leur statut. Troisièmement, le code n'est pas donné, mais est fait, et ce qui le fait, c'est-à-dire ce qui le compose est un ensemble de signes qui, liés entre eux, forment une chaîne, sans que ceux-ci soient en eux-mêmes signifiants : « les chaînes sont dites signifiantes parce qu'elles sont faites de signes, mais ces signes ne sont pas eux-mêmes signifiants »³²¹⁹. Les signes du code sont *a-signifiants*, au sens où en eux-mêmes ils sont dénués de signification. Ainsi, « aucune chaîne n'est homogène, mais ressemble à un défilé de lettres d'alphabets différents, et où surgiraient tout d'un coup un idéogramme, un pictogramme, la petite image d'un éléphant qui passe ou d'un soleil qui se lève »³²²⁰. Plus encore, les signes qui composent le code « sont de nature quelconque, indifférents à leur support »³²²¹. Le signe n'est pas le support et la propriété du support ne se déduit de celle du signe. Cela ne signifie pas que le support ne puisse pas d'une manière ou d'une autre conditionner la *signification* du signe³²²², mais seulement que la *nature* du signe n'est pas déterminée par celle du support. Par définition, un signe est ce qui renvoie à autre chose que lui-même, sans que soit incluse dans sa définition la notion de support. Ce dernier peut certes conditionner la signification du signe, mais non le fait que cela soit un signe. Quatrièmement, la composition du code ne suit pas une logique qui le rendrait nécessaire. Au contraire, « le code ressemble moins à un langage qu'à un jargon, formation ouverte et polyvoque »³²²³. La composition du code s'effectue sur le mode de la *contingence*, qui n'est toutefois pas sans logique. Cependant, la logique de composition du code ne

³²¹⁸ « Mais combien ce domaine est étrange en vertu de sa multiplicité, au point qu'on ne peut guère parler d'une chaîne ou même d'un code désirant » (*Id.*).

³²¹⁹ *Id.*

³²²⁰ *Ibid.*, p. 46-47.

³²²¹ *Ibid.*, p. 46.

³²²² En cela nous ne remettons pas en cause les différentes théories dites du support, depuis « le mythe de Teuth » du *Phèdre* de Platon jusqu'à la « théorie du support » de Bachimont, en passant par les travaux divers de Jack Goody, James Gibson, Anne-Marie Christin, etc., mais nous nous situons en-deçà de celles-ci. Comme le résume Bachimont : « comme son nom l'indique, la notion centrale de la théorie du support est le "support". Par support nous entendons support d'inscription. Une inscription correspond à une forme inscrite sur/dans un substrat matériel. Or, et c'est là le point essentiel, les propriétés de l'inscription dépendent des propriétés du support, ce que l'on peut résumer par la thèse suivante : *Les propriétés matérielles du support d'inscription conditionnent l'intelligibilité de l'inscription* » (B. BACHIMONT, *Le Sens de la technique*, *op. cit.*, p. 121).

³²²³ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'Anti-Oedipe*, *op. cit.*, p. 46.

renvoie pas à une nécessité fondamentale ou substantielle, car elle s'explique autant par la multiplicité des machines connectées, l'émission des flux chaotiques, que par la diversité des signes assemblés. C'est parce que la logique du code est ouverte à la contingence des connexions aléatoires, l'asignification des signes ainsi qu'aux flux émis, que le code s'invente dans une « formation ouverte et polyvoque ». Ainsi, le code est autant le résultat d'une composition que la condition de nouvelles compositions³²²⁴, c'est-à-dire de nouveaux codes, et donc de nouvelles machines. Par conséquent, c'est grâce aux quatre propriétés du code que la machine, et donc l'interface, est en mesure d'émettre et de couper le flux. Plus précisément, sans le code, l'interface ne serait pas en mesure de doter le flux d'une signification par la coupure, et inversement, d'ôter à la coupure la signification de la coupure pour de nouveau émettre un flux. L'opération de translation de l'interface procède selon la logique de la machine selon les modalités du code qui lui est propre. Grâce au code, l'interface translate le flux en coupure, et inversement, translate la coupure en flux. Plus précisément, puisqu'il ne saurait exister de coupure ou de flux purs, mais seulement des « coupures-flux », alors la translation de l'interface entretient nécessairement une part d'altérité. La signification propre au domaine de la réalité comme le flux du monde ne sont que des pôles extrêmes abstraits qui résultent des opérations de traduire, et plus précisément de machiner, notamment ici de l'interface³²²⁵.

Le code de la machine interface est alors la face au sens large, ou le rôle (avec accent) au sens restreint. Le rôle, comme cela a été dit plus haut, renvoie aussi bien au rouleau, c'est-à-dire à la feuille roulée portant un écrit utilisé dans le domaine juridique qu'à la fonction d'une personne au sein de la société, suite à une extension du mot au théâtre. Le rôle n'est que le code qui permet à un flux d'être traduit en une signification, et inversement, de traduire cette dernière en flux a-signifiant. Le rôle est la

³²²⁴ « Tout d'un coup dans la chaîne qui mêle (sans les composer) des phonèmes, des morphèmes, etc., apparaissent la moustache de papa, le bras levé de maman, un ruban, une petite fille, un flic, un soulier. Chaque chaîne capture des fragments d'autres chaînes dont elle tire une plus-value, comme le code de l'orchidée "tire" la figure d'une guêpe : phénomène de plus-value de code » (*Ibid.*, p. 47).

³²²⁵ Ceci n'est pas sans point commun avec la thèse de Bruno Latour selon laquelle *Nous n'avons jamais été modernes*, et qu'il faut insister sur « l'Empire du milieu » qui distingue la traduction (ou la médiation) de la purification, valorisant actuellement la première au détriment de la seconde : « Le mot "moderne" désigne deux ensembles de pratiques entièrement différentes qui, pour rester efficaces, doivent demeurer distinctes mais qui ont cessé récemment de l'être. Le premier ensemble de pratiques crée, par "traduction", des mélanges entre genres d'être entièrement nouveaux, hybrides de nature et de culture. Le second crée, par "purification", deux zones ontologiques entièrement distinctes, celle des humains d'une part, celle des non-humains de l'autre. Sans le premier ensemble, les pratiques de purification seraient vides ou oiseuses. Sans le second, le travail de traduction serait ralenti, limité ou même interdit » (B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, op. cit., p. 20-21).

dimension translative du faire de l'interface. En d'autres termes, il est code qui permet à l'interface de translater, c'est-à-dire de machiner. Grâce au code du rôle, l'interface traduit, ou pourrait-on dire, enrôle le flux selon une certaine signification, et inversement, traduit, ou dé-roule, c'est-à-dire prive de rôle cette même signification la faisant retourner au statut de flux. Ainsi, l'interface machine selon le code du « rôle » en traduisant en signification le flux, et inversement.

Une fois caractérisé le code, il convient désormais de préciser les différentes modalités de coupures qu'opère l'interface. Selon Deleuze et Guattari, l'idée de coupure ne doit pas être confondue avec celle de séparation : « il ne s'agit nullement de la coupure considérée comme séparation avec la réalité »³²²⁶. Selon cette citation, la séparation fait signe vers une autre réalité, idée contraire à la notion de coupure, et ne renvoie pas à la signification que nous avons élaborée plus haut. Ici, la « coupure » ne doit pas s'entendre comme ce qui clive (selon notre distinction) ou ce qui renvoie à un au-delà ou en-deçà de la réalité. Au contraire, la coupure n'est pas « séparée » de la réalité, mais s'inscrit en son sein. Couplée au flux, la coupure en procède, en sorte qu'elle ne saurait être « séparée » de celle-ci.

Or, « les coupures opèrent dans des dimensions variables suivant le caractère considéré »³²²⁷. En d'autres termes, il y a plusieurs modalités de la coupure. La première est la « coupure-prélèvement » : « toute machine, en premier lieu, est en rapport avec un flux matériel (*hylè*) dans lequel elle tranche. Elle fonctionne comme machine à couper le jambon : les coupures opèrent des prélèvements sur le flux associatif »³²²⁸. La seconde coupure est la « coupure-détachement ». Ce qui a été prélevé en tant que « coupure-prélèvement » peut alors se détacher et valoir pour soi³²²⁹. Alors que les coupures-prélèvements « portent sur les flux continus, et renvoient aux objets partiels », les coupures-détachements « concernent les chaînes hétérogènes, et procèdent par segments détachables, stocks mobiles, comme des blocs ou des briques volantes »³²³⁰. La coupure-détachement fait de ce qui a été traduit selon le code du rôle une existence en soi, à l'instar d'un « bloc » ou d'une « brique ». Plus encore, « le prélèvement de flux implique le détachement de chaîne », car « comment y aurait-il prélèvement partiel sur un flux, sans détachement fragmentaire dans un code qui vient informer le

³²²⁶ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'Anti-Oedipe*, op. cit., p. 43.

³²²⁷ *Id.*

³²²⁸ *Ibid.*, p. 43-44.

³²²⁹ « Ces chaînes sont sans cesse le siège de détachements dans toutes les directions, partout des schizes qui valent pour elles-mêmes et qu'il ne faut surtout pas combler » (*Ibid.*, p. 47).

³²³⁰ *Id.*

flux ? »³²³¹. Enfin, « la troisième coupure de la machine désirante est la coupure-reste ou résidu, qui produit un sujet à côté de la machine, pièce adjacente à la machine »³²³². Spécifique, à la machine désirante, cette coupure a pour caractéristique de produire un résidu qui est le sujet. Ce « reste » ou « résidu » n'est pas le flux non codé, mais « une part à côté de la machine » qui est « elle-même partagée, à laquelle reviennent des parties correspondant aux détachements de la chaîne et aux prélèvements de flux opérés par la machine »³²³³. Cette coupure-reste, qu'est le sujet, existe donc séparée, à la fois en tant que part à côté de la machine, et en tant que part produite par cette même machine. Par conséquent, la machine désirante, et plus généralement la machine coupe selon trois modes : « le premier mode renvoie à la synthèse connective », c'est-à-dire à l'opération de prélever ; « le second, à la synthèse disjonctive », c'est-à-dire à l'opération de détacher ; « le troisième, à la synthèse conjonctive »³²³⁴, c'est-à-dire à l'opération de rester. Tels sont les trois types de coupures qu'opère l'interface lorsque celle-ci machine, c'est-à-dire translate.

Par conséquent, nous sommes capable de redéfinir le terme « interface » et de préciser le rapport avec le sens. Selon nous, l'interface façonne le sens, c'est-à-dire en faisant des faces et en faisant face. L'interface ne se réduit pas seulement à l'*entre*, puisque le terme « face » en modalise les opérations. Plus précisément, celles-ci se caractérisent par le fait de contrôler, moduler et enfin machiner, et ce respectivement aux opérations de transir, transduire et translater de l'*entre*. Il convient désormais de préciser la signification du terme « interface » relativement à « surface » et « transface ». Ainsi, dans un premier temps, nous serons conduits à distinguer l'« interface » de la « surface ». Alors que la première se caractérise par sa nature relationnelle et son caractère opératoire, la seconde est au contraire de nature substantielle et limitée à exprimer à l'extérieur l'intériorité de l'entité dont elle est la surface. Par la suite, dans un second temps, nous proposerons un dépassement de la notion d'« interface » en forgeant celle de « transface ». Néologisme élaboré pour insister sur l'idée d'« à travers », déjà contenue dans la préposition d'*entre*, nous démontrerons que la transface est un type d'interface qui se caractérise comme « face à *travers* » et pas seulement « faces *entre* ».

³²³¹ *Ibid.*, p. 48.

³²³² *Id.*

³²³³ *Ibid.*, p. 49

³²³⁴ *Id.*

5. Interface entre surface et transface

5.1. Interface et surface

Le terme « interface » est lié à celui de « surface », pour plusieurs raisons. La première est relative à leur proximité orthographique. Tous les deux ont en commun le terme « face », en sorte qu'apparemment, il n'y a pas de différence de nature, mais seulement de modalité. Le caractère discret de leur préfixe respectif tend à estomper toute différence, et ainsi à favoriser leur confusion, voire leur statut de synonyme. Cependant, ne devons-nous pas au contraire, passer outre la discrétion de leur préfixe, et reconnaître qu'il y a bien là une différence fondamentale entre les deux termes ? La seconde, historique et épistémologique, date des travaux écrits en 1869 par l'ingénieur anglais James Thomson en dynamique des fluides³²³⁵. Lors de l'expansion de deux fluides, l'interface désigne une frontière dynamique qui se fait lors de la rencontre des fluides et qui définit une zone de contact. La surface ne partagerait pas seulement avec l'interface le terme « face », mais également l'idée de limite qui permet de séparer et de distinguer les entités entre elles. « Surface » comme « interface » sont des termes qui rendent possible la distinction, et évitent ainsi la confusion des entités en question. Dans le cadre de la thermodynamique, cette surface nommée « surface de division » (*dividing surface*) prend également le nom d'« interface ». Cette zone limite, qui n'a lieu que lors de la rencontre entre deux fluides, est autant l'objet d'une ambiguïté sémantique que d'un problème conceptuel. Dans une note écrite en 1869 intitulée *Notes and Queries – On Gases, Liquids, Fluids*, James Thomson écrit : « [c'est] comme si le fluide possède partout une tendance à l'expansion, de sorte qu'une pression doit partout être reçue par le fluide d'un côté d'une surface de division (*dividing surface*) (ou comme je l'appelle *interface*), du fluide, ou solide, de l'autre côté, pour empêcher le fluide de se dilater indéfiniment, ou pour équilibrer sa force expansive »³²³⁶. Les termes « interface » et « surface » se rapportent aux « fluides », en sorte que tous les deux ne se définissent que relativement qu'à ces derniers. Dans le même temps, les fluides n'apparaissent et ne peuvent se décrire qu'à la condition qu'il y ait une surface de division ou une interface qui apparaisse (Figure 9). Or, est-il légitime de désigner cette zone limite par le terme de « surface », voire de « surface de division » (*dividing surface*) ? Cette dernière a-t-elle un sens cohérent ou bien est-il préférable de lui substituer le terme

³²³⁵ Pour une présentation de l'histoire du terme d'« interface » depuis les travaux en thermodynamique du XIX^e siècle jusqu'aux technologies de communication du XX^e et XXI^e siècles, nous nous permettons de renvoyer le lecteur vers P. SCHAEFER, « Interface. History of a Concept, 1868-1888 », *op. cit.* ; B. HOOKWAY, *Interface, op. cit.*

³²³⁶ J. THOMSON, « Notes and Queries -On Gases, Liquids, Fluids », *op. cit.*, p. 327.

d'« interface » ? Si la postérité a privilégié ce dernier, quelles en sont les raisons conceptuelles ? Autrement dit, ne convient-il pas de clarifier et de distinguer les termes « surface » et « interface » ?

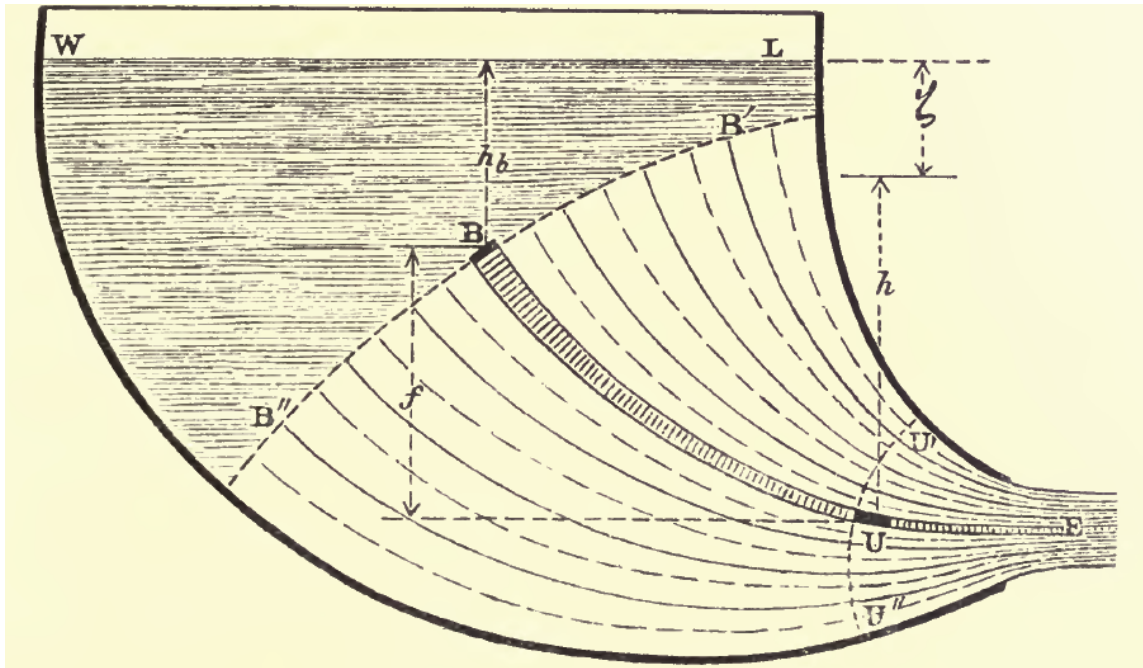


Figure 8 - Figure d'interface dessinée par James Thomson parue en 1876 et qu'il décrit de la manière suivante : « WL est le niveau de la surface de l'eau immobile, et B'B'' est une interface limitrophe (*bounding interface*) séparant la région d'écoulement avec une énergie de mouvement importante de la région qui peut être considérée comme statique ou dépourvue d'énergie de mouvement importante. Soit U'U'' une autre interface (*interface*) croisant les lignes de courant en tout point de la région d'écoulement » (notre traduction), James Thomson, « On the flow of water through orifices », *Collected Papers in Physics and Engineering*, Cambridge University Press, Cambridge, Joseph Larmor and James Thomson, 1912, p. 65.

Branden Hookway signale immédiatement que l'usage du terme de « surface » fait problème : comment une surface peut-elle appartenir en même temps à deux entités distinctes, ici deux fluides ?³²³⁷ Cette remarque présuppose déjà l'idée selon laquelle il n'y a de surface que pour une entité singulière, idée qui sera analysée plus après. En outre, elle signale que si le *sur-* de surface implique les notions spatiales d'intérieur et d'extérieur, celles-ci s'excluent mutuellement, puisque ce qui est à l'intérieur ne peut être à l'extérieur, et inversement. Par contraste, l'*inter-* de l'interface concilie ces mêmes notions, dans la mesure où elle peut être approchée selon ces deux points de vue : d'abord, en tant qu'intériorisation de ce qui était auparavant une frontière orientée vers une extériorité, et ensuite, en tant qu'extériorisation de ce qui était orienté vers l'intérieur³²³⁸. Là où la *sur-*face établit

³²³⁷ B. HOOKWAY, *Interface*, *op. cit.*, p. 60.

³²³⁸ *Id.*

un rapport d'exclusion entre intérieur et extérieur, l'*inter*-face les concilie. Plus encore, l'interface confère un dynamisme à ces deux notions spatiales, puisqu'il est préférable de parler d'intériorisation (de ce qui est à l'extérieur) et d'extériorisation (de ce qui est à l'intérieur), plutôt que d'intérieur et d'extérieur. Par conséquent, la notion de « surface de division » (*dividing surface*) est une expression qui est doublement ambiguë : d'une part, parce que le terme « surface » implique une unité qui ne peut concilier de manière cohérente les notions exclusives d'intérieur et d'extérieur, d'autre part, parce qu'il n'est pas inclus dans sa définition une quelconque opération, ici celle de diviser. Là où la « *dividing surface* » pose de manière statique et exclusive un intérieur et un extérieur, sans communication possible, l'interface opère une communication possible entre ceux-ci en les dynamisant moyennant une opération. Ainsi, dans le champ de la thermodynamique, il est plus adéquat de parler d'« interface » que de « surface » dès lors qu'il s'agit de rendre compte de ce qui se passe *entre* deux fluides qui se rencontrent.

Par de là ce champ scientifique particulier, il reste que l'interface ne saurait se confondre avec la surface³²³⁹. Si une surface peut fonctionner *comme* une interface, alors d'une part, cette formule insiste d'abord sur le mode de *parution* de l'interface qui est la surface, et d'autre part, dès lors que l'accent est mis sur l'*opération*, alors il est préférable de privilégier la notion d'interface sur celle de surface, et pour les raisons qui suivent.

Tout d'abord, comme le souligne Branden Hookway, la surface en tant que *sur-face* désigne une face *sur* ou *au-dessus* d'une entité déjà donnée. Cela signifie que, même si le terme fait défaut en langue française, le terme de « sousface »³²⁴⁰ fait sens, puisqu'il désigne son envers, à savoir ce qui est *sous*

³²³⁹ En cela nous nous éloignons de la formule de Dagognet pour qui « l'interface et la surface ne se séparent pas vraiment : elles définissent la région séparatrice ou le pelliculaire qui protège le contenu interne » (F. DAGOGNET, *Faces, surfaces, interfaces, op. cit.*, p. VII). Autrement dit, Dagognet semble indiquer que si distinction il y a, elle est essentiellement formelle, et non réelle, et que sous cette condition, parler d'interface c'est parler également de surface. Cependant, cette position doit être nuancée, car, sans qu'il le justifie explicitement (« D'abord, si la rhétorique ne m'avait pas obligé à aligner les mots successifs selon leur longueur – les plus courts pour commencer et à la fin les plus longs – j'aurais inversé la triade Faces, Surfaces, Interfaces conformément à l'ordre progressif et à l'importance des notions » (*Id.*), il semble reconnaître un privilège à l'interface que n'a pas la surface, peut-être parce que « l'interface – nous l'avons noté dès le départ, – constitue bien une région de choix », car « elle sépare et en même temps mêle les deux univers qui se rencontrent entre elle, qui déteignent généralement sur elle. Elle en devient fructueuse convergence » (*Ibid.*, p. 49).

³²⁴⁰ Il convient de signaler que l'artiste informatique Fieder Nake forge le terme de « *subface* » dans le cadre des machines informatiques, à côté de ceux de « *surface* » et d'« *interface* ». Les termes « *subface* » et « *surface* » sont pensés de manière complémentaire, en sorte qu'ils apparaissent nécessairement ensemble montrant en

ou *au-dessous* de l'entité pourvue d'une surface. Par leur préfixe respectif, « surface » et « sousface » renouent ainsi avec les distinctions spatiales intérieur/extérieur, dedans/dehors évoquées plus haut. Or, si la sousface est à l'intérieur, et la surface à l'extérieur, alors ni l'une ni l'autre ne renvoient à l'*entre* caractéristique de l'*interface*. Cette dernière n'est donc réductible ni à la surface ni à la sousface puisqu'elle se situe dans cet hors-lieu, ni dedans ni dehors, qui est l'*entre*.

Plus encore, si la surface implique une orientation vers l'extériorité de ce dont est la surface, alors cela implique dans le même temps qu'elle *exprime* ce qui est sous la surface, à savoir la sousface elle-même. La surface extériorise, c'est-à-dire exprime à l'extérieur, un intérieur désigné par la sousface. Ceci justifie l'idée traditionnelle, voire péjorative, qu'au terme de « surface » soit associé spontanément l'idée de « superficialité », impliquant comme son envers l'idée de « profondeur » contenue dans le terme de « sousface ». Sous ces conditions, comme le dit Hookway, « d'une part, la surface est donc le moyen par lequel une chose s'exprime (« *expresses itself* ») et le moyen par lequel elle peut être lue » et d'autre part, elle « est ce qui doit être pénétrée (« *penetrated* ») ou vue à travers (« *seen through* ») afin de découvrir les propriétés essentielles ou les traits des choses qui peuvent être cachés ou rester inexprimés dans la formulation de ce qui est exprimé »³²⁴¹. Par conséquent, la surface se réfère nécessairement à une entité et l'exprime à même sa surface. Porter une attention à la surface de l'entité implique donc d'une part, qu'elle reste tributaire de l'entité dont elle est la surface qu'elle exprime, quand bien même cette attention serait portée uniquement sur la surface seule, et d'autre part, que cette attention, si elle est certes première dans l'ordre d'apparition, elle est cependant seconde dans l'ordre de la connaissance et de l'importance. Parce que la surface exprime les propriétés de ce dont elle est la surface, il s'agit de l'outrepasser, c'est-à-dire de passer de l'autre côté, au sens où le préfixe « outre » dérivé du latin *ultra* signifie « de l'autre côté, au-delà de » et « plus loin, plus que », pour en saisir ces mêmes propriétés cachées. Sous ces conditions, la surface *montre* autant qu'elle *cache*, au sens où elle ne montre qu'à la condition qu'il y ait quelque chose de caché ou à cacher, et inversement, elle ne cache que par le fait même de montrer. En d'autres termes, la surface est par

cela la « duplicité inhérente » (*inherent duplicity*) de la « machine sémiotique » (*semiotic machine*) qu'est l'ordinateur plus généralement (F. NAKE, « Surface, Interface, Subface. Three Cases of Interaction and One Concept », dans U. Seifert, J. H. Kim et A. Moore (éd.), *Paradoxes of Interactivity. Perspectives for Media Theory, Human-Computer Interaction, and Artistic Investigations*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2008, p. 105-106). Alors que la *surface* renvoie à « l'interprétant intentionnel » (*intentional interpretation*), la *subface* renvoie quant à elle à l'« interprétant causal » (*causal interpretant*) (*Ibid.*, p. 107), en sorte que si la première est ce sur quoi porte l'interprétation humaine et sur laquelle il interagit, la seconde ne désigne que l'ensemble des processus informatiques sous-jacents, condition d'apparition de la première, extérieur au champ d'interprétation humaine.

³²⁴¹ B. HOOKWAY, *Interface, op. cit.*, p. 13 ; notre traduction.

définition *ambiguë*³²⁴², et non évidente à la manière cartésienne, puisqu'elle ne se réduit ni à cacher ni à montrer. Au contraire, la surface cache *et* montre, sans que cela soit contradictoire³²⁴³. Cela ne signifie pas pour autant que celle-ci soit dite absurde, c'est-à-dire dénuée de sens³²⁴⁴, mais seulement que le sens de la surface se situe dans cet entre-deux, qui ne peut être pleinement saisi selon un point de vue surplombant. Une philosophie de la surface est une « philosophie de l'ambiguïté »³²⁴⁵ qui reste

³²⁴² Emprunté au latin *ambiguus*, du verbe *ambigere* « être indécis », composé de *ambi-* « de côté et d'autre », et de *agere* « pousser, marcher », ambigu signifie donc « marcher ou pousser de côté et d'autre », soit « hésiter ». Est donc dit *ambigu*, ce qui, réunissant des caractères différents, voire opposés, est difficilement compréhensible, et nécessite donc d'être interprété en marchant d'un côté plutôt que d'un autre.

³²⁴³ Il est à cet égard intéressant de remarquer que les penseurs qui théorisent actuellement la notion d'« écran » font le constat de cette même *ambiguïté*, à l'instar du philosophe Mauro Carbone qui rappelle l'ambiguïté étymologique du terme « écran ». Commentant les *Elements of Screenology* du théoricien Erkki Huhtamo, il indique ainsi : « il faut ajouter qu'une telle entrée [celle de *screen*] renforce et explicite la singulière ambiguïté qui s'était glissée, au fil de l'usage, dans la signification des mots désignant la surface écranique en français, en anglais et en italien, à savoir l'*ambiguïté entre cacher et montrer* » (M. CARBONE, *Philosophie-écrans*, *op. cit.*, p. 121-122). Pour Carbone, cette ambiguïté est alors constitutive de la notion qu'il forge d'« *archi-écran* » qui concilie les deux possibilités : « à savoir l'écran en tant que surface qui cache et l'écran en tant que surface qui montre – lesquelles ne peuvent être simplement opposées et séparées l'une de l'autre, que ce soit historiquement ou logiquement » (*Ibid.*, p. 111). Toutefois, sans développer plus amplement ici la question du rapport entre « écran » et « surface », il indique plus récemment que « *les écrans ne sont pas – et n'ont jamais été – de simples surfaces montrant des images.* (...) En bref, les écrans n'ont jamais été de simples surfaces, mais des *surfaces opérant en tant qu'interfaces*, si c'est ce que créer des relations sous-entend » (J. BODINI *et al.*, « Avant-propos », *op. cit.*, p. 10). Autrement dit, *surface* et *interface* se distinguent, mais il n'est pas incohérent de soutenir d'une part, qu'une surface puisse fonctionner *comme* une interface, et d'autre part, qu'une interface puisse se présenter sous la forme d'une surface, et *a fortiori* d'un écran.

³²⁴⁴ Nous empruntons la distinction entre « ambiguïté » et « absurdité » à Simone de Beauvoir qui tient les propos suivants : « Il ne faut pas confondre la notion d'ambiguïté et celle d'absurdité. Déclarer l'existence absurde, c'est nier qu'elle puisse se donner un sens ; dire qu'elle est ambiguë, c'est poser que le sens n'en est jamais fixé, qu'il doit sans cesse se conquérir » (S. de BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1947, p. 180).

³²⁴⁵ L'« ambiguïté » comme objet proprement philosophique a été spécifiquement thématiqué par l'approche que nous nommerons existentielle. Issue notamment des travaux de Heidegger sur l'existence du *Dasein* (M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, *op. cit.*) ou sur l'*alètheia* (M. HEIDEGGER, « De l'essence de la vérité », *op. cit.* ; M. HEIDEGGER, « Alètheia (Héraclite, Fragments 16) (1943) », A. Préau (trad.), dans M. Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 311-341), ce sera essentiellement grâce aux travaux de Merleau-Ponty qu'« une philosophie de l'ambiguïté » se thématiquera. Selon Emmanuel Alloa cette « expression est forgée en 1947 par le cartésien François Alquié (« Une philosophie de l'ambiguïté : l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty », in : *Fontaine*, no. 1947), et reprise par Waelhens, Alphonse de : *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Louvain, Publication Universitaires, 1951 [1978] » (E. ALLOA, *La résistance du sensible : Merleau-Ponty critique de la transparence*, Paris, Kimé, 2008, n. 39, p. 122). Merleau-Ponty conçoit l'ambiguïté à partir de ce qu'il nomme l'hyperdialectique, par différence d'avec celle de Hegel : « il n'est de bonne dialectique que l'hyperdialectique. (...) Ce que nous appelons hyperdialectique est une pensée qui, au contraire, est capable de vérité, parce qu'elle envisage sans restriction la pluralité des rapports et ce qu'on a appelé l'ambiguïté » (M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 129).

à la surface de la surface, sans nul projet d'aller d'*au-delà*, dans les profondeurs cachées d'un sens essentiel qui se manifesterait avec évidence³²⁴⁶. A l'inverse, parce qu'elle est *entre*, alors l'interface n'est pas tant ambiguë que *troublante*, comme cela a été évoqué plus haut quant à l'imaginaire de l'*entre*. L'interface trouble le rapport traditionnel entre intérieur et extérieur dans la mesure où, en outre, elle opère entre les deux.

De plus, si la *sur-face* se réfère nécessairement à une entité dont elle en est la surface, alors elle ne renvoie pas à la *relation* comme l'est celui d'*inter-face*³²⁴⁷. Alors que toute surface est surface *de*, l'interface n'est interface qu'*entre*, et non *de* quelque chose préalablement posé. Là où la surface implique une entité préalable, l'interface désigne une relation non réductible aux entités qu'elle met en relation. Comme le dit Hookway, « l'interface peut être distinguée de la surface dans la mesure où elle ne se réfère pas à une chose ou une condition, mais plutôt à une relation entre des choses et conditions, ou à une condition telle qu'elle a été produite par une relation »³²⁴⁸. Par conséquent, alors que la

³²⁴⁶ Une « philosophie de la surface » s'oppose ainsi à une « philosophie de la profondeur », en sorte qu'elle remet en cause « un principe de philosophie de base » selon Dagognet, à savoir, accorder « à la paroi (la surface, le contraire de la profondeur toujours valorisée) une fonction essentielle, à tel point que ce périphérique compte plus que ce qu'il semble abriter » (F. DAGOGNET, *Faces, surfaces, interfaces, op. cit.*, p. VII). Cet intérêt pour la « surface », déjà présent dès l'antiquité avec la théorie des « simulacres » (*simulacrum*) développée par Lucrèce (« il existe cela que, dans notre langage, nous autres nous nommons simulacres des choses, qui sont, arrachées, des surfaces des choses, des membranes quasi, lesquelles, par les airs, voltigent dans tous sens » LUCRECE, *De la nature des choses, op. cit.*, p. 365), peut trouver chez des penseurs aussi différents que Deleuze (G. DELEUZE, *Logique du sens, op. cit.*, chap. I et II), Dagognet (F. DAGOGNET, *Faces, surfaces, interfaces, op. cit.*), Baudrillard (J. BAUDRILLARD, *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 1981) ou encore dans une perspective esthétique Bruno (G. BRUNO, *Surface : Matters of Aesthetics, Materiality, and Media*, Reprint édition, Chicago London, University of Chicago Press, 2016) notamment, des raisons d'être qui convergent vers ce que Deleuze nommait un « renversement du platonisme ». Sans que cela remette en question l'idée que toute surface est surface *de* quelque chose qu'elle cache et montre, nous serions seulement passé d'une attention de ce qu'elle cache (la profondeur) à une attention à ce qu'elle montre *et* cache en tant que surface. Ce faisant, nous rejoignons l'explication que propose Fredric Jameson quant à cette notion, relevant selon lui de la postmodernité : « ces modèles de la profondeur [dialectique, freudien, heideggerien, structuraliste] sont en grande partie remplacés par une conception des pratiques, des discours et du jeu textuel dont nous examinerons plus loin les nouvelles structures syntagmatiques : je me contenterai pour le moment de faire observer qu'ici aussi, la profondeur est remplacée par la *surface* ou de multiples *surfaces* » (F. JAMESON, *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, F. Nevroly (trad.), Beaux-arts de Paris, Paris, 2011, p. 51 ; nous soulignons). Le philosophe Thierry Hoquet, à partir essentiellement du *Manifeste Cyborg* de Donna Haraway (D. HARAWAY, *Manifeste cyborg et autres essais : Sciences - Fictions - Féminismes*, L. Allard, D. Gardey et N. Magnan (éd.), Paris, Exils Editeur, 2007), propose un tableau qui distingue autant deux époques que deux logiques culturelles : l'ancienne fondée sur la « profondeur » et la nouvelle fondée sur la « surface » (T. HOQUET, *Cyborg philosophie. Penser contre les dualismes, op. cit.*, p. 128-129).

³²⁴⁷ B. HOOKWAY, *Interface, op. cit.*, p. 12.

³²⁴⁸ *Ibid.*, p. 13-14 ; notre traduction.

surface présuppose un *être* pour qu'elle soit à son tour, l'interface *n'est pas*, au sens où elle n'est pas un être mais une *relation*, ou plutôt un opérateur de médiation, qui ne requiert pas un être préalable.

L'implication de la notion d'« être » dans la définition de celle de « surface » est notamment mise en lumière par l'analyse des usages sémantiques du terme « surface » qu'en propose Avrum Stroll³²⁴⁹. Ce dernier distingue quatre significations qu'il classe en deux catégories : les *surfaces physiques* (« *P-Surfaces* » ou « *PS* ») et les *surfaces abstraites* (« *A-Surfaces* » ou « *AS* »)³²⁵⁰. Les premières (« *PS* ») désignent les surfaces des entités physiques ou des parties physiques de ces mêmes entités³²⁵¹. Celles-ci se subdivisent en deux sous-catégories. La première est celle de tout le monde (« *ordinary person's conception* » ou « *OS* ») qui se caractérise d'une part, par l'idée que la surface est la surface d'un objet dont on parle, d'autre part, qu'elle est une part physique (« *physical part* ») de l'entité en question, enfin, qu'elle est une limite (« *boundary* ») qui s'insère dans le réseau notionnel des limites, à savoir celui des arêtes, rebords, marges, bords, etc.³²⁵². Ainsi, selon cette conception, le marbre se verra doté d'une surface qu'on peut décrire comme rugueuse ou lisse, et sur laquelle on peut agir en la ponçant ou peignant. La seconde, issue des travaux du chimiste des surfaces Gábor A Somorjai³²⁵³, est celle des savants (« *paradigm scientific view* » ou « *Somorjai conception* » ou « *SS* »). Même si celle-ci (« *SS* ») ressemble à la précédente (« *OS* ») dans la mesure où elle soutient que la surface n'est pas une abstraction puisqu'elle renvoie à des propriétés physiques d'une entité elle aussi physique³²⁵⁴, elle s'en distingue par deux arguments. D'une part, alors que la conception scientifique soutient que certaines entités physiques (ex. l'air, la peau humaine) aient une surface, la conception ordinaire nie que ces limites soient reconnues comme des surfaces³²⁵⁵. D'autre part, la conception ordinaire restreint la surface essentiellement aux entités macroscopiques, et la refuse aux entités microscopiques, situées à l'échelle atomique. Il suit de là que si la conception ordinaire reconnaît une surface à une balle de

³²⁴⁹ Nous remercions à cet égard Catherine Letondal pour nous avoir signalé cette référence.

³²⁵⁰ « Lorsque l'on parle des surfaces dans le premier sens, elles sont ce que j'ai appelé des "P-Surfaces", c'est-à-dire des objets physiques ou des parties d'objets physiques. Lorsqu'on en parle de cette dernière manière, elles sont ce que j'ai appelé "A-Surfaces", qui sont des abstractions des différents types » (A. STROLL, *Surfaces*, Minneapolis, University Of Minnesota Press, 1988, p. 80 ; notre traduction)

³²⁵¹ *Ibid.*, p. 51.

³²⁵² *Ibid.*, p. 51-52.

³²⁵³ G. A. SOMORJAI, « Surface science », *Science (New York, N.Y.)*, vol. 201, n° 4355, 11 août 1978, p. 489-497.

³²⁵⁴ A. STROLL, *Surfaces*, *op. cit.*, p. 53.

³²⁵⁵ *Ibid.*, p. 60-62.

baseball, elle la refuse aux atomes qui composent cette même balle de baseball. En d'autres termes, entre ces deux conceptions se jouent deux conceptions physiques distinctes de la surface.

La conception réaliste de la surface physique (« PS ») trouve dans l'*Approche écologique de la perception visuelle* de James Gibson, selon Stroll, un apport historique et conceptuel de premier plan, bien que limité au champ de la perception³²⁵⁶. En effet, selon Gibson, l'environnement est constitué d'un milieu et de substances qui se distinguent les unes des autres par leur surface respective³²⁵⁷. Ainsi, « le milieu³²⁵⁸ est séparé des substances de l'environnement par des *surfaces* ; les surfaces des substances persistent dans la mesure où les substances persistent »³²⁵⁹. La notion de « surface » dans la perspective gibsonienne est adossée à celle de « substance », en sorte que la surface est nécessairement la surface d'une substance. Il s'ensuit que si la substance vient à changer, alors sa surface en vient également à changer. C'est la raison pour laquelle, « toutes les surfaces ont une certaine *disposition* (...), et celle-ci tend également à persister, en fonction de la résistance de la substance au changement »³²⁶⁰. D'où la première « *loi écologique des surfaces* »³²⁶¹ : « toutes les substances persistantes ont des surfaces, et toutes les surfaces ont une disposition »³²⁶². L'importance de la notion

³²⁵⁶ Stroll rappelle à cet égard que c'est grâce à Gibson que la notion de « surface » a été introduite pour penser notre rapport au monde externe, de manière écologique (*ibid.*, p. 5). Pour son interprétation de l'approche gibsonienne, on se reportera vers *ibid.*, chap. VII « Gibson's Ecological Approach », p. 122-142.

³²⁵⁷ « Nous vivons dans un environnement constitué de substances dotées d'une plus ou moins grande substantialité, d'un milieu, l'atmosphère gazeuse, et des surfaces qui séparent les substances du milieu » (J. J. GIBSON, *Approche écologique de la perception visuelle*, *op. cit.*, p. 83).

³²⁵⁸ A titre indicatif, nous rappelons la définition que propose Gibson du terme « milieu » : « A mon avis, comprendre la notion de milieu mène à un renouvellement de notre conception de la perception et du comportement. Le milieu où les animaux peuvent se déplacer (et où se trouvent les objets parmi lesquels ils se déplacent) est en même temps le milieu de la lumière, du son et de l'odeur en provenance de sources dans l'environnement. (...) Tout point dans le milieu est un point d'observation possible pour tout observateur capable de regarder, d'écouter ou de flairer. Et ces points d'observation sont continuellement connectés les uns aux autres par des chemins de locomotion possibles. Au lieu de points et de lignes géométriques, nous sommes donc en présence de points d'observation et de lignes de locomotion. (...) La notion de milieu n'est donc pas identique au concept d'espace, dans la mesure où les points dans l'espace ne sont pas uniques, mais sont équivalents les uns aux autres » (*ibid.*, p. 65).

³²⁵⁹ *ibid.*, p. 72.

³²⁶⁰ *Id.*

³²⁶¹ *ibid.*, p. 73.

³²⁶² *Id.* Il ne saurait être question ici de présenter et de commenter toutes les « lois » des surfaces qui, outre le fait qu'elles ne sont pas « exhaustives » comme le reconnaît explicitement Gibson, ne font que caractériser les propriétés écologiques des surfaces relatives aux substances dont elles en sont les surfaces (viscosité, cohésion, composition, forme, luminosité, réflectance).

de surface est donc relative à sa capacité de rendre possible la distinction entre les substances auxquelles les surfaces sont adossées. Comme le signale Gibson, dans le cadre de sa théorie de la perception écologique³²⁶³, « c'est à la surface que l'essentiel a lieu : c'est à la surface, et non à l'intérieur de la substance, que la lumière est réfléchi ou absorbée, et c'est la surface, et non l'intérieur, qui touche l'animal »³²⁶⁴. Grâce à sa conception de la surface comme surface *de*, Gibson est en mesure de fonder sa théorie des « invites » (*affordances*)³²⁶⁵. Ainsi, « si une surface terrestre est proche de l'horizontale (au lieu d'être en pente), pratiquement plane (au lieu d'être convexe ou concave), suffisamment étendue (relativement à la taille de l'animal), et si sa substance est rigide (relativement au poids de l'animal), alors elle *invite au soutien*. Elle constitue une surface de soutien »³²⁶⁶. Par conséquent, la surface en tant que surface physique est surface *d'*une entité substantielle qui rend possible les invites pour un vivant donné.

Les secondes (« AS ») désignent quant à elles les surfaces des entités abstraites n'ayant pas de réalité physique. Cette seconde catégorie se subdivise également en deux sous-catégories. La première, issue des remarques de Léonard de Vinci³²⁶⁷, qu'il baptise « surface de Léonard » (« *Leonardo Surface* » ou « *LS* »), est dénuée de réalité physique. Ainsi, la surface d'un lac qui se situe *entre* l'eau du lac et l'air ambiant, n'est ni de l'eau ni de l'air, mais est la « limite commune de deux choses en contact »

³²⁶³ « Les *surfaces* et le *milieu* sont des termes écologiques ; les *plans* et l'*espace* sont les équivalents géométriques les plus proches, mais des différences doivent être relevées. Les plans sont sans couleur, les surfaces sont colorées. Les plans sont des fantômes transparents, alors que les surfaces sont généralement opaques et substantielles » (*Ibid.*, p. 85).

³²⁶⁴ *Ibid.*, p. 73. Il poursuit par un argument non relatif à la perception écologique : « c'est généralement à la surface que la réaction chimique a lieu, et c'est à la surface que se produit la vaporisation, ou diffusion de substances dans le milieu. Enfin c'est à la surface que les vibrations des substances sont transmises dans le milieu » (*Id.*).

³²⁶⁵ Rappelons brièvement la définition des « invites » (*affordances*) que Gibson en propose : « les *invites* de l'environnement sont ce qu'il *offre* à l'animal, ce qu'il supplée ou fournit, que ce soit bon ou mauvais. Le verbe *inviter* (*to afford*) et le nom *d'invite* (*afford*) se trouvent dans le dictionnaire, mais ils n'y ont pas le sens spécifique que je leur donnerai ici. Je désigne par le mot *d'invite* quelque chose qui renvoie à la fois à l'environnement et à l'animal, d'une manière qu'aucun terme existant ne désigne. Ce terme implique la complémentarité de l'animal et de l'environnement » (J. J. GIBSON, *Approche écologique de la perception visuelle*, *op. cit.*, p. 211 ; également p. 217-219). Pour une présentation synthétique de sa théorie des *affordances*, on se reportera à son texte J. J. GIBSON, « The Theory of Affordances », *op. cit.*

³²⁶⁶ J. J. GIBSON, *Approche écologique de la perception visuelle*, *op. cit.*, p. 211.

³²⁶⁷ Avrum Stroll se réfère à l'édition de E. MACCURDY (éd.), *The Notebooks of Leonardo da Vinci*, New York, George Braziller, 1958, p. 75-76.

(« *common boundary of two things that are in contact* »)³²⁶⁸. Cette surface « en commun » ou « en contact » est un « néant » (« *nothingness* ») puisqu'elle n'est qu'une limite, dénuée de toute réalité, ne relevant d'aucune des réalités mises en contact³²⁶⁹. C'est la raison pour laquelle cette surface est dite abstraite (« *abstract entitie* »), puisqu'elle n'occupe aucune place dite réelle³²⁷⁰. Stroll trouve dans le terme anglais « interface » la même acception que celle-ci dans la mesure où, selon lui, « une interface est une limite commune ; elle est, comme le terme “inter” le suggère, “entre” deux éléments contigus, états de la matière ou objets contigus, et on ne peut considérer qu'elle ne fait partie d'aucun des deux »³²⁷¹. La seconde (« *DS* »), sans être réductible à la précédente, désigne la limite logique, voire mathématique comme l'est un « point ». Cette surface est ce qui définit l'objet dont elle est la surface sans lui appartenir réellement, et qui n'a donc pas les propriétés matérielles de ce dont elle est la surface. Ainsi, cette surface « appartient » ou « fait partie » de l'objet dont elle est la surface, sans pour autant être une interface ni une surface physique³²⁷².

De cette analyse sémantique du terme « surface », nous retenons d'une part, que la surface est la surface d'une entité préalablement donnée, et d'autre part, que lorsque ladite surface est dénuée de réalité, tout en rendant possible la relation entre ces mêmes réalités, elle prend alors le nom d'interface. Ainsi, comme le résume Hookway, le terme « surface », que cela soit dans sa signification courante ou dans celle abstraite, voire mathématique, implique qu'elle « est ce qui autorise une chose (*thing*) à être regardée comme un objet (*object*) »³²⁷³. En ce sens, « une surface existe principalement

³²⁶⁸ A. STROLL, *Surfaces*, op. cit., p. 41.

³²⁶⁹ Pour résumer, les caractéristiques de la LS, il écrit : « Léonard affirme que des états de la matière tels que l'air et l'eau sont en contact, que l'intersection où ce contact se produit est une surface, que ces surfaces sont des limites et qu'il les appelle des “limites communes”, que ces limites sont sans substance ou sans masse divisible, et enfin qu'une limite commune ne fait partie d'aucun des deux milieux qui sont en contact » (*Ibid.*, p. 43 ; notre traduction).

³²⁷⁰ « [Léonard] considère les surfaces comme des [entités] abstraites. Les entités abstraites n'occupent pas d'espace ; elles n'ont pas d'épaisseur ou de masse. (...) Il pense aux surfaces comme à des entités conceptuelles, comme à des limites logiques qui marquent une distinction théorique entre l'huile et l'eau, par exemple » (*Ibid.*, p. 44 ; notre traduction).

³²⁷¹ *Ibid.*, p. 46 ; notre traduction.

³²⁷² « En conséquence, le bon sens semble suggérer qu'il existe un sens, conforme à la conception de Léonard mais non précisé autrement, dans lequel chaque surface fait “partie” (*part of*) ou “appartient” (*belongs to*) à la boule de billard dont elle est la surface. Ce sens de “partie” (*part*) n'impliquerait pas, bien sûr, que la surface en soi ait une masse divisible, mais il impliquerait qu'elle appartienne d'une manière ou d'une autre à la boule de billard particulière dont elle est la surface » (*Ibid.*, p. 50 ; notre traduction).

³²⁷³ B. HOOKWAY, *Interface*, op. cit., p. 13 ; notre traduction.

comme un aspect (*aspect*) de ce dont elle est la surface »³²⁷⁴, lui permettant ainsi de paraître, alors que l'interface n'existe que dans la relation *entre* ces mêmes réalités, n'assurant ainsi que leur mise en relation. Cette relation *entre* de l'interface ne doit pas être comprise de manière neutre, à la manière d'un intermédiaire, mais de manière positive et opératoire en tant que médiateur qui fait être les êtres mis en relation. C'est à cet égard que nous sommes en mesure de soutenir avec Hookway, que l'interface se distingue de la surface dans la mesure où elle « ne se réfère pas principalement (*primarily*) à une chose ou une condition, mais plutôt à une relation entre des choses ou des conditions, ou à une condition telle qu'elle est produite par une relation »³²⁷⁵. L'interface n'est donc pas tant l'interface *de*, à la manière d'une surface, que l'interface *entre*, la caractérisant ainsi de manière relationnelle. Parce que l'interface est *entre*, alors elle n'a pas tant pour objet que de montrer ou de cacher, que de relier à sa manière les êtres en question, et ce faisant, en faire des êtres qui ne se pensent que de manière relationnelle. Ainsi, alors que la surface privilégie la question du « quoi ? » c'est-à-dire « quelle est la chose dont elle est la surface ? » ou « quelles sont les propriétés cachées de la chose sous la surface ? », l'interface privilégie au contraire celle du « comment ? », c'est-à-dire, « comment une relation peut naître (*comme into being*) et comment elle peut produire des comportements ou des actions »³²⁷⁶ sur ce qu'elle relie ?

Au terme de cette analyse, nous sommes donc en mesure de dire que l'interface n'est pas la surface, quand bien même il serait question dans les deux cas de « face » et de « limite ». Parce que la surface est nécessairement la surface *d'*une chose dont elle exprime de manière ambiguë les propriétés, alors elle ne saurait être confondue avec l'interface qui, au contraire, relève des relations sur lesquelles elle opère. Si une surface fait office d'interface, c'est uniquement dans le sens où à la propriété de la surface lui est ajoutée une opération qui permet de la faire fonctionner comme interface, sans qu'elle le soit par définition. A l'inverse, si une interface paraît sous la forme d'une surface, cette dernière ne saurait occulter le caractère opératoire de l'interface, et n'est qu'un mode de parution, en sorte que non seulement l'interface peut ne pas paraître sous la forme de surface, mais en outre, ne pas paraître du tout.

³²⁷⁴ *Ibid.*, p. 12 ; notre traduction.

³²⁷⁵ *Ibid.*, p. 13-14 ; notre traduction.

³²⁷⁶ *Ibid.*, p. 14 ; notre traduction.

5.2. Interface et transface

L'interface n'est pas seulement relative à la « surface », mais également ce que nous avons eu l'occasion de nommer la « transface », en collaboration avec les chercheurs Catherine Letondal et Sylvain Pauchet, hypothèse théorique présentée lors du *Colloque International Vivre par(mi) les écrans : passé et avenir*, sous la direction de Jacopo Bodini et Mauro Carbone, le 29 avril 2022 et lors d'une conférence intitulée « Autour de l'idée de transface »³²⁷⁷. Ce néologisme n'a rien de gratuit puisqu'il a été forgé pour résoudre d'abord un problème de design en IHM, à savoir : comment penser certaines interfaces et interactions qui ne reposent pas sur des dites « surfaces ». Ce faisant, l'hypothèse de « transface » est portée par une double finalité : une finalité pratique, à savoir dessiner un nouvel espace de conception pour le design, et une finalité théorique, à savoir élaborer un nouvel outil conceptuel pour résoudre un problème implicitement conceptuel. Autrement dit, comment penser les interfaces, et plus encore les interactions qui sont, selon la formule des chercheurs en HCI Lars-Erik Janlert et Erik Stolterman, « *faceless* »³²⁷⁸, c'est-à-dire « sans-face » ? Si l'interface est une surface, alors que peut signifier une interaction sans-(inter)-face³²⁷⁹, c'est-à-dire sans interface présentée sous la forme d'une surface³²⁸⁰ ? Selon ces mêmes auteurs, « l'interaction sans-face en général fait place à une interaction qui n'est pas limitée par l'emplacement ou la direction d'une source ou d'une cible bien définie et bien délimitée, par l'existence d'un interactant incarné et précisément situé (*the existence of an embodied and precisely situated interactant*) »³²⁸¹. Or, bien qu'ils s'efforcent de penser l'interaction sans interface comprise comme surface³²⁸², il reste que leur

³²⁷⁷ G. Giroud, C. Letondal et S. Pauchet, « Autour de l'idée de transface », *Colloque International – Vivre par(mi) les écrans : passé et avenir*, 27-29/04/2022, J. Bodini et M. Carbone (dir.), Université Jean-Moulin Lyon 3, IRPhIL, Groupe International de recherche Vivre par(mi) les écrans, avec la collaboration de Collège des Bernardins et Università degli Studi di Torino.

³²⁷⁸ L.-E. JANLERT et E. STOLTERMAN, « Faceless Interaction—A Conceptual Examination of the Notion of Interface: Past, Present, and Future », *Human-Computer Interaction*, vol. 30, n° 6, 2 novembre 2015, p. 507-539.

³²⁷⁹ « Nous examinerons la notion d'interface comme surface (*the interface as surface*) et la possibilité d'interaction sans-(inter)-face [(inter)faceless interaction] » (*Ibid.*, p. 508 ; notre traduction).

³²⁸⁰ « Il est également clair que la plupart des travaux en HCI ont été réalisés sur la base d'une compréhension des interfaces comme surfaces (*interfaces as surfaces*) et qu'il n'y a que quelques études sur les interactions sans surfaces (surface-free- interactions), ou les interactions "sans-face" » (*Ibid.*, p. 525 ; notre traduction).

³²⁸¹ *Ibid.*, p. 531 ; notre traduction.

³²⁸² En ce sens, la réflexion de Janlert et Stolterman poursuit celles initiées à la fin des années 1990 par Mark Weiser et sa « technologie calme » (*calm technology*) (M. WEISER et J. S. BROWN, « Designing calm technology », *op. cit.* ; M. WEISER et J. S. BROWN, « The coming age of calm technology », *op. cit.*) ou son « informatique

concept de « *faceless* » souffre de plusieurs insuffisances. D'une part, ils commettent une confusion entre interface et surface, en sorte que si toute interaction nécessite une interface, alors il est incorrect de soutenir que l'interaction puisse être « (inter)*faceless* » : l'interaction peut avoir lieu avec ou sans surface, mais jamais sans interface, que celle-ci s'effectue au moyen d'une surface ou non. D'autre part, le concept de « *faceless* » est purement privatif ou négatif, niant en cela le caractère positif de l'interface. En soulignant le fait que l'interface puisse être « *faceless* », c'est-à-dire sans surface, ils omettent la possibilité effective que l'interface n'aille pas sans face, c'est-à-dire que l'interface soit toujours « *faceful* », si on veut se permettre cette liberté. Enfin, en confondant derrière l'expression « *faceless* » les idées d'« (inter)*faceless* » ou de « (sur)*faceless* », ils manquent de proposer une définition de la « face », terme commun aux occurrences citées. En d'autres termes, s'il est concevable d'entendre que par-delà l'expression « *faceless* », il soit question d'« (inter)*faceless* » ou de « (sur)*faceless* », il reste que rigoureusement il manque que soit précisée la nature ou la conception de la « face » désormais manquante ou privée.

Ce faisant, l'hypothèse de la notion de « transface » illustre ce que nous avons nommé une philosophie prépositionnelle dans la mesure où, d'une part, celle-ci *compose* avec d'autres disciplines, puisqu'il s'agit là d'une *composition*, voire d'une *coopération* au sens de Richard Sennett³²⁸³, entre philosophie et IHM, et d'autre part, elle est une notion *composite* qui combine le préfixe *trans-* et le substantif *face*. Or, cette hypothèse est déjà présente dans l'*entre* de l'interface puisque, comme nous avons eu l'occasion de l'écrire à la suite de Michel Serres, *entre* est composé de *en* (dedans, à l'intérieur) et de *trans* (à travers, au dehors). La notion de « transface » insiste sur la dimension *à travers* contenue dans l'*entre* de l'interface. Alors que la « surface » signifie la « face sur », posant une limite extérieure entre le sur et le sous d'une entité dont elle est la surface, l'« interface » met l'accent sur l'*entre*, en tant que « face entre », c'est-à-dire sur le rapport entre faces qu'elle relie tout en les séparant, et la

ubiquitaire » (*ubiquitous computing*) (M. WEISER, R. GOLD et J. S. BROWN, « The origins of ubiquitous computing research at PARC in the late 1980s », *op. cit.*), où l'attention de l'utilisateur n'est plus centrée sur un ordinateur, mais se décentre en devenant périphérique. Sur les problématiques relatives à des interfaces de plus en plus ambiantiales ou contextuelles, et donc invisibles, on pourra se reporter notamment vers les réflexions de A. GREENFIELD, *Everyware : La révolution de l'ubimédia*, C. Fievet (trad.), Limoges, Pearson, 2007 ; L. EMERSON, *Reading Writing Interfaces*, *op. cit.* ; M. McCULLOUGH, *Ambient Commons. Attention in the Age of Embodied Information*, *op. cit.*

³²⁸³ « On peut définir sèchement la coopération comme un échange dans lequel les participants bénéficient de la rencontre » (R. SENNETT, *Ensemble - Pour une éthique de la coopération*, P.-E. Dauzat (trad.), Paris, Albin Michel, 2014, p. 15). Il précise dès la *Préface*, que « la coopération huile la mécanique qui permet de faire les choses et partager avec d'autres peut compenser ce qui nous manque individuellement » (*Ibid.*, p. 9-10).

« transface » n'est autre que la « face à travers », dans le triple sens de la face qui se traverse, impliquant que quelque chose puisse la traverser, et enfin de ce qui s'éprouve comme une traversée. Par conséquent, la transface se caractérise par trois modalités que sont le *traversable*, l'acte de *traverser*, et l'expérience de la *traversée*.

5.2.1. Transface et traversable

La transface est *traversable* au sens où tout d'abord elle se présente comme une *limite*. Comme il a déjà été écrit préalablement, la limite désigne, selon son étymologie *limes*, le chemin qui passe le long d'un domaine. Elle est à la fois le chemin qui délimite, c'est-à-dire qui borde un domaine que ce qui permet de cheminer d'un domaine à l'autre. En ce sens, la limite est tout à la fois ce qui sépare que ce qui relie, sans qu'elle soit en elle-même. Comme le dit Nancy, elle est « ce “rien-en-commun” par quoi la communication a lieu »³²⁸⁴, assurant l'entretien des singularités que le commun entre elles. La limite se caractérise d'une part par ce qui délimite une singularité et d'autre part par ce qui permet de passer d'une singularité à une autre. Ces deux dimensions de la limite peuvent, pour des raisons de clarification sémantique, être nommées respectivement *limite-cadre* et *limite-poreuse*.

Par *limite-cadre*, nous entendons la limite en tant qu'elle opère comme une clôture sur ce qu'elle cadre et qui, se faisant, dirige notre perception. Ainsi, pour Simmel, la limite du cadre³²⁸⁵ constitue « pour l'œuvre d'art une clôture absolue, qui d'un seul geste met à distance un extérieur auquel elle est indifférente, et produit une concentration intérieure dans laquelle se réalise son unité »³²⁸⁶. C'est grâce au cadre que l'œuvre d'art possède à la fois une « unité intérieure » et qu'elle est en mesure « d'exister dans une sphère autre que celle de notre vie immédiate »³²⁸⁷. Le premier effet de cette limite du cadre est d'isoler dans une unité close sur elle-même ce qu'elle cadre³²⁸⁸. Louise Charbonnier qualifiera le

³²⁸⁴ J.-L. NANCY, « Le poids d'une pensée », 2008, *op. cit.*, p. 130.

³²⁸⁵ Louis Marin attire notre attention sur les connotations du terme « cadre » selon les langues. Alors que le « cadre » français insiste sur « la notion de bord », le « *cornice* » italien souligne davantage « les valeurs d'ornement et de protection, de prénance et d'avancée », et le « *frame* » anglo-saxon désigne plutôt un « ornement extérieur », « la substructure du support et de la surface de représentation » (L. MARIN, « Le cadre de la représentation et quelques-unes de ses figures », *Cahiers du Musée national d'art moderne*, vol. 24, Art de voir, art de décrire II, 1988, p. 67.

³²⁸⁶ G. SIMMEL, « Le cadre, un essai esthétique », K. Winkelvoss (trad.), dans *Le cadre et autres essais*, Paris, Gallimard, 2003, p. 30.

³²⁸⁷ *Id.*

³²⁸⁸ « L'essence de l'œuvre d'art est au contraire d'être un tout pour elle-même, qui se passe de toute relation à

cadre rectangulaire de dispositif qui opère comme « coupure sémiotique »³²⁸⁹ ou « clôture sémiotique »³²⁹⁰ dont le *templum* romain antique fait figure de dispositif originel³²⁹¹. Anne Friedberg ira plus loin en parlant du cadre comme « coupe ontologique » (*ontological cut*)³²⁹² au sens où il y a une séparation (*separation*) ontologique entre le monde ambiant dans lequel s'inscrit le cadre et le monde de la représentation contenu par le cadre. Le second effet du cadre est de diriger la perception, ou le regard dans le cas d'un tableau. Ainsi, « c'est en suivant [les jointures du cadre] que le regard glisse vers l'intérieur ; l'œil les prolongeant jusqu'au point idéal de leur intersection, la relation du tableau avec son centre se trouve soulignée par tous les côtés »³²⁹³. En cela, le cadre est, avec le fond et le plan, selon Louis Marin, un des dispositifs qui constitue « le cadrage général de la

un dehors et renoue en son centre chacun des fils qu'elle a déroulés. (...) L'œuvre d'art, comme un monde pour soi, s'isole de tout ce qui lui est extérieur » (*Ibid.*, p. 29-30).

³²⁸⁹ Bien que Louise Carbonnier semble faire de « clôture » et de « coupure » des synonymes, elle propose cependant de les distinguer de manière plus précise et nuancée : « toute coupure sémiotique est clôture, et inversement. La clôture sémiotique sert à clore, pour protéger de l'extérieur. Pas de problème de termes pour la clôture, donc. En revanche, pour ce qui est de la coupure sémiotique, sa dénomination mérite un examen. La coupure sémiotique n'est pas découpe et toute découpe n'est pas découpeure. Le verbe correspondant le mieux à ce que l'on nomme traditionnellement coupure sémiotique est découper, et non couper. *Couper* c'est porter un coup, « *diviser d'un coup* » dicte le dictionnaire. (...) Rien à voir, ou si peu, avec la « coupure » sémiotique opérée par le cadre rectangulaire. Celle-ci serait plutôt une découpe. (...) Découper, c'est – le dictionnaire dictant toujours – diviser en morceaux, en coupant ou en détachant au bon endroit, couper régulièrement, suivant un contour, un tracé, détacher avec des ciseaux. (...) le cadre rectangulaire découpe plus qu'il ne coupe. Par conséquent, il serait peut-être plus approprié de parler de découpe sémiotique, ou mieux de *découpeure* c'est-à-dire de découpage. (...) Ceci rectifié, le terme de découpeure prend l'avantage sur le terme de clôture pour décrire le fonctionnement du cadre rectangulaire qui est à la fois *acte* et *résultat de cet acte* – où l'acte est le plus souvent présumé. En effet, le terme de clôture renvoie seulement au résultat de l'action consistant à clore, tandis que celui de découpeure correspond à la fois à une action et à l'état qui en résulte » (L. CHARBONNIER, *Cadre et regard*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 35-37).

³²⁹⁰ « Le cadre rectangulaire serait le constituant central du dispositif où advient la représentation. Il conditionnerait en ce sens l'énonciation visuelle construite par ce dispositif. (...) Le fonctionnement de la coupure – ou clôture – sémiotique serait décisif dans l'articulation de ce dispositif de communication par l'image » (*Ibid.*, p. 21).

³²⁹¹ « La coupure sémiotique comme geste premier du dispositif iconique délimite d'abord un champ de vision instituant un ordre dans le chaos, rappelant ainsi le champ de vision ou *templum* que traçait l'augure dans le ciel pour y pratiquer une divination » (*Ibid.*, p. 29).

³²⁹² « Le cadre (*frame*) de l'écran d'images mobiles (*the moving-image screen*) marque une séparation (*separation*) – une « coupure ontologique » (*ontological cut*) – entre la surface matérielle du mur et la vue contenue dans son ouverture » (A. FRIEDBERG, *The Virtual Window. From Alberti to Microsoft*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, MIT Press, 2006, p. 5). Comme elle le précise en note, cette expression est un emprunt à Victor Stoichita, *The Self-Aware Image : An Insight into Early Modern Meta-Painting*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 (*Ibid.*, n. 14, p. 251).

³²⁹³ G. SIMMEL, « Le cadre, un essai esthétique », *op. cit.*, p. 31.

représentation »³²⁹⁴. Grâce au cadre, l'œuvre n'est plus seulement perçue, car elle devient aussi « un objet de contemplation »³²⁹⁵, relativement autonome. Comme le fait remarquer Anna Caterina Dalmasso la coupe qu'opère le cadre renvoie, comme d'autres³²⁹⁶, « autant à des systèmes de représentation de l'espace visuel qu'à des *formes symboliques* »³²⁹⁷ au sens d'Erwin Panofsky³²⁹⁸.

Par *limite-poreuse*, nous désignons la limite en tant qu'elle se traverse. Au sens propre, la porosité désigne la propriété d'un corps d'être doté de pores, issu de *porus* « conduit, passage », c'est-à-dire d'interstices entre ses molécules assurant ainsi le passage, au sens de *poros*³²⁹⁹, des fluides, liquides ou gazeux. La valeur de la porosité, c'est-à-dire la présence des pores dans le corps, se définit par le rapport entre le volume des vides et le volume total du corps. Le résultat obtenu permet alors de mesurer la perméabilité³³⁰⁰ de ce même corps, c'est-à-dire son aptitude à se laisser traverser par un fluide. La mesure de la perméabilité s'effectue selon la Loi de Darcy qui, établie en 1856 par Henry Darcy, détermine les « lois d'écoulement de l'eau à travers le sable »³³⁰¹. Un corps est alors dit poreux,

³²⁹⁴ L. MARIN, « Le cadre de la représentation et quelques-unes de ses figures », *op. cit.*, p. 64.

³²⁹⁵ *Ibid.*, p. 67.

³²⁹⁶ « La coupe que ce cadre produit sur le réel a été au fur et à mesure interprétée dans l'histoire de l'art et des médias visuels en tant que : cadre, fenêtre, grille, rideau, porte, seuil, miroir, etc. » (A. C. DALMASSO, *Le corps, c'est l'écran. La philosophie du visuel de Merleau-Ponty*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2018, p. 229).

³²⁹⁷ *Ibid.*, p. 230.

³²⁹⁸ Nous nous permettons rapidement de rappeler la définition que celui-ci donne de la « forme symbolique » à la suite de Cassirer, notamment concernant la perspective : « on peut désigner [la perspective] – pour étendre à l'histoire de l'art l'heureuse et forte terminologie d'Ernst Cassirer – comme une de ces “formes symboliques” grâce auxquelles “un contenu signifiant d'ordre intelligible s'attache à un signe concret d'ordre sensible pour s'identifier profondément à lui” » (E. PANOFKY, *La perspective comme forme symbolique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1976, p. 78). Pour une présentation de la notion de « forme symbolique » nous renvoyons le lecteur vers A. RIEBER, « Le concept de forme symbolique dans l'iconologie d'E. Panofsky », *Appareil*, Maison des Sciences de l'Homme Paris Nord, 7 juin 2008 (en ligne : <https://journals.openedition.org/appareil/436#ftn4>).

³²⁹⁹ Comme le rappelle le *Dictionnaire Histoire de la Langue Française*, « *Poros* est dérivé de *peirein* “traverser de part en part, transpercer”, qui appartient à une racine indoeuropéenne °*per-* “traverser” » (*Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « pore », p. 2838).

³³⁰⁰ Signalons que « perméable » est un emprunt au latin *permeabilis* « qui peut-être traversé, issu lui-même du verbe *permeare* « aller jusqu'au bout », « aller de l'avant », et transitivement « traverser ». Ce verbe est composé du verbe *meare* « aller, passer, circuler » auquel est joint le préfixe *per-* « à travers ». Comme le précise le *Dictionnaire Historique de la Langue Française*, « *Meare* appartient à la racine indoeuropéenne °*mei-* “changer, échanger » signalant en cela que ce qui est perméable change ce qui le traverse (*Id.*, entrée « Perméable », p. 2655).

³³⁰¹ H. DARCY, *Les fontaines publiques de la ville de Dijon. Exposition et application des principes à suivre et des formules à employer dans les questions de distribution d'eau*, Paris, Victor Dalmont Editeur, 1856 ; M. ZERNER,

ou perméable s'il se laisse traverser par un fluide. A l'inverse, un corps est dit non poreux ou imperméable si le coefficient de perméabilité est nul. Il suit de là qu'une limite peut être soit poreuse soit non-poreuse, c'est-à-dire aporétique, au sens de ce qui relève d'une *aporie*. Or, si l'aporie par distinction d'avec le problème, désigne, comme nous avons déjà eu l'occasion de le signaler³³⁰², le « non-passage, ou plutôt [de] l'expérience du non-passage »³³⁰³, alors il convient de préciser avec Derrida qu'il y a une logique plurielle de l'aporie »³³⁰⁴.

La première logique renvoie l'aporie à l'imperméable³³⁰⁵. Si d'un point de vue matériel, cela peut être illustré par un tissu imperméable, ou d'une roche comme l'argile ou le calvaire, d'un point de vue plus politique, cela peut également être illustrée par « l'existence opaque d'une frontière infranchissable » comme « c'est le cas de toutes les frontières fermées (exemplairement pendant la guerre) »³³⁰⁶, c'est-à-dire d'un « mur » ou d'un « mur-frontière »³³⁰⁷. La limite imperméable est ainsi contradictoire avec l'idée même de limite, puisqu'elle empêche toute traversée, et partant toute communication, maintenant absolument séparée et clos sur elles-mêmes les entités concernées.

« Aux origines de la loi de Darcy (1856) », *Documents pour l'histoire des techniques. Nouvelle série*, n° 20, CDHTE-Cnam, SeaCDHTE, 1^{er} décembre 2011, p. 29-40.

³³⁰² Rappelons brièvement qu'« aporie » provient d'*aporia* composé du privatif *a-* et du substantif *poros* « chemin, passage ». Pour présentation de la notion d'aporie dans l'histoire de la philosophie, P. DANINO, *Philosophie du problème*, *op. cit.*, p. 68-83.

³³⁰³ J. DERRIDA, « Apories. Mourir - s'attendre aux "limites de la vérité" », *op. cit.*, p. 313.

³³⁰⁴ *Ibid.*, p. 316.

³³⁰⁵ « Dans un cas, le non-passage ressemble à une imperméabilité » (*Id.*)

³³⁰⁶ *Id.*

³³⁰⁷ C. QUETEL, *Histoire des murs*, Paris, Tempus Perrin, 2014 ; W. BROWN, *Murs. Les murs de séparation et le déclin de la souveraineté étatique*, N. Vieillescazes (trad.), 1^{er} édition, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2009. De manière plus nuancée, mais pas moins problématique quant aux raisons exposées, Vilém Flusser fait valoir que pour la « pensée magique », il y a une « ambivalence des murs du point de vue psychologique » : « limitation et protection, résistance et refuge, prison et habitation, angoisse et sécurité, claustrophobie et prévention de l'agoraphobie : ce sont là quelques-uns des opposés psychologiques qui viennent à l'esprit lorsque l'on considère des murs. Et tous pourront probablement se ramener à l'opposition "tombe - utérus" » (V. FLUSSER, *Choses et non-choses*, *op. cit.*, p. 32). Pour une « ontologie de l'espace emmuré », nous renvoyons le lecteur P. SLOTERDIJK, *Globes - Sphères II*, O. Mannoni (trad.), Paris, Fayard/Pluriel, 2011, chap. III " Arches, murs de la ville, frontières du monde immunitaires", p. 220-286. Ainsi, selon ce dernier, « le concept d'arche – du latin *arca*, le coffre (cf. *arcanus*, fermé, secret) – dévoile la pensée de l'espace la plus radicale, sous l'angle sphérologique, que les hommes aient été capables de concevoir au seuil de la haute culture : le fait que le monde intérieur artificiel, hermétiquement fermé, peut, dans certaines circonstances, devenir le seul environnement possible pour ses habitants » (*Ibid.*, p. 220).

La seconde logique de l'aporie désigne la limite impossible à traverser au sens où la limite n'existe plus vraiment comme limite, trop « indéterminée » qu'elle est³³⁰⁸. Cette limite, *a contrario* de la précédente, manque de séparer, et donc de déterminer un ici et là, un chez-soi et un chez l'autre, et est en cela indéterminée. Cette limite qui ne se traverse pas, en raison de son caractère trop indéterminé, n'est autre que l'horizon. Selon Céline Flécheux, « horizon vient du verbe *orizo* qui signifie "je trace une limite" »³³⁰⁹. Le substantif *horos* « borne, limite », qui est à l'origine du verbe *horizein*, désigne « la délimitation, d'abord effectuée par un sillon dans la terre afin de séparer les territoires »³³¹⁰. Ainsi, « l'horizon a longtemps signifié la limite visible par rapport à ce que l'on ne pouvait pas voir »³³¹¹. Or, l'historienne de l'art précise que ce n'est qu'avec la découverte des nouveaux continents et espaces que l'horizon en est venu à signifier, à partir du XVII^e et XVIII^e siècles, l'« illimité »³³¹². Alors que pour les Grecs, l'horizon se restreignait à la limite visible, relative à la portée de notre regard, avec la modernité, celui-ci s'en affranchit et tend à se confondre avec l'illimité, c'est-à-dire une limite sans limite. Or, comme l'analyse Simon Calenge, « l'horizon n'est pas une limite statique », mais « le mouvement de limitation, par lequel l'espace tout entier se referme sur chacune des choses qu'il contient »³³¹³. Il précise alors qu'il « n'est pas à comprendre comme une toile en arrière-fond de ma rencontre avec tout objet perçu » puisqu'il est au contraire « le mouvement qui réfère chaque fois cet arrière-fond à l'objet rencontré, et qui par cette référence même donne son sens de limite tant à cet arrière-fond qu'à ce que je rencontre à partir de lui »³³¹⁴. En cela, l'horizon n'est pas une limite transcendante, située au-delà des choses, mais une limite à laquelle les choses font référence, sans laquelle les choses seraient dénuées de position. L'horizon est davantage une limite transcendantale, condition de possibilité de toute position, mais également de toute limite traversable, mais lui-même non traversable. En termes kantien, nous dirons ainsi que l'horizon est plus une *borne* (*Schränke*),

³³⁰⁸ « Dans un autre cas, le non-passage, l'impasse ou l'aporie tient au fait qu'il n'y a pas de limite. Il n'y a pas encore ou il n'y a déjà plus de frontière à passer, plus d'opposition entre deux bords : la limite est trop poreuse, perméable, *indéterminée* » (J. DERRIDA, « Apories. Mourir - s'attendre aux "limites de la vérité" », *op. cit.*, p. 316 ; nous soulignons).

³³⁰⁹ C. FLECHEUX, *L'Horizon*, Paris, Klincksieck, 2014, p. 21.

³³¹⁰ *Id.*

³³¹¹ *Id.*

³³¹² *Id.*

³³¹³ S. CALENGE, « Les limites du cheminement et l'horizon du sens », *Sciences humaines combinées*, Limite/Limites, n° 5, COMUE UBFC, 1^{er} mars 2010 (en ligne : <http://preo.u-bourgogne.fr/shc/index.php?id=178>).

³³¹⁴ *Id.*

c'est-à-dire une extrémité jusqu'à laquelle on peut aller, qu'une *limite* (*Grenze*), c'est-à-dire une extrémité qui indique qu'il y a encore quelque chose à découvrir au-delà. Interprétant la notion de frontière à partir du kantien borne/limite, le philosophe Tristan Garcia, écrit ainsi que « la limite est une frontière qui possède deux côtés : l'un est le connaissable connu, l'autre le connaissable inconnu ; la borne est une frontière qui ne possède jamais qu'un côté : le connaissable »³³¹⁵. Sous ces conditions, nous dirons donc que la limite en tant qu'horizon fait office de borne, et est pour cette raison une limite non traversable.

Enfin, la troisième et dernière logique de l'aporie désigne ce qui « ne donne plus lieu à quelque chose qu'on puisse appeler passage, pas, marche, démarche, déplacement ou remplacement, kinèse en général »³³¹⁶. A la différence de l'aporie imperméable ou de celle indéterminée, cette aporie indique l'aporie poussée jusqu'à sa propre limite, où elle cesse d'être une aporie déterminée, car dénuée de toute limite. L'aporie cesse alors d'exister en tant qu'aporie car il n'y a plus « l'expérience du pas ou du bord, franchissement ou non de quelque ligne, rapport à quelque figure spatiale de la limite »³³¹⁷. Comprise ainsi, l'aporie est dénuée de toute traversée : « plus de cheminement ou de trajectoire, plus de *trans-* (transport, transposition, transgression, traduction, transcendance même) »³³¹⁸. A cet égard, les Grecs avaient déjà un terme qui désignait cette idée, à savoir celui d'*apeiron*. Selon Marcel Détienne et Jean-Pierre Vernant, *apeiron* signifie deux idées, sans que cela soit contradictoire, et ce à partir de l'analyse linguistique du terme. Soit, « le préfixe négatif *a-* se combine avec le mot *péras* », soit « la même marque négative porte sur la racine **per-* signifiant le passage et la traversée »³³¹⁹. Cette ambiguïté se redouble dès lors que l'attention porte également sur *péras* qui peut tout aussi bien signifier « limite, bout, extrémité » que « lien »³³²⁰. Ainsi, deux orientations sémantiques se dessinent. La première, celle de « passage, traversée » est construite sur la complémentarité *peîrar-apeirōn* : « *peîrar* désignait un type de chemin ouvert dans un espace défini, en opposition, comme infranchissable et sans limite ultime, *apeirōn* »³³²¹. Dans la seconde, celle de « lien », les termes *peîrar*

³³¹⁵ T. GARCIA, « Logique de la frontière », *Multitudes*, n° 72, n° 3, Association Multitudes, 11 octobre 2018, p. 60.

³³¹⁶ J. DERRIDA, « Apories. Mourir - s'attendre aux "limites de la vérité" », *op. cit.*, p. 317.

³³¹⁷ *Id.*

³³¹⁸ *Id.*

³³¹⁹ J.-P. VERNANT et M. DETIENNE, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*, *op. cit.*, p. 272.

³³²⁰ *Id.*

³³²¹ *Ibid.*, p. 277-278.

et *apeirōn* ne forment plus un couple contrasté, mais « un ensemble nouveau dont les termes, en quelque façon, se renforcent pour suggérer la figure paradoxale d'un *peîrar ápeiron* : lien infranchissable et chemin inextricable »³³²². Cela fait dire aux deux hellénistes que l'*apeiron* « oscille entre les entraves que personne ne peut délier et les chemins au long desquels nul ne peut cheminer »³³²³. Or, il y a dans la pensée mythique grecque un espace qui illustre l'*apeiron*, à savoir le Tartare. Ce dernier est à la fois « "intraversable", sans *poros* » car « comme la mer, c'est un espace qu'on ne peut traverser, impossible à franchir d'un bout à l'autre »³³²⁴, et, reprenant les mots du *Prométhée* d'Eschyle « l'espace où "l'on est mis brutalement au contact de liens impossibles à délier" »³³²⁵. Par conséquent, « parce qu'il est comme la haute mer un espace infranchissable, *apérantos* ou *apeiron*, le Tartare n'est pas seulement une prison impossible à fuir, il est lui-même un espace lieu dont l'étendue se confond avec les liens inextricables »³³²⁶. Il est en ce sens un *peîrar ápeiron* au double sens distingué : « ne comportant aucune direction, il ne se prête à aucune traversée, aucun franchissement », et « pour quiconque se trouve située dans ce milieu qui est, d'une certaine façon, le contraire de l'espace organisé, il n'y a aucun moyen d'en jamais sortir ; on demeure indéfiniment enclos en lui »³³²⁷. Ainsi, la limite aporétique désigne la limite qui lie inextricablement autant que le lien sans limite, rendant toute traversée impossible. Mais l'aporie d'un lien sans limite ne prend pas seulement la figure mythique du Tartare, car « il y a un objet technique, rassurant et familier, qui vient matérialiser la notion de lien circulaire »³³²⁸ : tel est le filet de chasse ou de pêche. En effet, « qu'il s'agisse de panneaux, de filets, de rets ou de nasses, quelle que soit l'épaisseur des fils ou la grandeur des mailles, le filet est un réseau de liens tissés ou tressés, et son architecture le désigne comme la forme maximale du lien, à la fois lié et lieu », en sorte qu'il est « de plein droit qualifié d'*apeirōn*, de sans-limite et de circulaire »³³²⁹. Le filet qu'il soit « lien circulaire » ou « cercle lieu » ne l'est pas seulement dans la texture, dans l'entrelacement plus ou moins serré de nœuds et de

³³²² *Ibid.*, p. 278.

³³²³ *Id.*

³³²⁴ *Id.* Ils précisent : « dans la tradition orphique, non seulement le Tartare n'a pas de fond, mais il n'offre pas de point de repère, il n'admet aucun trajet orienté, il n'a pas de *peîrar* » (*Id.*).

³³²⁵ J.-P. VERNANT et M. DETIENNE, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des grecs*, op. cit., p. 278.

³³²⁶ *Ibid.*, p. 279.

³³²⁷ *Id.*

³³²⁸ *Ibid.*, p. 280.

³³²⁹ *Id.*

mailles, car il l'est également dans ses emplois techniques. En effet, « envelopper et encercler sont les termes techniques qui désignent ce type de pêche où le filet, dans son mouvement, se fait lien englobant et cercle infranchissable »³³³⁰.

Par conséquent, la limite de la transface est poreuse, comme le révèle les deux orientations du mot *peîrar*, « chemin »³³³¹ et « lien »³³³². Ainsi, à partir des Grecs, il ne s'agit pas de déduire d'une signification une autre, mais plutôt de comprendre « comment le sens de “lier” du mot *peîrar*, sens en apparence différent de celui de “chemin” imposé par d'autres contextes, peut ne représenter qu'une variante du premier »³³³³. En d'autres termes, « un certain type de chemin peut y prendre la forme d'un lien qui enchaîne, et réciproquement, l'action de lier y emprunte parfois l'apparence d'une traversée, d'un cheminement »³³³⁴. Il en va de même avec le terme *póros* : d'une part, « chemin tracé sur une mer infranchissable, (...) le passage d'un fleuve, le gué ou le pont sans lequel un fleuve ne peut être traversé et se trouve alors qualifié d'*apératos*, d'infranchissable »³³³⁵, d'autre part, « l'expédient imaginé pour franchir le détroit d'Hellé est une “machine”, un ensemble imposant de navires reliés par des câbles tendus entre les deux rives » est un *póros*, c'est-à-dire « un lien, un “joug jeté autour du cou de la mer” » selon les mots d'Eschyle. Par conséquent, la transface est une limite singulière en tant qu'elle est à la fois un lien qui permet de cheminer et un chemin qui lie, en sorte que la traversée de la limite ne saurait être sans lien, et que le lien n'a d'autre sens que rendre possible cette même traversée.

5.2.2. Transface et traverser

La transface n'est traversable qu'à la condition que quelque chose puisse la traverser, c'est-à-dire *passer au travers*. Ainsi, ne traverse que ce qui peut passer à la manière du flux, et non subsister à la manière de la substance. Toutefois, si le flux est en mesure de passer, il convient de préciser qu'il ne traverse pas pour autant. Si passer est la condition nécessaire à traverser, il ne saurait être la condition suffisante. De même, si une substance passe au sens d'être en mouvement ou de se mouvoir, elle ne saurait cependant traverser. Parce qu'une substance subsiste, et parce que traverser implique un écart

³³³⁰ *Ibid.*, p. 282.

³³³¹ *Ibid.*, p. 272.

³³³² *Ibid.*, p. 275.

³³³³ *Ibid.*, p. 276.

³³³⁴ *Id.*

³³³⁵ *Id.*

qui rend possible une transformation et une orientation, alors la substance ne saurait traverser. En ce sens, l'objet comme le sujet, selon leur acception substantialiste traditionnelle, ne peuvent traverser, et il conviendra alors de privilégier, comme cela a déjà été développé précédemment, le trajet. Ni objet, ni sujet, mais seul ce qui relève du trajet peut rigoureusement traverser.

En effet, traverser est issu de *traversare*, lui-même dérivé de *transversus* « transverse, oblique », composé de *trans-* et du participe passé adjectivé *vertere* « tourner », opposé en cela à *directus* « direct ». De ce détour étymologique, on retiendra l'idée selon laquelle traverser implique un « détour », un « passage oblique », non pas direct ou droit, mais de travers ou gauche, comme nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer à la suite de Michel Serres. En ce sens, traverser implique d'abord l'idée de *transition*, c'est-à-dire d'une transformation ou selon la formule de François Jullien déjà donnée d'un « entre-formes »³³³⁶. Dans l'acte de traverser, ce qui traverse se transforme, et ne reste pas en l'état. Ensuite, traverser ne consiste pas seulement à s'écarter d'une forme préalablement donnée, condition d'une transition ou d'une transformation, mais également d'une *orientation*. Traverser, selon la métaphore maritime de Jean-Luc Nancy, consiste à s'écarter d'un rivage³³³⁷ pour aller *vers* un autre rivage qui en sera alors l'arrivée : « le rivage est le lieu d'où l'on part et où l'on aborde : un lieu qui n'est exactement ni limite, ni bord (ni négativité de la trace, ni positivité de la force), mais passage, glissement dans l'eau de la côte déchirée ou effrangée, de la roche émietée en sable, mêlée de l'écume et du sol où le pas se dérobe »³³³⁸. Traverser implique dans sa définition un autre rivage, et donc un terme qui permet de mettre fin à la traversée, c'est-à-dire d'arriver. En ce sens, traverser se distingue d'abord d'*errer* : alors que traverser signifie arriver à une autre rive, errer signifie au contraire l'échec de cette même traverser, et ne fait que passer. Dans l'errance, il y a une désorientation qui rend impossible l'accès à l'autre rive. Perdue au milieu de nulle part, l'errance est enfermée dans l'infini du passage. Mais traverser se distingue également d'être rivé,

³³³⁶ F. JULLIEN, *Les Transformations Silencieuses*, *op. cit.*, p. 22.

³³³⁷ Comme le précise Jean-Luc Nancy, « le bord en tant que séparation, arrachement, c'est la *rive*. *Ripa* vient d'une racine qui a la valeur de la déchirure. On en rapproche aussi le grec *ereipein* (tomber, s'abattre) et *eripné* (la pente, le versant, la côte). La rive est séparée et creusée, ravinée, par l'eau dans laquelle elle tombe et à laquelle elle donne en retour son nom de *rivière*. (...) La rivière va dans le fleuve et celui-ci dans la *mer* : les rives deviennent rivages » (J.-L. NANCY, « Rives, bords, limites (de la singularité) », *op. cit.*, p. 134). Nous nous permettons cependant de signaler que selon le *Dictionnaire historique de la langue française*, « il semble n'y avoir aucun rapport entre cette famille [*rive*] et celle de *rivus* "rivière" », dont sont également issus *rival* et *riverain* (*Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, entrée « Rive », p. 3259).

³³³⁸ J.-L. NANCY, « Rives, bords, limites (de la singularité) », *op. cit.*, p. 135.

c'est-à-dire d'être transi, à l'arrêt, sans possibilité de passer. Alors qu'errer consiste à ne jamais finir de passer, river signifie au contraire ne jamais passer, et donc ne jamais traverser. A la manière d'un rivet qui attache solidement deux pièces distinctes, être rivé désigne donc l'impossibilité de passer en étant à l'arrêt. Dans les deux cas, errer comme être rivé sont les deux faces de l'aporie, renvoyant aux deux possibilités de l'*apeiron* grec. Que l'un soit sur le mode dynamique, et que l'autre le soit sur le mode statique, tous les deux échouent à traverser³³³⁹.

5.2.3. Transface et traversée

Enfin, la transface s'éprouve dans une *traversée* qui ne saurait se réduire ou se confondre avec l'acte de traverser. Si ce dernier ne désigne que l'acte de passer, la traversée désigne au contraire l'expérience de traverser. Or, la première différence entre les deux réside dans le fait que la traversée implique le fait d'être *traversé*. La traversée est composée autant d'une dimension active (traverser) que d'une dimension passive (être traversé). Cette distinction est particulièrement mise en lumière par les analyses des différents mouvements que propose l'anthropologue Tim Ingold. Selon lui, il convient de distinguer le *trajet* du *transport*³³⁴⁰, que nous décidons de réinterpréter, contre certaines de ses formules, comme la distinction entre la *traversée* et le *transport*. Ainsi, à titre d'exemple, alors que le trajet ou traversée en mer se caractérise par le fait de vivre en mer, le transport naval ne consiste au contraire qu'à transporter d'un point à un autre, des hommes ou des marchandises, sans que ceux-ci

³³³⁹ L'architecte Henri Gaudin nous propose les modèles architecturaux du labyrinthe et de la cabane comme lieu de l'errance et de l'arrêt : « Deux modèles sont en présence, deux constructions : un labyrinthe et la Cabane originelle. Le premier n'est jamais défini, le deuxième a la précision du concept. Au niveau de l'image, on passe d'une structure du compliqué, d'un enchevêtrement de salles et de couloirs à l'équilibre et la régularité de l'ordre antique, du labyrinthe à la Cabane. (...) Du plan à la façade ; on erre dans l'un. On s'arrête devant l'autre. L'imagination qui court là se statue ici. Les choix infinis qu'offre le labyrinthe s'épuisent dans la fixité du regard rivé au point privilégié d'où le lieu scénique étale sa frontalité ordonnée » (H. GAUDIN, *La cabane et le labyrinthe*, 2e édition, Sprimont (Belgique), Pierre Mardaga, 2000, p. 94). Bien que, selon lui, l'architecture ne puisse échapper à ces deux modèles, il soutient cependant qu'elle s'érige uniquement « dans l'entre », « comme réponse aux détours urbains », « détours ou ruse, pour déjouer les détours » (*Ibid.*, p. 97). Pour un usage de la notion de « labyrinthe » relativement à celle d'hypertexte, nous renvoyons le lecteur vers C. VANDENDORPE, *Du papyrus à l'hypertexte. Essai sur les mutations du texte et de la lecture*, Paris, La Découverte, 1999 ; C. VANDENDORPE, « Surfer dans un labyrinthe ? Pour une ergonomie de l'hypertexte », dans L. Poissant (éd.), *Interfaces et sensorialité*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2003, p. 301-315.

³³⁴⁰ « Je vais à présent mettre cette distinction [*promenade* et *assemblage* ou *déplacement*] en rapport avec une autre, qui définit deux manières de voyager que j'appellerai respectivement *trajet* (*wayfaring*) et *transport* » (T. INGOLD, *Une brève histoire des lignes*, op. cit., p. 101).

soient affectés par ce transport³³⁴¹. Alors que la traversée maritime s'effectue *en mer*, c'est-à-dire *dans* le monde, le transport naval demeure à la surface *du monde*³³⁴². Parce que ce qui est transporté reste à la surface du monde, alors il n'est pas affecté par le monde qui se réduit à des points reliés les uns aux autres. A l'inverse, parce que la traversée s'effectue dans le monde, parmi le monde ou au milieu du monde, alors elle n'est pas indifférente à celui-ci, et est en retour affectée par celui-ci, traçant en cela une véritable ligne³³⁴³. Cette dimension pathique ou affective, au sens des affects spinozistes (*affectus*), pas seulement en tant que sentiment ou état d'âme, mais aussi en tant qu'affection de l'état du corps, de la traversée s'illustre notamment, selon Ingold, par la relation entre la perception et la locomotion : alors que dans la traversée, il y a une association et un lien entre perception et locomotion, dans le transport, il y a au contraire une dissolution de ce lien intime³³⁴⁴. Dans la traversée, il ne s'agit pas seulement de traverser, mais aussi et surtout d'être traversé par ce qui est traversé. La traversée n'est pas donc une affaire qui ne concerne que l'acte de traverser au travers, mais qui concerne et affecte également ce qui traverse : la traversée s'éprouve, là où traverser se passe. En ce sens, la traversée *habite* ce qui est traversé, alors que le transport ne fait qu'*occuper* superficiellement. Comme l'écrit Ingold, « l'*habitation* ne signifie pas selon moi le fait d'*occuper* un lieu dans un monde prédéfini pour que les populations qui arrivent puissent y résider »³³⁴⁵. Il précise immédiatement la raison de cette distinction : « l'habitant est plutôt quelqu'un qui, de l'intérieur, participe au monde en train de se faire et qui, en traçant un chemin de vie, contribue à son tissage et à

³³⁴¹ « Contrairement au trajet en mer ou sur terre, le transport vise une destination. Il ne cherche pas à développer un mode de vie *en mer*, mais à transporter, d'un point à un autre, des hommes et des marchandises de telle façon que leur nature essentielle ne s'en trouve pas affectée » (*Ibid.*, p. 103).

³³⁴² « Longer une route, c'est se tisser un chemin *dans* le monde, et non *traverser* sa surface de point en point. Pour l'itinérant, le monde n'a pas de surface à proprement parler. En chemin, il croise bien sûr différents types de surfaces – sol solide, eau, végétation, etc. Et c'est en grande partie grâce à la façon dont ces surfaces réagissent à la lumière, au son, et au toucher qu'il perçoit le monde comme il le fait. Mais ce sont des surfaces qui sont *dans* le monde, et non des surfaces *du monde* » (*Ibid.*, p. 107).

³³⁴³ « Le transport transforme chaque piste en l'équivalent d'une ligne pointillée. (...) Les lignes qui connectent plusieurs destinations successives, comme celles qui relient des points, ne sont pas des traces de mouvement mais des connecteurs point à point. Ce sont des lignes de transport. Elles diffèrent des lignes de trajet exactement de la même façon que le connecteur diffère de la trace gestuelle. Ce ne sont pas des pistes, mais des plans routiers » (*Ibid.*, p. 106).

³³⁴⁴ « Ce qui fait la spécificité du transport n'est donc pas le recours à des moyens mécaniques ; il s'illustre plutôt par la dissolution du lien intime qui, dans le trajet, associe la locomotion et la perception. Le voyageur transporté devient un passager ; lui-même ne se déplace pas : il est *déplacé* d'un endroit à un autre. Ce qu'il voit, entend et ressent au cours du transport n'a absolument aucune incidence sur le mouvement qui le fait avancer » (*Ibid.*, p. 105).

³³⁴⁵ *Ibid.*, p. 108 ; nous soulignons.

son maillage »³³⁴⁶. La traversée participe au monde, et en cela habite le monde, là où le transport y est indifférent, puisqu'il n'y est pas affecté, en faisant ainsi que l'occuper au sens de n'y être pas affecté, et en cela ne fait que l'occuper. Par conséquent, c'est à cette condition que la traversée est à la fois le fait de traverser et d'être traversé.

La seconde différence concerne la nature de cette *expérience* de la traversée. La traversée est une *expérience*, dès lors que l'on entend ce dernier selon son sens étymologique, comme nous y encourage Philippe Lacoue-Labarthe, à savoir « l'*ex-periri* latin, la traversée d'un danger – et de se garder surtout de référer la chose à quelque “vécu” ou à l'anecdote. *Erfahrung*, donc, et non pas *Erlebnis* »³³⁴⁷. Ainsi, l'expérience de la traversée ne désigne pas tant une expérience vécue, par celle de traverser, l'expérience elle-même, à savoir la traversée d'un danger. Lacoue-Labarthe précise et justifie cette interprétation en citant longuement les analyses de Roger Munier³³⁴⁸ : « *Expérience* vient du latin *experiri*, éprouver. Le radical est *periri*, que l'on retrouve dans *periculum*, péril, danger. La racine indo-européenne est PER à laquelle se rattachent l'idée de *traversée* et, secondairement, celle d'*épreuve*. En grec, les dérivés sont nombreux qui marquent la traversée, le passage : *peirô*, traverser ; *pera*, au-delà ; *peraô*, passer à travers ; *perainô*, aller jusqu'au bout ; *peras*, terme, limite. Pour les langues germaniques on a, en ancien haut allemand, *faran*, d'où sont issus *fahren*, transporter et *führen*, conduire. Faut-il y ajouter justement *Erfahrung*, expérience, ou le mot est-il à rapporter au sens sens de PER : épreuve, en ancien haut allemand *fara*, danger, qui a donné *Gefahr*, danger et *gefährden*, mettre en danger. (...) L'idée d'expérience comme traversée se sépare mal, au niveau étymologique et sémantique, de celle de risque. L'expérience est au départ et fondamentalement sans doute, une mise en danger »³³⁴⁹. En d'autres termes, il convient de souligner que la traversée en tant qu'expérience implique un péril, et que c'est ce péril qui fait de la traversée une expérience au sens fort du terme, et pas seulement le seul acte de traverser. Ce point rejoint l'analyse de la traversée déjà évoquée précédemment par Nancy, où le rivage apparaît « comme à son tour le lointain, comme le là-

³³⁴⁶ *Id.*

³³⁴⁷ P. LACOUE-LABARTHE, *La poésie comme expérience*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 2015, p. 30.

³³⁴⁸ A noter que les analyses de Roger Munier sont confortées par celles du *Dictionnaire historique de la langue française*. Ce dernier souligne que « expérience » vient de *experiri* « faire l'essai de », composé de *ex-* et de *peritus* « qui a l'expérience de, habile à », participe passé de *periri*, à mettre en rapport avec le grec *peira*, composé de la racine indoeuropéenne °*per-* « aller de l'avant, pénétrer dans » (*Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « Expérience », p. 1352).

³³⁴⁹ P. LACOUE-LABARTHE, *La poésie comme expérience, op. cit.*, n. 6, p. 30-31.

bas au-delà de l'horizon, l'autre monde pressenti, à la fois redouté dans son étrangeté et espéré comme l'assurance d'un autre bord de l'élément périlleux, comme le terme possible d'une *traversée* – ce qui est le sens fondamental de l'*expérience* – c'est-à-dire comme la chance d'une *arrivée* sur quelque autre rivage, auprès d'une autre proximité »³³⁵⁰. Par conséquent, la traversée est une expérience dès lors qu'il y a un péril qui peut éventuellement remettre en cause la traversée elle-même. A l'inverse, une traversée qui échoue à traverser en raison de ce même péril n'est pas une traversée, puisque l'autre rivage n'est pas atteint. En ce sens, il ne saurait être question d'une traversée du Dehors (avec une majuscule) ou de l'aporie, selon les définitions énoncées préalablement³³⁵¹. Au contraire, il s'agit plutôt d'une expérience du *hors* où se rencontre l'altérité, c'est-à-dire d'une existence.

La troisième différence concerne les *effets* de cette traversée sur ce qui traverse. L'expérience de la traversée ne laisse pas indemne, mais altère celui qui l'éprouve. Cette altération ne consiste pas seulement dans le fait d'être affecté, mais surtout dans le fait de devenir autre, c'est-à-dire de s'inventer. Interrogé sur « que serait alors un vrai voyage », Michel Serres répond de la manière suivante : « Inventer un chemin non bâti. S'arrêter d'habiter. Combien de fois quittons-nous l'intérieur ? Rarissimement. (...) Et dedans, vous habitez vos habitudes. Prenez un sentier dans la forêt, vous voilà toujours dedans : sous la protection du compactage. Vous ne marchez encore pas tant que vous ne quittez pas ce plancher compacté. Attention au moment où le sentier s'arrête : alors commence le voyage. Dehors paraît ou se dévoile à l'arrêt des chemins. Voici la seule méthode qui se nomme *art d'inventer* »³³⁵². Traverser implique de cesser d'habiter dès lors que celui-ci est compris et réduit aux seules habitudes³³⁵³. C'est la raison pour laquelle Michel Serres nous encourage à quitter ce

³³⁵⁰ J.-L. NANCY, « Rives, bords, limites (de la singularité) », *op. cit.*, p. 135.

³³⁵¹ En ce sens, nous répondons en partie au questionnement de Derrida quant à l'expérience de l'aporie : « Que serait une telle *expérience* ? Le mot signifie aussi passage, traversée, endurance, épreuve du franchissement, mais peut-être une traversée sans ligne et sans frontière indivisible. Peut-il jamais s'agir, justement (...) de dépasser une aporie, de franchir une ligne oppositionnelle *ou bien* d'appréhender, d'endurer, de mettre autrement à l'épreuve l'expérience de l'aporie ? Et s'agit-il à cet égard d'un *ou bien ou bien* ? Peut-on parler et en quel sens d'une *expérience de l'aporie* ? *De l'aporie comme telle* ? Ou inversement : une expérience est-elle possible qui ne soit pas expérience de l'aporie ? » (J. DERRIDA, « Apories. Mourir - s'attendre aux "limites de la vérité" », *op. cit.*, p. 314). Selon nous, parler d'expérience de l'aporie est un non-sens, car si l'aporie désigne le plus grand péril, elle est dans le même temps, comme l'*apeiron*, ce qui ne peut être traversé, et donc être une expérience.

³³⁵² M. SERRES et R. DEBRAY, « Sortir des réseaux... », *op. cit.*, p. 251-252.

³³⁵³ Bien que les termes « habitude » (*habitus*, "manière d'être, aspect physique") et « habiter » (*habitare*, "avoir souvent", "demeurer"), dérivent tous les deux de *habere* « se tenir, avoir », « le rapport étymologique avec habiter n'est plus perçu » selon le *Dictionnaire historique de la langue française* (*Dictionnaire historique de la*

qu'il nomme le « séjour » : « Au moment où le chemin s'arrête, au pied du mur, alors seulement le voyageur sort de la maison. Au bout du tunnel, il voit le jour : *ce jour est la fin du séjour*, qui se nomme ainsi parce qu'il porte un préfixe de séparation. Le séjour nous sépare de la connaissance du monde et des choses. Ce voyageur ne voit le jour – cette lumière à l'extrémité d'une sape – qu'à la limite d'exercices de plus en plus exigeants. *On ne sort pas de chez soi aussi facilement qu'on le croit !* »³³⁵⁴. Par conséquent, puisque cette expérience consiste en un devenir autre, alors la traversée est une expérience qui met en péril l'être qui traverse, ou selon le mot du poète et philosophe martiniquais Edouard Glissant, qui le fait « trembler »³³⁵⁵ ou qui opère une « métamorphose »³³⁵⁶ selon la thématique qu'en propose Emanuele Coccia, si l'on prend soin d'en ôter le rapport à la forme (*morphè*).

Cette expérience de la traversée de la transface peut s'illustrer dans plusieurs domaines : l'expérience anthropologique des rites initiatiques, l'expérience religieuse du sacré et du profane, et l'expérience ludique. Dans le domaine anthropologique, l'analyse d'Arnold Van Gennep des « Rites de Passage » peut faire office d'exemple pour l'expérience de la traversée. Ceux-ci désignent « les séquences cérémonielles qui accompagnent le passage d'une situation à une autre et d'un monde (cosmique ou social) à un autre »³³⁵⁷. Composés de « rites *préliminaires* (séparation), *liminaires* (marge), et

langue française, op. cit., entrée « Habitude », p. 1659. Sur une mise au point sur le rapport entre « habitude » et « habiter », on se reportera vers le court et éclairant texte de T. PAQUOT, « Habitat, habitation, habiter. Ce que parler veut dire... », *Informations sociales*, vol. 123, n° 3, 2005, p. 48-54.

³³⁵⁴ M. SERRES et R. DEBRAY, « Sortir des réseaux... », *op. cit.*, p. 252.

³³⁵⁵ « Du tremblement lui-même à la pensée du tremblement, il y a toute la fragilité qui renforce parfois un système erratique, en lui supposant non pas des commencements et des fins mais une *sinuation*, l'exact opposé de *l'insinuation*, laquelle ne finit pas. Sinuer permet d'éviter les raidissements des situations. La pensée du tremblement nous éloigne des certitudes enracinées » (É. GLISSANT, *Philosophie de la Relation - Poésie en étendue*, Paris, Gallimard, 2009, p. 54).

³³⁵⁶ « Nous appelons métamorphose cette double évidence : tout vivant est en soi une pluralité de formes – simultanément présentes et successives -, mais chacune de ces formes n'existe de manière véritablement autonome, séparée, car elle est se définit en continuité immédiate avec une infinité d'autres avant et après celle-ci. La métamorphose est à la fois la force qui permet à tout vivant de s'étaler simultanément et successivement sur plusieurs formes et le souffle qui permet aux formes de se relier entre elles, de passer l'une dans l'autre » (E. COCCIA, *Métamorphoses, op. cit.*, p. 20).

³³⁵⁷ A. V. GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, Editions A&J Picard, 2011, p. 21. Pour une présentation historique de la théorie des rites de passage, on se reportera vers M. GLUCKMAN, « Les rites de passage », dans M. Gluckman (éd.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press, 1962, p. 1-52. Pour une analyse critique et actuelle du modèle de Van Gennep, on lira la présentation de M. MATEONI, « "Passages" de Van Gennep à nos jours », *Ethnologies*, vol. 31, n° 1, 2009, p. 5-19.

postliminaires (agrégation) »³³⁵⁸, les rites de passage ont pour fonction « d'assurer un changement d'état ou un passage d'une société magico-religieuse ou profane dans une autre »³³⁵⁹. Dans le rite de passage, une traversée a lieu, puisque ce qui effectue cette traversée « change d'état », c'est-à-dire devient autre que ce qu'il était auparavant. Si la traversée est réussie, alors elle est autant une perte de l'ancien état, qu'un gain relativement au nouvel état acquis. Ce qui importe dans le rite de passage est donc ce « changement d'état », c'est-à-dire cette altération. Or, Van Gennep remarque que les rites de passage s'effectuent nécessairement de manière matérielle, et pas seulement « symbolique », en sorte qu'ils requièrent un « *passage matériel* »³³⁶⁰, comme l'est l'entrée dans une chambre ou une maison, le passage sous un portique, l'ouverture d'une porte, etc.³³⁶¹. Ainsi, par exemple, « la porte est la limite entre le monde étranger et le monde domestique s'il s'agit d'une habitation ordinaire, entre le monde profane et le monde sacré s'il s'agit d'un temple »³³⁶². Il en va de même des expériences religieuses comme les analyse Mircea Eliade, où le croyant passant d'un espace ou temps profane à un espace ou temps sacré, et inversement, l'éprouve comme une traversée. Pour l'homme religieux, il y a une non-homogénéité de l'espace et du temps, où seuls ne sont réels que l'espace et le temps sacrés, les autres profanes, sont informés³³⁶³. Ainsi, le passage de l'espace sacré à l'espace profane est vécu sur le mode

³³⁵⁸ A. V. GENNEP, *Les rites de passage*, op. cit., p. 21 Il précisera un peu plus loin : « je propose en conséquence de nommer *rites préliminaires* les rites de séparation du monde antérieur, *rites liminaires* les rites exécutés pendant le stade de marge, et *rites postliminaires* les rites d'agréments au monde nouveau » (*Ibid.*, p. 35). Précisons que l'importance de ces trois rites est relative au rituel en question : par exemple, un rite funéraire accordera plus d'importance à la phase de séparation, là où un rite de naissance en accordera au contraire plus à la phase d'agrégation.

³³⁵⁹ A. V. GENNEP, *Les rites de passage*, op. cit., p. 22.

³³⁶⁰ « Un troisième point, enfin, qui me paraît important c'est l'identification du passage à travers les diverses situations sociales au *passage matériel*, à l'entrée dans un village ou une maison, au passage d'une chambre à l'autre, ou à travers des rues et des places. C'est pourquoi, si souvent, passer d'un âge, d'une classe, etc., à d'autres, s'exprime rituellement par le passage sous un portique ou par une "ouverture des portes" » (*Ibid.*, p. 271).

³³⁶¹ Il est à signaler que Walter Benjamin se réfère à de nombreuses reprises explicitement aux *Rites de passage* d'Arnold Van Gennep, notamment dans W. BENJAMIN, *Paris Capitale du XIXe siècle. Le livre des passages*, J. Lacoste (trad.), Les éditions du Cerf, Paris, 1989, p. 327, 432, 512. Pour une interprétation architecturale de la place de Van Gennep dans la réflexion de Benjamin, on se reportera vers G. TEYSSOT, « Sortilège du seuil », dans M.-C. Mathieu (éd.), *L'a-maison*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, p. 5-16.

³³⁶² A. V. GENNEP, *Les rites de passage*, op. cit., p. 34.

³³⁶³ « Pour l'homme religieux, l'espace n'est pas homogène ; il présente des ruptures, des cassures : il y a des portions d'espace qualitativement différentes des autres. (...) Il y a donc un espace sacré, et par conséquent "fort", significatif, et il y a d'autres espaces, non-consacrés et partant sans structure ni consistance, pour tout dire : amorphes. Plus encore : pour l'homme religieux, cette non-homogénéité spatiale se traduit par l'expérience d'une opposition entre l'espace sacré, le seul qui soit réel, qui existe réellement, et tout le reste,

de la traversée. Si pour le croyant, l'église participe à l'espace sacré, distinct de la rue qui relève de l'espace profane, alors « le seuil qui sépare les deux espaces indique en même temps la distance entre les deux modes d'être, profane et religieux »³³⁶⁴. Ce faisant, « le seuil est à la fois la borne, la frontière qui distingue et oppose deux mondes, et le lieu paradoxal où ces mondes communiquent, où peut s'effectuer le passage du monde profane au monde sacré »³³⁶⁵. En ce sens, le seuil comme la porte, sont « les symboles et les véhicules du passage »³³⁶⁶. Sous ces conditions, ces passages nécessitent des techniques³³⁶⁷ qui permettent tout à la fois de construire des espaces et temps sacrés et les traverser pour qu'une traversée ait lieu. Enfin, l'expérience ludique peut être à son tour considérée comme une traversée. Si, comme le rappelle Johan Huizinga « la délimitation d'un endroit consacré constitue (...) le trait initial de toute action sacrée », alors « parmi les traits formels du jeu, la séparation locale de l'action par rapport à la vie courante » en constitue « le plus important »³³⁶⁸. En effet, « le jeu n'est pas la vie "courante" ou "proprement dite" », puisqu'« il offre un prétexte à s'évader de celle-ci pour entrer dans une sphère provisoire d'activité à tendance propre »³³⁶⁹. Puisque le jeu se joue à

l'étendue informe qui l'entoure » (M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, op. cit., p. 25). Il en va de même pour le temps : « pas plus que l'espace, le Temps n'est, pour l'homme religieux, homogène ni continu. Il y a les intervalles de Temps sacré, le temps des fêtes (...) ; il y a, d'autre part, le Temps profane, la durée temporelle ordinaire dans laquelle s'inscrivent les actes dénués de signification religieuse. Entre ces deux espèces de Temps, il existe, bien entendu, une solution de continuité ; mais, par le moyen des rites, l'homme religieux peut "passer" sans danger de la durée temporelle ordinaire au Temps sacré » (*Ibid.*, p. 63).

³³⁶⁴ M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, op. cit., p. 28. Il en va de même concernant le temps : « pour l'homme religieux, au contraire, la durée temporelle profane est susceptible d'être périodiquement "arrêtée" par l'insertion, au moyen des rites, d'un Temps sacré, non-historique (dans le sens qu'il n'appartient pas au présent historique.) De même qu'une église constitue une rupture de niveau dans l'espace profane d'une ville moderne, le service religieux qui se déroule dans son enceinte marque une rupture dans la durée temporelle profane » (*Ibid.*, p. 65-66).

³³⁶⁵ M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, op. cit., p. 28.

³³⁶⁶ *Ibid.*, p. 29.

³³⁶⁷ « Puisque l'homme religieux ne peut vivre que dans une atmosphère imprégnée du sacré, il faut nous attendre à une multitude de techniques pour en consacrer l'espace. (...) C'est pour cette raison que l'on a élaboré des techniques d'*orientation*, qui sont à proprement parler techniques de *constructions* de l'espace sacré » (*Ibid.*, p. 31-32).

³³⁶⁸ J. HUIZINGA, *Homo ludens - Essai sur la fonction sociale du jeu*, C. Seresia (trad.), Paris, Gallimard, 1951, p. 40.

³³⁶⁹ *Ibid.*, p. 24. Il précisera plus loin : « élément indépendant de "la vie courante", [l'activité ludique] se situe en dehors du mécanisme de satisfaction immédiate des besoins et des désirs. Bien mieux, elle interrompt ce mécanisme. Elle s'y insinue, comme une action temporaire, pourvue d'une fin en soi, et s'accomplissant en vue de la satisfaction qui réside dans cet accomplissement même. Ainsi du moins, le jeu nous apparaît-il, considéré en soi et en première instance, comme un intermède dans la vie quotidienne » (*Ibid.*, p. 25).

« l'intérieur de certaines frontières de temps et d'espace »³³⁷⁰, alors « il n'existe point de différence formelle entre un jeu et une action sacrée, à savoir que l'action sacrée s'accomplit sous des formes identiques à celles du jeu »³³⁷¹. Ainsi, il y a une « identité essentielle du jeu et du rite », en sorte que « le lieu consacré [est] au fond un espace ludique »³³⁷². Selon cette identité formelle, il s'ensuit que « l'arène, la table de jeu, le cercle magique, le temple, la scène, l'écran, le tribunal, ce sont là tous, quant à la forme et à la fonction, des terrains de jeu, c'est-à-dire des lieux consacrés, séparés, clôturés, sanctifiés, et régis à l'intérieur de leur sphère par des règles particulières »³³⁷³. Bien qu'il faille reconnaître comme point commun l'idée de séparation³³⁷⁴, le jeu se distingue du rite cependant par d'autres traits qui vont affecter notamment l'expérience de la traversée.

La traversée ludique n'est pas de même nature que celle religieuse ou initiative dans la mesure où tout d'abord elle est *libre*. Huizinga soutient ainsi que « tout jeu est d'abord et avant tout une action libre », en sorte que « le jeu commandé n'est plus du jeu »³³⁷⁵. Le jeu est fondamentalement une activité libre³³⁷⁶. Roger Caillois ne dira rien d'autre lorsqu'il soutiendra que le jeu est une activité « *libre* : à laquelle le joueur ne saurait être obligé sans que le jeu perde aussitôt sa nature de divertissement attirant et joyeux »³³⁷⁷. Mais cette liberté du jeu ne signifie pas pour autant chaos ou désordre. Au contraire, l'expérience ludique s'effectue dans un ordre, mais qui est autre que celui quotidien³³⁷⁸. Cet

³³⁷⁰ J. HUIZINGA, *Homo ludens - Essai sur la fonction sociale du jeu*, op. cit., p. 26.

³³⁷¹ *Ibid.*, p. 27.

³³⁷² *Ibid.*, p. 41.

³³⁷³ *Ibid.*, p. 27. Également : « la piste, le court de tennis, le terrain de marelle, l'échiquier ne diffèrent pas formellement du temple ou du cercle magique » (*Ibid.*, p. 40).

³³⁷⁴ Roger Caillois reconnaît également le critère de la séparation pour caractériser l'activité ludique. Selon lui, le jeu est une activité « *séparée* : circonscrite dans des limites d'espace et de temps précises et fixées à l'avance » (R. CAILLOIS, *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, Edition revue et augmentée, Paris, Gallimard, 1967, p. 43). Un peu plus loin, il ajoutera les précisions suivantes : « [le jeu] se présente avant tout comme une activité parallèle, indépendante, qui s'oppose aux gestes et aux décisions de la vie ordinaire par des caractères spécifiques qui lui sont propres et qui font qu'il est un jeu. (...) Le jeu, en effet, demeure séparé, clos, en principe sans répercussion importante sur la solidité et la continuité de la vie collective et institutionnelle » (*Ibid.*, p. 134-135).

³³⁷⁵ J. HUIZINGA, *Homo ludens - Essai sur la fonction sociale du jeu*, op. cit., p. 24.

³³⁷⁶ « Ici donc apparaît un premier trait fondamental du jeu : celui-ci est libre, celui-ci est liberté » (*Id.*).

³³⁷⁷ R. CAILLOIS, *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, op. cit., p. 42.

³³⁷⁸ « Dans les limites du terrain de jeu règne un ordre spécifique et absolu. Et voici un nouveau trait, plus positif encore, du jeu : il crée de l'ordre, il est ordre. Il réalise, dans l'imperfection du monde et la confusion de la vie, une

ordre ludique n'est autre que celui élaboré par les règles. Il n'y a pas de jeu sans règles, en sorte ces dernières « déterminent ce qui aura force de loi dans le cadre du monde temporaire tracé par le jeu »³³⁷⁹. De même, Roger Caillois soutient qu'il s'agit d'une activité « réglée : soumise à des conventions qui suspendent les lois ordinaires et qui instaurent momentanément une législation nouvelle, qui seule compte »³³⁸⁰. Mais ces règles ludiques, distinctes des règles quotidiennes, ne s'opposent en aucune manière à la liberté de l'activité ludique. C'est parce qu'il y a des règles que l'activité ludique est libre, au sens où, c'est dans l'observation de ces règles par le joueur que la liberté du jeu advient. La liberté du jeu est donc conditionnée par les règles en sorte qu'il ne saurait exister de liberté ludique sans ces mêmes règles jouées par les joueurs. Ces règles ne produisent pas de la nécessité puisque l'activité ludique est « incertaine », au sens où « le déroulement ne saurait être déterminé ni le résultat acquis préalablement », puisqu'« une certaine latitude dans la nécessité d'inventer étant obligatoirement laissée à l'initiative du joueur »³³⁸¹.

Ensuite, cette traversée est *fictive*. Selon Roger Caillois, la séparation qu'opère le jeu vis-à-vis des autres activités quotidiennes n'est qu'une séparation fictive au sens où elle est « accompagnée d'une conscience spécifique de réalité seconde ou de franche irréalité par rapport à la vie courante »³³⁸². Il ne s'agit donc pas d'une séparation absolue, où l'espace et le temps du jeu seraient totalement autres que ceux de la vie courante. Le jeu aussi fictif soit-il n'est jamais totalement isolé du monde, et plus encore de la culture dans lequel il s'inscrit. Jouer, c'est-à-dire entrer dans ce que Johan Huizinga nomme le « cercle magique » (*magic circle*), ne consiste pas à entrer dans un autre monde, mais seulement dans un monde autre qui se caractérise par son caractère illusoire. Ainsi le joueur qui s'oppose aux règles,

perfection temporaire et limitée. Le jeu exige un ordre absolu. La plus légère dérogation à cet ordre gâte le jeu, lui enlève son caractère et sa valeur » (J. HUIZINGA, *Homo ludens - Essai sur la fonction sociale du jeu*, op. cit., p. 27).

³³⁷⁹ *Ibid.*, p. 29.

³³⁸⁰ R. CAILLOIS, *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, op. cit., p. 43.

³³⁸¹ *Id.* Caillois précisera par la suite que chaque jeu s'échelonne selon deux grands pôles antagonistes qui sont *paidia* et *ludus* : « A une extrémité règne, presque sans partage, un principe commun de divertissement, de turbulence, d'improvisation libre et d'épanouissement insouciant, par où se manifeste une certaine fantaisie incontrôlée qu'on peut désigner sous le nom de *paidia*. A l'extrémité opposée, cette exubérance espiègle et primesautière est presque entièrement absorbée, en tout cas disciplinée, par une tendance complémentaire, inverse à quelques égards, mais non à tous, de sa nature anarchique et capricieuse : un besoin croissant de la plier à des conventions arbitraires, impératives et à dessein gênantes, de la contrarier toujours davantage en dressant devant elle des chicanes sans cesse plus embarrassantes, afin de lui rendre plus malaisé de parvenir au résultat désiré. (...) Je nomme *ludus* cette seconde composante » (*Ibid.*, p. 48).

³³⁸² R. CAILLOIS, *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, op. cit., p. 43.

c'est-à-dire « le briseur de jeu », « découvre la valeur relative et la fragilité de cet univers, où il s'était momentanément enfermé avec les autres »³³⁸³. L'univers du jeu n'est qu'un univers fictif ou illusoire qui ne tient que par le respect librement consenti des joueurs aux règles en question. Or, en se dérochant aux règles, le « briseur de jeu », « enlève au jeu l'illusion, *inlusio*, littéralement “entrée dans le jeu” »³³⁸⁴. Sous ces conditions, « aussitôt que les règles sont violées, l'univers du jeu s'écroule. Il n'y a plus de jeu »³³⁸⁵. Ainsi, « le sifflet de l'arbitre rompt le charme, et rétablit pour un instant le mécanisme du “monde habituel” »³³⁸⁶. Sous ces conditions, « la piste, le court de tennis, le terrain de marelle, l'échiquier ne diffèrent pas formellement du temple ou du cercle magique »³³⁸⁷. Dans tous les cas, qu'elle ait lieu dans le domaine des rites de passage, de la sphère religieuse ou de l'activité ludique, l'expérience de la traversée de la transface se caractérise, premièrement, par le fait d'être traversé dans le mouvement de traverser ; deuxièmement, comme une expérience périlleuse ; troisièmement comme une expérience qui altère sur le mode du « tremblement » ou de la « métamorphose » celui qui effectue la traversée.

Par conséquent, la notion d'« interface » se positionne entre celles de « surface » et de « transface ». Alors que la surface renvoie essentiellement à une entité dont elle est exprimée extérieurement les propriétés, l'interface ne désigne aucune entité puisque non seulement elle est de nature relationnelle, mais en outre, elle a une opérativité qui lui permet de faire face autant que de faire des faces. La surface peut avoir pour fonction d'être une interface, mais cette dernière ne saurait se confondre avec la première : l'interface peut se présenter selon les modalités de la surface, mais lui reste irréductible. De plus, dans la mesure où la surface implique l'idée de toucher, alors il convient de reconnaître qu'il existe des interfaces qui ne se touchent pas, mais qui d'une part, se traversent, d'autre part, implique une entité qui la traverse, et enfin, affecte cette même entité en l'altérant. A ce type d'interface, nous avons donné le nom de « transface ».

³³⁸³ J. HUIZINGA, *Homo ludens - Essai sur la fonction sociale du jeu*, op. cit., p. 29.

³³⁸⁴ *Id.* Selon, le *Dictionnaire historique de la langue française* « illusion » est emprunté au latin classique *illusio* « ironie » en rhétorique, qui a pris en latin chrétien les sens de « moquerie, objet de dérision » et aussi « erreur des sens, tromperie », « mirage, déception ». Celui-ci est à son tour dérivé de *illum*, supin de *illudere* « se jouer, se moquer de », formé de *il-*, préfixe négatif, et de *ludere* « jouer », de la famille de *ludus* « jeu » (*Dictionnaire historique de la langue française*, op. cit., entrée « illusion », p. 1764).

³³⁸⁵ J. HUIZINGA, *Homo ludens - Essai sur la fonction sociale du jeu*, op. cit., p. 29.

³³⁸⁶ *Id.*

³³⁸⁷ *Ibid.*, p. 40.

La notion d'interface étant désormais clarifiée tant du point de vue de l'*entre* que celui de la *face*, il convient alors de mettre à jour les *effets* de celle-ci relativement au *sens*. Dans la mesure où ce dernier, comme nous l'avons vu précédemment, est *entre*, l'interface opère sur celui-ci selon les modalités qui lui sont spécifiques, à savoir la *face* : l'interface façonne le sens. Or, puisque le sens repose sur trois assises (physique, sensible et écouménale), alors celui-ci prend trois acceptions qui renvoient respectivement à trois domaines distincts. Si la première assise est celle physique, alors l'interface opère *techniquement* sur celui-ci. Plus précisément, comprise comme interface numérique, nous montrerons qu'elle a pour effet de situer le sens *entre* la signification réelle et le non-sens du numérique, selon les opérations de transir, transduire et translater, grâce au symbole. Quant à l'assise sensible, nous démontrerons que l'interface génère également des effets *esthétiques* comme l'indique son étymologie *aisthesis*. Non seulement l'interface numérique rend sensible le numérique, mais plus spécifiquement, d'une part elle permet de *toucher* au sens, et d'autre part, de faire une *face* au sens, notamment dans son acception de conférer un visage à ce qui en est dépourvu. Or, en dotant le numérique d'une dimension sensible qui lui permet d'être appréhendé par l'utilisateur, elle modifie en retour à la fois le toucher en contact et remet en cause l'idée du visage comme essence proprement humaine au profit de la relation interfaciale préposant son émergence. Enfin, en raison de son écouménale, nous nous attacherons aux effets *politiques* de l'interface sur le sens. S'il est vrai que l'interface opère selon les modalités énoncées, il convient de souligner qu'elle se trouve pourvu d'un pouvoir. Toutefois, nous remettons en cause la réduction de son pouvoir à celui du dispositif. Ce faisant, nous montrerons qu'elle n'est ni commune, ni immune, mais en commun, justifiant ainsi un sens en commun qui ne soit ni commun ni universel.

IV EFFETS DE L'INTERFACE

1. Effets techniques de l'interface sur le sens

Le premier effet de l'interface porte sur la première assise du sens, à savoir celle physique³³⁸⁸. L'interface opère techniquement sur cette assise physique. Le sens résulte ainsi de l'opération de l'interface qui est alors comprise dans sa dimension technique. Ce faisant, nous entendons soutenir que la technique, et plus précisément, que l'interface technique permet l'émergence d'une nouvelle acception du sens. Nous suivrons l'interprétation d'Erich Hörl qui parle d'un « déplacement technologique du sens »³³⁸⁹, en sorte que « depuis un siècle, et de manière toujours plus visible et plus urgente depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, une nouvelle pensée du sens nous accompagne »³³⁹⁰. Selon lui, cette nouvelle pensée du sens s'oppose à l'ancienne qui le concevait de manière subjective, fondé sur l'intériorité d'un sujet, dont la phénoménologie transcendantale de Husserl en est la dernière représentante. Or, poursuit Hörl, cette nouvelle pensée du sens est « une pensée de l'ouvert et de l'ouverture, une pensée de l'extériorité initiale, du supplément originel et de la postériorité constitutive »³³⁹¹. Plus encore, « elle est une pensée du dehors, de l'espace, de l'être-avec, de la participation et du partage, mais aussi une pensée de la communication, une pensée de l'indétermination, de la trace, ou bien encore une pensée de l'agencement et de l'hétérogénéité »³³⁹². Si comme il a été énoncé précédemment, le *déplacement* ou la *mutation* du sens a été thématiqué originellement par Husserl, il convient désormais de préciser la nature de ce déplacement, les modalités spécifiques à l'interface ainsi que les effets sur le sens lui-même.

1.1. La présence du sens

Erich Hörl rappelle qu'il revient à Husserl d'avoir été le premier à poser le problème du déplacement technologique du sens. Conscient d'une crise de la raison, au début du XX^e siècle, liée au développement de la technicisation, Husserl entend faire apparaître un noyau pré-technique et anti-technique dans la conscience donatrice de sens, que la philosophie aurait pour tâche d'approfondir et

³³⁸⁸ Ce qui suit reprend pour une grande part et de manière augmentée notre contribution G. GIROUD, « L'interface entre philosophie et numérique », *Implications philosophiques*, Philosophie et numérique, juin 2021 (en ligne : <http://www.implications-philosophiques.org/linterface-entre-philosophie-et-numerique/>)

³³⁸⁹ E. HÖRL, « Du déplacement technologique du sens », *op. cit.*

³³⁹⁰ *Ibid.*, p. 50.

³³⁹¹ *Id.*

³³⁹² *Ibid.*, p. 50

de préserver. Le déplacement du sens est donc le fond à partir duquel la crise de la raison a lieu, et dont la crise des fondements des sciences en est l'illustration.

Ces dernières, en effet, se sont détournées « avec indifférence des questions qui pour une humanité authentique sont les questions décisives », à savoir celles « sur le sens ou sur l'absence de sens de toute existence humaine »³³⁹³, compris comme ce qui relève de la raison et de la non-raison. Mais à ces questions, les sciences n'apportèrent aucune réponse. Même la philosophie universelle, qui traditionnellement prenait en charge ces questions « métaphysiques » dans la mesure où elle était animée par un idéal d'unification de toutes les sciences, échoua. Cela eut pour effet de la rendre problématique entraînant avec elle la crise des sciences, puisque ces dernières n'étaient plus adossées sur les fondements métaphysiques de la philosophie. « Du même coup, tombe également la foi en une raison 'absolue', d'où le monde tire son sens, la foi en un sens de l'histoire, en un sens de l'humanité, en sa liberté entendue comme la capacité de l'homme à pourvoir d'un sens rationnel son existence individuelle et collective »³³⁹⁴.

Husserl explique alors cette crise des sciences dès 1929 dans sa *Logique formelle et logique transcendantale*³³⁹⁵ par la technicisation qui ne permet plus de rendre compte du sens des sciences elles-mêmes, ainsi que de leurs productions, devenant paradoxalement incompréhensibles à elles-mêmes. Quelques années plus tard, en 1936, il mettra en garde contre cette même technicisation qui oublie « la donation-de-sens originelle de la méthode, d'où elle tire son sens comme accomplissant la connaissance du monde »³³⁹⁶. La technicisation n'est pas seulement une mathématisation qui permet grâce aux formules d'anticiper de manière *a priori* la vie réelle³³⁹⁷, mais elle est aussi ce qui fait muter les concepts mathématiques en concepts « symboliques »³³⁹⁸ qui ont oublié leur sens réel. Autrement dit, la technique « transmet par héritage » ses formules et non « son sens effectif »³³⁹⁹, qui n'a lieu « que si le savant a formé et exercé en lui la capacité à questionner-en-retour sur leur sens d'origine

³³⁹³ E. HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., p. 10.

³³⁹⁴ *Ibid.*, p. 18.

³³⁹⁵ E. HUSSERL, *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, S. Bachelard (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

³³⁹⁶ E. HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., p. 54.

³³⁹⁷ *Ibid.*, p. 50-51.

³³⁹⁸ *Ibid.*, p. 56.

³³⁹⁹ *Ibid.*, p. 65.

toutes les structures-de-sens et toutes les méthodes qui sont les siennes »³⁴⁰⁰. Par conséquent, la technique, et donc la technicisation, comprise comme pensée purement technique, opère « un dangereux glissement de sens »³⁴⁰¹, puisqu'elle substitue au sens originaire un sens technique dont elle a oublié qu'il n'était que second et non premier. À cet égard, l'opération qu'effectua Galilée en substituant à la nature empirique, intuitivement donnée, une nature mathématique et symbolique, au moyen d'un travestissement dont il oublia que ce n'était là qu'un « vêtement d'idées »³⁴⁰², illustre ce mouvement de technicisation.

Par conséquent, d'une part, la technique produit un nouveau sens inauthentique, d'autre part elle substitue ce sens technique au sens originaire du monde-de-la-vie (*Lebenswelt*), et enfin, elle oublie son propre sens. Avec la technicisation, on assiste à « une mutation-de-sens » et un « recouvrement-du-sens »³⁴⁰³. Face à cette situation, la tâche du philosophe phénoménologue est de renouer avec ce sens, s'opposant frontalement à toute rationalité technique, et pour cela de viser « le principe des principes », à savoir « tout ce qui s'offre à nous dans 'l'intuition' de façon originaire (...) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors »³⁴⁰⁴. Le remède est alors de « faire consciemment retour à la source de toute philosophie moderne, aux *Méditations* de Descartes, (...) et déduire de l'*ego cogito* l'infini des analyses concrètes au sein d'un travail d'ordre apodictique, ce qui constitue le commencement d'une philosophie au travail »³⁴⁰⁵. Ce faisant, c'est exclure la technique de toute démarche philosophique en lui reconnaissant une extériorité radicalement incompatible avec la question du sens.

Quelques années plus tard, son disciple, Martin Heidegger, reprendra et poursuivra le jugement de son maître. Face au développement de la technique, il soutiendra en 1964 que la philosophie « est entrée

³⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 66.

³⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 54.

³⁴⁰² *Ibid.*, p. 60.

³⁴⁰³ *Ibid.*, p. 56.

³⁴⁰⁴ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Tome Premier. Introduction générale à la phénoménologie pure, op. cit.*, § 24, p. 78.

³⁴⁰⁵ E. HUSSERL, « La tâche actuelle de la philosophie (1934). VIII e Congrès international de philosophie à Prague », R.-M. Le Goff *et al.* (trad.), *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 98, n° 3, 1993, p. 329. Pour un approfondissement du rapport de la phénoménologie husserlienne à la technique, nous nous permettons de renvoyer vers E. BOYER, *Le conflit des perceptions*, Paris, Editions MF, 2015.

dans son stade terminal »³⁴⁰⁶. Comprise comme métaphysique, c'est-à-dire comme pensée qui prend « son départ de ce qui est présent, le représente dans son état de présence, et ainsi l'expose, à partir de son fondement, comme étant bien fondé »³⁴⁰⁷, alors la fin de la philosophie signifie « l'achèvement de la métaphysique »³⁴⁰⁸. Par achèvement, il n'est ni question de cessation ou de perfection, mais de « sa possibilité la plus extrême »³⁴⁰⁹. La philosophie laisse désormais sa place à la cybernétique qui « transforme le langage en moyen d'échange de messages, et avec lui, les arts en instruments eux-mêmes actionnés à des fins d'information »³⁴¹⁰. La cybernétique n'est que l'expression du déploiement de la technique moderne aux sciences elles-mêmes. Avec elle, tout est désormais affaire d'information³⁴¹¹, de telle sorte que la langue en régime technique se réduit uniquement à cette acception. La « langue technique » ne cherche donc pas à « montrer », au sens de « porter une chose au paraître »³⁴¹² comme l'est la « langue de tradition », mais à « donner des signes »³⁴¹³ de cette chose, au sens d'apposer des signes à une chose qui ne se montre pas, et ce en vue de la rendre disponible. Ces signes univoques et convenus donnent alors une information sur cette chose, et peuvent être communiqués et traités par des machines. Cette langue technique n'est alors que l'autre nom de la logistique où tout n'est affaire que de calculs³⁴¹⁴. Ainsi, la logistique, et partant le numérique, ne fait alors qu'exploiter techniquement l'acception logique du *logos*³⁴¹⁵, mettant à mal le dévoilement du sens des choses. La « méditation » sur la langue de tradition, ou dite naturelle apparaîtra alors comme le remède à cette technicisation. En effet, si celle-ci est « toujours conservée et (...) pour ainsi dire à

³⁴⁰⁶ M. HEIDEGGER, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », J. Beaufret et F. Fédier (trad.), dans *Questions III et IV*, Gallimard, Paris, 1966, p. 282.

³⁴⁰⁷ *Id.*

³⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 283.

³⁴⁰⁹ *Id.*

³⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 285. Sur la relation entre Heidegger et la cybernétique, voir E. HÖRL, « La destinée cybernétique de l'occident. McCulloch, Heidegger et la fin de la philosophie », *Appareil*, n° 1, 9 février 2008 (DOI : 10.4000/appareil.132).

³⁴¹¹ M. HEIDEGGER, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », *op. cit.*, p. 16.

³⁴¹² M. HEIDEGGER, *Langue de tradition et langue technique*, H. Heidegger (éd.), M. Haar (trad.), Editions Lebeer-Hossmann, s. l., 1990, p. 37.

³⁴¹³ *Ibid.*, p. 38.

³⁴¹⁴ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, *op. cit.*, p. 206.

³⁴¹⁵ M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser?*, *op. cit.*, p. 160.

l'arrière-plan de toute transformation technique »³⁴¹⁶, et si méditer c'est « entrer dans le sens »³⁴¹⁷, alors méditer sur la langue naturelle, c'est être conduit « dans la proximité de l'informulé et de l'inexprimable »³⁴¹⁸, et donc dans la présence du sens dont nous éloignait la technique.

1.2. L'extériorité du sens

Toutefois, Husserl comme Heidegger présupposent, si l'on suit les analyses de Derrida, une métaphysique de la présence comprise comme présence pure et immédiate du sens, fondée sur la distinction présence/absence. Plus encore, cette métaphysique est aussi un logocentrisme en tant qu'elle privilégie le *logos* qui aurait ce privilège d'accéder à la présence. Cette métaphysique conduit alors à exclure la technique de toute réflexion sur le sens dans la mesure où elle est non pas première, mais toujours seconde et dérivée par rapport à cette même présence originelle, comprise comme principe des principes, c'est-à-dire « certitude, elle-même idéale et absolue, que la forme universelle de toute expérience (*erlebnis*) et donc de toute vie, a toujours été et sera toujours le présent »³⁴¹⁹.

Derrida entend montrer que cette présence immédiate est une illusion produite par la médiation du signe, logé au cœur même de l'« originaire »³⁴²⁰. En effet, si « on dérive la présence-du-présent de la répétition [du signe], et non l'inverse »³⁴²¹, alors « la perception n'existe pas » au sens où « ce qu'on appelle perception n'est pas originaire, et que d'une certaine manière tout « commence » par la « représentation » »³⁴²². Plus encore, cela permet à Derrida de soutenir que ce qui est répétable, c'est-à-dire la trace au sens général, « est plus "originaire" que l'originarité phénoménologique elle-même »³⁴²³. Le sens n'est donc plus centré sur une présence originaire, mais décentré vers une non-présence, une altérité qui « en permet le surgissement et la virginité toujours renaissante »³⁴²⁴. Reste

³⁴¹⁶ M. HEIDEGGER, *Langue de tradition et langue technique*, *op. cit.*, p. 43.

³⁴¹⁷ M. HEIDEGGER, « Science et méditation », *op. cit.*, p. 76.

³⁴¹⁸ M. HEIDEGGER, *Langue de tradition et langue technique*, *op. cit.*, p. 44.

³⁴¹⁹ J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie d'Husserl*, *op. cit.*, p. 60.

³⁴²⁰ *Ibid.*, n. 1, p. 50.

³⁴²¹ *Ibid.*, p. 58.

³⁴²² *Ibid.*, n. 1, p. 50.

³⁴²³ *Ibid.*, p. 75.

³⁴²⁴ *Ibid.*, p. 73.

qu'il ne s'agit pas de glisser d'un originaire de la conscience intime à un originaire de la trace. La trace n'est pas une marque empirique qui dériverait d'une présence ou d'une non-trace originaire. Le concept de trace doit s'entendre au sens d'« archi-trace »³⁴²⁵, c'est-à-dire d'une trace qui fait disparaître l'origine, comprise comme « commencement absolu »³⁴²⁶.

Dans la mesure où le sens ne repose plus sur un sol originaire, il est désormais toujours à l'extérieur. Ainsi, l'absence de sens originaire n'est alors que le signe de l'extériorité originaire du sens. Cette extériorité n'est toutefois pas une extériorisation qui présupposerait une intériorité originaire, car elle est au contraire une extériorité non dérivée. Plus précisément, cette extériorité, qui ne complète pas une intériorité, est celle du supplément qui « est extérieur, hors de la positivité à laquelle il se surajoute, étranger à ce qui, pour être par lui remplacé, doit être autre que lui »³⁴²⁷. Le supplément peut ainsi être dit d'origine au sens où il n'est pas un être dérivé, mais est une opération qui « supplée l'origine défaillante »³⁴²⁸. Autrement dit, d'une part le supplément ajoute un surplus, une plénitude de présence, d'autre part, cet ajout n'est que pour remplacer ou substituer, non pas une présence antérieure, mais par défaut antérieur de la présence³⁴²⁹. Il n'y a donc pas de sens sans supplément : le sens est toujours déjà suppléé, s'insérant dans « une chaîne de suppléments », « médiations supplémentaires qui produisent le sens de cela même qu'elles diffèrent »³⁴³⁰. Ainsi, le sens n'est jamais présent immédiatement, mais procède toujours de médiations qui donnent au contraire au sens l'illusion d'une présence immédiate. L'immédiateté n'est donc pas première, mais seconde : « tout commence par l'intermédiaire »³⁴³¹.

Sous ces conditions, l'écriture et plus encore la technique, en tant que suppléments, ne sont pas des expressions ou des extériorisations d'un sens premier et primordial intérieur, car elles le suppléent. Par conséquent, il ne saurait exister de sens antérieur à celles-ci. Plus encore, en déconstruisant le sens,

³⁴²⁵ J. DERRIDA, *De la grammatologie*, op. cit., p. 90.

³⁴²⁶ J. DERRIDA, « Introduction », J. Derrida (trad.), dans E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, n° 1, p. 60.

³⁴²⁷ J. DERRIDA, *De la grammatologie*, op. cit., p. 208.

³⁴²⁸ *Ibid.*, p. 442.

³⁴²⁹ *Ibid.*, p. 208.

³⁴³⁰ *Ibid.*, p. 226.

³⁴³¹ *Id.*

elles se déconstruisent de leur sens courant enraciné dans cette « métaphysique logocentrique »³⁴³². Ainsi, l'écriture est d'abord « archi-écriture »³⁴³³ avant d'être l'inscription d'une parole antérieure et première. Quant à la technique, elle est une « télétechnologie », non pas au sens d'une technologie de la distance, mais au sens d'une technologie qui, d'une part, prend ses distances avec la métaphysique de la présence, et qui, d'autre part, accentue la quantité et la vitesse de la virtualisation déjà présente dans toute trace³⁴³⁴. Ainsi, en reconnaissant le caractère originaire du supplément, Derrida met en lumière ce que nous appellerions un premier déplacement technologique du sens, où celui-ci s'extériorise en raison de la présence de la technique en son cœur.

1.3. Le non-sens du numérique

Cette extériorisation du sens se poursuivra avec un second déplacement technologique opéré par le numérique³⁴³⁵. En effet, il prolonge certes la logique du supplément, mais à la différence de la

³⁴³² *Ibid.*, p. 18.

³⁴³³ *Ibid.*, p. 83.

³⁴³⁴ J. DERRIDA, *L'Université sans condition*, Paris, Editions Galilée, 2001, p. 25-26.

³⁴³⁵ Comme le fait remarquer Alexandre Moatti, le mot « numérique » est d'abord un adjectif, issu du latin *numerus* « qui a rapport aux nombres », et qui progressivement est utilisé comme un substantif, « le numérique, presque avec un grand N » (A. MOATTI, « Le numérique, adjectif substantivé », *Le Débat*, n° 170, 1^{er} mai 2012, p. 2 (en ligne : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01720048>). Distinct à la fois de l'adjectif « analogique », issu du grec *analogikos*, dérivé de *analogos* « proportionnel », et plus précisément, « relatif à l'analogie », et qui en est venu récemment à désigner un calcul par analogie avec des grandeurs physiques continues, et donc à la valeur de « continu » opposée à celles de « discontinu, discret » du numérique, ce dernier est quant à son usage français distinct des autres langues : qu'on prenne l'anglais, l'espagnol ou le portugais (*digital*), l'italien (*digitale*), il n'y a pas d'usages du terme en tant que substantif (*The digital*, ou *Il digitale*), d'autre part, ceux-ci font références au « doigt », ce qui fera dire à Stiegler que « nous posons que tout commence par les doigts – les doigts des mains, mais aussi des pieds, car comme le montre André Leroi-Gourhan, le point de départ de toute compréhension du savoir est la conquête de la station debout et la fonctionnalisation des pieds et de leurs doigts, et des doigts de mains par la même occasion - la station debout étant la libération corrélative de la main » (B. STIEGLER, « Traces, rétentions, raisons. Organologie et pharmacologie des études digitales », dans B. Stiegler (éd.), *La vérité du numérique. Recherche et enseignement supérieur à l'ère des technologies numériques*, Paris, FYP éditions, 2018, p. 25). En d'autres termes, le terme français « numérique » a ceci de spécifique de faire uniquement référence aux nombres et d'être utilisé en tant que substantif. Or, Moatti souligne que « l'utilisation substantivée nécessite l'ajout de la préposition » (ex. « l'ère *du* numérique » au « ère numérique »), en sorte qu'« on peut y voir la prédilection du Français, et conséquemment du français, pour le concept (le substantif) au détriment du procédé (l'adjectif) – pour la théorie plutôt que la pratique » (A. MOATTI, « Le numérique, adjectif substantivé », *op. cit.*, p. 3). Sur le rapport sémantico-culturel entre « numérique » et « digital », on se reportera vers A. MOATTI, « Le numérique rattrapé par le digital ? », *Le Débat*, 1^{er} janvier 2016. Pour une acception culturelle du terme « numérique », M. DOUEIHI, *La Grande conversion numérique. Suivi de Rêveries d'un promeneur numérique*, Paris, Seuil, 2011 ; M. DOUEIHI, *Qu'est-ce que le numérique ?*, 1^{er} édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2013 ; D. BOULLIER, *Sociologie du numérique*, Paris, Armand Colin, 2016 ; D. CARDON,

technique qui n'est qu'une « saisie directe des objets », il est au contraire, selon Bruno Bachimont, « une technologie portant sur la saisie du cadre fixé par d'autres saisies »³⁴³⁶. Le numérique, « en tant que saisie de la saisie », se situe donc à « un niveau méta-réflexif »³⁴³⁷. Par cette formule, Bruno Bachimont entend l'idée que le numérique « n'instaure pas une médiation directe, mais une reconfiguration et potentialisation des technologies existantes, et le développement de nouvelles suggérées par ce potentiel manipulateur »³⁴³⁸.

Cette médiation de la médiation est rendue possible parce que le numérique est de nature calculatoire. Le calcul se caractérise comme « la définition d'entités élémentaires dont on prescrit la combinatoire ou manipulation selon des règles machinales ou mécaniques »³⁴³⁹. Autrement dit, le calcul ne porte que sur des entités réduites à leur simple manipulabilité, hors de toute signification. Elles ne sont que des abstractions formelles sans référents réels. Il suit de ce formalisme qu'elles ne désignent rien d'autres qu'elles-mêmes³⁴⁴⁰, et ne sont régies que par des règles elles-mêmes formelles, comme le sont celles de la logique. Comme le rappelle Bruno Bachimont, ce formalisme du calcul n'est autre que l'abstraction de l'activité de déplacer dans un espace des *calculi*, à savoir des petits cailloux. Ces *calculi* sont ainsi doublement indépendants vis-à-vis du sens : d'une part, ils sont définis indépendamment les uns des autres par leurs strictes propriétés formelles, et d'autre part, ils ne possèdent aucune signification en eux-mêmes, étant seulement manipulables³⁴⁴¹. Calculer c'est donc manipuler des *calculi*, c'est-à-dire « conduire par la main » des *calculi* d'un emplacement à un autre, abstraction faite de tout contenu. En outre, cette « pure manipulation » n'est pas un simple maniement³⁴⁴², qui impliquerait encore un usage empirique de la main ainsi qu'une immédiateté de ce qui est manié. Au contraire, manipuler c'est manier abstraitement des entités abstraites, selon des règles elles aussi abstraites. Puisque la manipulation n'est que formelle tant du point de vue du support

Culture numérique, op. cit.

³⁴³⁶ B. BACHIMONT, « Numérique et manipulation : la constitution technique des connaissances », *op. cit.*, p. 20.

³⁴³⁷ *Id.*

³⁴³⁸ *Id.*

³⁴³⁹ *Id.*

³⁴⁴⁰ B. BACHIMONT, « Signes formels et computation numérique : entre intuition et formalisme », *op. cit.*

³⁴⁴¹ B. BACHIMONT, *Le Sens de la technique, op. cit.*, p. 155.

³⁴⁴² *Ibid.*, p. 156.

que du sens, elle peut alors être mécanisée ou automatisée par une machine³⁴⁴³, comme l'illustre par exemple la machine à calculer d'Alan Turing³⁴⁴⁴. Par conséquent, « le numérique est donc la technique permettant de saisir des *calculi* pour les déplacer dans un espace selon des règles arbitraires mécaniques »³⁴⁴⁵. Mais parce que les choses ne se présentent pas comme des *calculi*, cela implique que « le numérique opère sur les entités saisissables que les autres techniques permettent de constituer »³⁴⁴⁶. En d'autres termes, même si « le numérique ne peut donc opérer en première intention, mais seulement en seconde », « il peut intervenir sur toute intention première »³⁴⁴⁷. Ainsi, d'une part, « le numérique est d'emblée universel dans la mesure où il peut s'appliquer à toute technique préalable »³⁴⁴⁸, et d'autre part, il est « une technique méta-réflexive » qui implique que la technique soit déjà passée au préalable.

Mais, parce que le numérique substitue à un contenu empirique un contenu formel, alors il produit du non-sens et du non-interprétable. Le numérique participe certes à l'extériorisation du sens, mais en raison de sa nature formelle, cette extériorisation est celle du non-sens. Dans la mesure où il n'a qu'un souci de validité et non de vérité, alors il se réduit à une pure manipulation formelle, vide de sens. Certes, « ça a été manipulé », mais aussi « ça ne veut rien dire »³⁴⁴⁹. En ce sens, on peut donc bien dire que le numérique est « autre que la technique »³⁴⁵⁰, car il n'extériorise pas tant le sens qu'il n'en fait du non-sens.

1.4. Le symbole de l'interface numérique

Il suit de là que si le numérique est en lui-même dénué de sens, alors « il convient de reconduire le calcul à une transformation de ses *calculi* en signes ou symboles »³⁴⁵¹. Autrement dit, ce n'est que par la médiation du symbole que le numérique acquiert une signification, qui fait alors office d'interface

³⁴⁴³ *Id.*

³⁴⁴⁴ A. M. TURING, « Théorie des nombres calculables, suivi d'une application au problème de la décision », *op. cit.*.

³⁴⁴⁵ B. BACHIMONT, « Numérique et manipulation : la constitution technique des connaissances », *op. cit.*, p. 22.

³⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 23

³⁴⁴⁷ *Id.*

³⁴⁴⁸ *Id.*

³⁴⁴⁹ B. BACHIMONT, *Le Sens de la technique*, *op. cit.*, p. 159.

³⁴⁵⁰ B. BACHIMONT, « Numérique et manipulation : la constitution technique des connaissances », *op. cit.*, p. 24.

³⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 26.

dit numérique. Si à la suite de Peirce le symbole est « un signe qui est déterminé par son objet dynamique dans le sens seulement dans lequel il sera interprété », en sorte qu'« il dépend donc soit d'une convention, d'une habitude ou d'une disposition naturelle de son interprétant ou du champ de son interprétant »³⁴⁵², il reste que cette définition se limite uniquement au pôle interprétatif du symbole. Or, selon son étymologie, le *symbolon* désigne « un signe de reconnaissance, à l'origine un objet coupé en deux dont deux hôtes conservaient chacun une moitié qu'ils transmettaient à leurs enfants ; on rapprochait les deux parties pour faire la preuve que des relations d'hospitalité avaient été contractées »³⁴⁵³. Le symbole est donc constitué de deux parties distinctes qui, une fois réunies, forment alors le symbole au sens plein du terme. Le symbole est ainsi composé d'une partie interprétative et d'une partie indicielle, dès lors que par « indice », nous entendons avec Peirce, « un signe déterminé par son objet dynamique en vertu de la relation réelle qu'il entretient avec lui »³⁴⁵⁴. Ainsi, le symbole de l'interface numérique est orienté dans deux directions opposées : d'une part, vers une signification à interpréter, d'autre part, vers un monde sur lequel il produit des effets.

Traditionnellement, comme le fait remarquer Gérard Chazal, « une première définition donne le symbole comme un objet physique mis à la place d'un autre objet physique ou d'une réalité abstraite »³⁴⁵⁵. Le mérite de cette définition est double : d'une part, les symboles que manipule l'ordinateur sont à la fois des réalités physiques et des réalités de données (nombres, textes, images, fichiers...); d'autre part, les symboles ne se réduisent ni à la réalité physique, ni à la réalité du contenu, puisque ils se « mettent à la place de ». Cependant, comme Chazal le signale immédiatement, est problématique pour plusieurs raisons. Tout d'abord, cette définition fait du symbole une *représentation*, en rendant présent ce de qui est absent, mais omet sa fonction *opératoire*³⁴⁵⁶. En

³⁴⁵² C. S. PEIRCE, *Ecrits sur le signe*, G. Deledalle (trad.), Paris, Seuil, 2017, p. 37.

³⁴⁵³ *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, entrée « Symbole », p. 3723.

³⁴⁵⁴ C. S. PEIRCE, *Ecrits sur le signe*, *op. cit.*, p. 37. Il est à noter que Peirce n'exclut pas que le symbole soit dépourvu de toute dénotation, et partant de toute dimension indicielle. En effet, « non seulement il est général lui-même, mais l'objet auquel il renvoie est d'une nature générale. Or ce qui est général a son être dans les cas particuliers qu'il détermine. Il doit donc y avoir des cas existants de ce que le symbole dénote, bien qu'il faille comprendre ici par "existant", existant dans l'univers, qui peut être imaginaire, auquel le symbole renvoie. Le symbole sera, indirectement, par l'association ou une autre loi, affecté par ces cas particuliers ; et par conséquent le symbole impliquera une sorte d'indice, bien que ce soit un indice d'un genre particulier » (*Ibid.*, p. 165). Ainsi, le symbole peut impliquer « une sorte d'indice », c'est-à-dire « un indice d'un genre particulier ». Le symbole numérique par conséquent a ceci de spécifique par rapport à d'autres symboles de pouvoir avoir un rapport indiciel avec le réel.

³⁴⁵⁵ G. CHAZAL, *Le miroir automate. Introduction à une philosophie de l'informatique*, *op. cit.*, p. 48.

³⁴⁵⁶ « En fait, les symboles ont aussi une fonction opératoire ou plutôt de multiples fonctions opératoires » (*Id.*).

d'autres termes, réduire le symbole uniquement à sa fonction de représentation, comme tout signe, conduit à manquer sa spécificité, à savoir son caractère opératoire. En outre, cette définition renoue avec une approche *dualiste* qui distingue la signification de son support : quelque soit le support, la signification du symbole demeure. Ce faisant, « en séparant le sens [la signification, selon nous] et la forme matérielle du symbole on autorise la manipulation de cette dernière par des machines dépourvues d'esprit »³⁴⁵⁷. Dès lors, le symbole se trouve pourvu de deux faces : d'une part, sa réalité physique qui peut être confiée à des machines dépourvues de toute intentionnalité, et d'autre part, sa réalité sémantique, voire intelligible qui ne lui a été conféré que par une intention humaine et que seule cette dernière peut saisir. Contre cette conception du symbole comme représentation, Chazal oppose tout d'abord l'idée que celui-ci est d'abord une *relation*. Autrement dit, il n'y a pas tant un être du symbole qu'une *relation symbolique*. L'idée selon laquelle le symbole est non pas un être mais une relation est notamment justifiée par l'informatique elle-même qui est par définition de nature relationnelle. Comme le dit Chazal, « l'informatique repose sur une véritable philosophie de la relation » que nous retrouvons à tous les niveaux, « depuis la conception des architectures matérielles jusqu'aux développements théoriques les plus abstraits »³⁴⁵⁸. Au niveau du matériel, l'informatique est constituée de couches et de réseaux interconnectés horizontalement et verticalement. Au niveau du logiciel, de la programmation et de la représentation interne de l'information, « la logique qui décrit les programmes est une algèbre relationnelle, implicitement dans les langages de type impératif, explicitement dans les langages, comme Prolog, qui utilisent le calcul des prédicats »³⁴⁵⁹. Enfin, « la relation acquiert encore une puissance supérieure lorsque, par le jeu d'interfaces multiples, l'ordinateur et son utilisateur entrent dans les vastes réseaux qui se constituent aujourd'hui »³⁴⁶⁰. Par conséquent, le symbole « est toujours un nœud dans un système réticulaire de renvois auquel participent d'autres symboles »³⁴⁶¹. Mais si le symbole est relationnel, cela ne saurait suffire pour le caractériser spécifiquement.

Il convient alors d'ajouter d'une part que le symbole informatique *agit* sur le monde, et d'autre part, qu'il est *matériel*. Concernant le premier point, selon Chazal, « le postulat de l'informatique est celui

³⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 50.

³⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 58.

³⁴⁵⁹ *Id.*

³⁴⁶⁰ *Id.*

³⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 59.

que Hilary Putnam³⁴⁶² appelle “la confiance sémantique” », à savoir que « toute l’entreprise de l’informatique suppose, en effet, qu’il existe une réalité en dehors de nous, un monde de choses et d’évènements et que cette réalité est dicible »³⁴⁶³. En d’autres termes, comme le commente l’informaticien Franck Varenne, « une correspondance relativement durable entre les symboles et le réel est toujours supposée en informatique »³⁴⁶⁴. Grâce à cette « confiance sémantique » postulée, le symbole opère sur le monde en produisant des effets sur celui-ci, et n’est donc pas une simple représentation de celui-ci. Ainsi, « la manipulation des symboles se répercute dans les choses, y constitue des événements qui contribuent à la transformation du monde »³⁴⁶⁵. Il y a une performativité du symbole, ou plus précisément une opérativité qui permet de rendre compte de son efficacité. Le symbole ne fait pas que dire le monde car il agit également sur celui-ci³⁴⁶⁶. En d’autres termes, dans le symbole informatique, « l’acte de dire et l’acte de faire se recouvrent »³⁴⁶⁷ mutuellement. Quant au second point, comme le précise Varenne, « les symboles n’ont pas seulement une prise sur le monde, ils y ont un ancrage »³⁴⁶⁸. Le symbole informatique ne désigne et agit sur le monde qu’à la condition que celui-ci soit également matériel. Toutefois, il serait erroné d’en déduire l’idée selon laquelle le symbole se réduit à l’objet physique qu’il symbolise³⁴⁶⁹ : « le symbole ne se réduit pas à la présence immédiate d’objets physiques mais que doit intervenir une interprétation, un acte de lecture, fût-il, dans le cas de l’ordinateur, automatisé par des dispositifs à seuil »³⁴⁷⁰. Si le symbole est par nature abstrait, il n’est pas identique à l’objet physique qu’il désigne. La matérialité du symbole réside dans

³⁴⁶² H. PUTNAM, *Représentation et réalité*, C. Engel-Tiercelin (trad.), Paris, Gallimard, 1990.

³⁴⁶³ G. CHAZAL, *Le miroir automate. Introduction à une philosophie de l’informatique*, op. cit., p. 20.

³⁴⁶⁴ F. VARENNE, *Qu’est-ce que l’informatique?*, Paris, Vrin, 2009, p. 31.

³⁴⁶⁵ G. CHAZAL, *Le miroir automate. Introduction à une philosophie de l’informatique*, op. cit., p. 20.

³⁴⁶⁶ Cette analyse justifie l’interprétation en termes aristotéliens que propose Chazal du terme « information » : « le terme “information” retrouve la signification aristotélienne du terme “forme” : dans l’information les mots ne sont pas une simple et neutre désignation des choses mais ils contribuent bien à donner à ces choses qu’ils désignent leur “forme”, éventuellement à la leur imposer. Pour l’informatique, il y a bien quelque chose derrière le discours, (...) mais parce que le discours est toujours une manière de transformer le monde » (*Id.*).

³⁴⁶⁷ F. VARENNE, *Qu’est-ce que l’informatique?*, op. cit., p. 32.

³⁴⁶⁸ *Id.*

³⁴⁶⁹ « Que l’on considère “x” comme un symbole correspondant en chacune de ses occurrences à une même réalité suppose donc que ce symbole ne se réduit pas à l’objet physique de son tracé mais à une certaine abstraction » (G. CHAZAL, *Le miroir automate. Introduction à une philosophie de l’informatique*, op. cit., p. 49).

³⁴⁷⁰ *Id.*

sa *structure* et non dans sa *nature*³⁴⁷¹. En d'autres termes, le symbole informatique n'est pas le signal physique dans sa matérialité, mais ce qui dans le signal franchira un certain seuil, assurant alors à ce dernier le fait que celui-ci passe ou ne passe pas. C'est cet « effet de seuil » qui assure au symbole sa relative indépendance vis-à-vis du signal matériel, tout en lui donnant son assise matérielle. En d'autres termes, l'abstraction du symbole n'est jamais totale, sans quoi celui-ci serait dépourvu de toute efficacité. A l'inverse, sa matérialité n'est jamais totale, car il serait alors identique au signal physique, et ne pourrait valoir pour d'autres signaux. Sous ces conditions, l'abstraction du symbole est « relative au niveau dénotatif que l'on veut bien considérer préférentiellement dans la hiérarchie dénotative des choses et des symboles »³⁴⁷². La matérialité du symbole est donc relative, et nullement absolue, condition de sa prise sur le monde, et partant de son opérativité. Le symbole se situe donc *entre* la sphère concrète du monde et celle abstraite de la réalité, sans qu'il se réduise à l'une ou à l'autre. Cette double face du symbole se répète tout le long de l'échelle de la superposition des strates de langage informatique. C'est à la fois ce qui assure dans le même temps une continuité et une discontinuité entre chaque niveau de langage : le symbole relatif à un niveau donné permet de *relier* ce niveau aux autres niveaux et d'*opérer* sur ceux-ci jusqu'au monde matériel, tout en étant son tour *relié* à ceux-ci et *opéré* par ceux-ci. Le symbole le plus abstrait, et partant le plus haut dans l'échelle des langages, n'est jamais absolument abstrait car il est toujours relié par des opérations de symbolisation jusqu'à la couche la plus concrète et matérielle. Réciproquement, cette dernière est en mesure d'opérer sur la couche la plus abstraite du langage grâce à ces mêmes opérations de symbolisation. Ainsi, « l'univers de la machine informatique est constitué en niveaux auxquels correspondent des modes de description différents où se mêlent syntaxe et sémantique »³⁴⁷³. Par conséquent, le symbole est un signe doté à la fois d'une face matérielle qui lui permet d'agir sur le

³⁴⁷¹ « Ce qui compte, c'est la structure du signal non sa nature physique » (F. VARENNE, *Qu'est-ce que l'informatique?*, *op. cit.*, p. 33). Varenne s'inspire ici explicitement des distinctions élaborées de Nelson Goodman entre « marque » et « caractère », elles-mêmes inspirées de Charles Sanders Peirce entre « classe » (*type*) et « individu » (*token* - littéralement « jeton »).

³⁴⁷² *Ibid.*, p. 34.

³⁴⁷³ G. CHAZAL, *Le miroir automate. Introduction à une philosophie de l'informatique*, *op. cit.*, p. 54. Ceci le conduira à soutenir ce qu'il nomme un « hylémorphisme sémantique » : « Notre privilège n'est pas de posséder seuls le sens, mais d'être une union de forme et de matière apte à informer, au sens aristotélicien, d'autre part de matière, c'est-à-dire d'être des émetteurs de messages. Cette philosophie du signe, cette conception de la signification et de ses supports auxquels l'informatique nous conduit et que Leibniz pressentait, nous pourrions la désigner par le terme d'hylémorphisme sémantique. *Eidos* et *morphé* désignent la même chose, nous avons donc raison de traduire l'un et l'autre par le même mot de "forme" et l'exégèse savante se fourvoie en reprochant à Aristote d'employer l'un et l'autre avec parfois une certaine ambiguïté » (*Ibid.*, p. 63).

monde et d'une face signifiante (structure ou forme) inhérente qui le rend intelligible : la signification est en mesure d'opérer sur le monde, et la matérialité du monde d'asseoir la signification en la dotant d'une référence grâce au symbole.

Le symbole en tant que médiateur n'est pas un simple intermédiaire passif, puisqu'il est un opérateur qui *traduit* le contenu formel du numérique en contenu empirique signifiant : « seuls ces derniers peuvent se prêter à une visée de connaissance, car ils structurent la visée d'un objet en en donnant une signification (une expression symbolique pourvue de sens) ou une représentation (une image) »³⁴⁷⁴. Comme le remarque Bruno Bachimont, grâce au symbole, le numérique n'est plus seulement manipulé, car il peut désormais être interprété. Cette interprétation du numérique n'est donc pas immédiate, mais toujours médiée par le symbole. En ce sens, le numérique « est la relance de l'interprétation du sens par le non-sens »³⁴⁷⁵. Mais, inversement, si le symbole transmet un sens, il ne saurait s'y réduire. En effet, le symbole, en tant que *symbolon*, relie tout en séparant deux entités distinctes. Autrement dit, si une face du symbole est tournée vers la signification humaine, son autre face est quant à elle tournée vers le non-sens du numérique. Le symbole est donc une entité hybride où sont liés signification et non-sens, interprétation et manipulation³⁴⁷⁶. L'interprétation du symbole implique sa manipulation pour en dégager le sens, mais la manipulation à elle-seule ne saurait déterminer *a priori* l'interprétation qui en serait faite ; inversement, la manipulation du symbole présuppose une interprétation, qui à son tour ne saurait s'y réduire, dans la mesure où elle est le lieu du non-sens³⁴⁷⁷. Par conséquent, le symbole en tant que médiateur technique a donc, d'une part, une face physique qui lui permet d'être manipulé et de manipuler ce qu'il symbolise, d'autre part, une face

³⁴⁷⁴ B. BACHIMONT, « Numérique et manipulation : la constitution technique des connaissances », *op. cit.*, p. 25.

³⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 26.

³⁴⁷⁶ B. BACHIMONT, *Le Sens de la technique*, *op. cit.*, p. 152-155 ; G. CHAZAL, *Le miroir automate. Introduction à une philosophie de l'informatique*, *op. cit.*, p. 47-69 ; F. VARENNE, *Qu'est-ce que l'informatique?*, *op. cit.*, p. 25-43.

³⁴⁷⁷ Nous poursuivons les remarques de Bachimont qui concerne la notion de contenu (« Les contenus sont élaborés selon des principes techniques particuliers qui exploitent les ressources des supports et des codes ou formats permettant de les considérer comme relevant du langage et appelant donc l'interprétation » B. BACHIMONT, *Le Sens de la technique*, *op. cit.*, p. 145), et que nous étendons au symbole tel que nous le définissons ici : « Les contenus sont donc des entités hybrides : symboliques pour le sens qu'ils manifestent et transmettent, physiques par la manipulation dont ils peuvent faire l'objet. Ces deux aspects sont liés et distincts : liés car pour interpréter, il faut manipuler. En lisant un texte, en écoutant un discours, notre appropriation sera d'autant plus fine et profonde que notre manipulation aura été systématique et précise. Mais ces aspects sont distincts dans la mesure où les règles et principes de la manipulation ne peuvent préjuger des interprétations qu'elles rendront possibles » (*Ibid.*, p. 152-153).

signifiante qui lui permet d'être interprété et d'interpréter ce qu'il symbolise. Le caractère biface du symbole fait de celui-ci un mode d'existence particulier de ce que nous nommerons une interface.

1.5. La stratification de l'interface numérique

La structuration du symbole informatique, et donc de l'interface, se pense traditionnellement sur le mode d'un empilement de couches, en sorte que, comme le dit Lévy, un ordinateur est « comme un emboîtement, un feuilletage, un réseau d'interfaces successives »³⁴⁷⁸. La superposition des langages informatiques, évoquée précédemment, est inhérente à tout système informatique étend non seulement la caractéristique du symbole d'être biface, mais en outre, elle la complexifie à mesure que les langages se multiplient et se stratifient. Ainsi, dans la mesure où le système informatique est conçu sur le modèle d'un empilement de couches³⁴⁷⁹ ou de niveaux d'abstraction (*abstraction layers*)³⁴⁸⁰, où chaque couche se superpose à la précédente plus élémentaire, en lui apportant plus de fonctionnalités et de facilité, alors le symbole informatique devra se comprendre en termes également de couches ou de niveaux. La première couche matérielle constituée des circuits électroniques (*hardware*) désigne le plus bas degré d'abstraction. Sur celle-ci se superposent ensuite des couches de plus en plus abstraites (*software*) à commencer par le système d'exploitation (Windows, Linux, iOS...), puis les logiciels

³⁴⁷⁸ P. LEVY, *Les technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ère informatique*, op. cit., p. 201. Nous ne saurions omettre qu'à cette dimension verticale, il convient d'ajouter une dimension horizontale comme tient à la préciser Lévy : « beaucoup de ces interfaces n'agissent que dans les replis de l'ordinateur, traduisant, transformant dans l'ombre. Mais tous contribuent à composer l'agencement complexe qu'est la machine. La dimension d'enveloppements successifs, de combinaison et d'intégration verticale croise une autre dimension, celle des branchements horizontaux. (...) Chaque nouvelle interface autorise de nouveaux branchements, qui vont eux-mêmes ouvrir de nouvelles possibilités, si bien qu'il est impossible de prévoir ou de déduire quoi que ce soit au-delà d'une ou deux couches techniques » (*Ibid.*, p. 201-202).

³⁴⁷⁹ Bruno Bachimont thématise la « couche » comme propre de la raison computationnelle, distincte en cela de la « formule » propre à la raison graphique : « la notion de couche en informatique, via celle d'implantation et de compilation, permet de représenter les structures formelles en faisant abstraction des calculs élémentaires induits, comme la formule permet de s'abstraire du sens » (B. BACHIMONT, *Le Sens de la technique*, op. cit., p. 169). Or, comme il tient à le préciser, « la notion de couche est une manière de réduire la complexité et de rapporter une masse quasi infinie de calculs formels à des structures plus intelligibles pour l'être humain » (*Ibid.*, p. 170). Le terme « couche » a donc une double fonction : d'une part, appréhender de manière métaphorique ou analogique l'architecture numérique ; d'autre part, modéliser les opérations du numérique qui, d'un niveau abstrait à un niveau concret, sont capables d'agir sur le monde.

³⁴⁸⁰ « L'univers de la machine informatique est constitué en niveaux auxquels correspondent des modes de description différents où se mêlent syntaxe et sémantique » (G. CHAZAL, *Le miroir automate. Introduction à une philosophie de l'informatique*, op. cit., p. 54). On retrouve la même idée chez le théoricien des *media* Friedrich dans F. KITTLER, « Le logiciel n'existe pas », F. Vargoz (trad.), dans *Mode protégé*, Les presses du réel, Dijon, 2015 ; F. KITTLER, « Mode protégé », F. Vargoz (trad.), dans *Mode protégé*, Les presses du réel, Dijon, 2015.

utilitaires (antivirus, sauvegarde, nettoyage de disque...), et enfin les logiciels d'application (bureautique, jeu vidéo, lecteur multimédia, navigateur web...). Si l'informatique procède par superposition de niveaux de langages, alors il conviendra de dire, avec Franck Varenne, que « *la multiplicité des niveaux de systèmes de symboles* est une des caractéristiques fondamentales de l'informatique »³⁴⁸¹. Selon Andrew S. Tanenbaum et Todd Austin³⁴⁸², au niveau 0, le langage machine (L0) peut être directement exécuté par les circuits électroniques de l'« ordinateur réel » (*actual computer*) (M0) sans avoir besoin de traduction ou d'interprétation intermédiaire. Mais dans la mesure où celui-ci s'avère fastidieux pour l'homme, il est nécessaire de le traduire dans un nouveau langage informatique (L1) qui sera alors plus facile, et qui pourra être interprété par une « machine virtuelle » (*virtual machine*) (M1). A son tour, celui-ci pourra être traduit en langage supérieur (L2) et interprétée par une autre machine abstraite (M2), et ce ainsi de suite. L'empilement de couches permet ainsi de comprendre que le symbole informatique en tant qu'« objet numérique » (*digital object*), c'est-à-dire en tant qu'objet technique de nature numérique, n'a de sens que dans un « milieu numérique » (*digital milieu*)³⁴⁸³.

Or, cette notion de « milieu numérique » est, selon Hui, une reprise explicite au concept de « milieu » élaboré par Leroi-Gourhan³⁴⁸⁴. Conçue comme « une image inaccoutumée »³⁴⁸⁵ par ce dernier, celui-ci « n'apparaît pas prioritairement comme une variation sur la notion de “milieu naturel”, mais bien plutôt comme une élaboration spécifique à partir de la notion de “milieu intérieur”, qui provient d'une

³⁴⁸¹ F. VARENNE, *Qu'est-ce que l'informatique?*, op. cit., p. 36.

³⁴⁸² A. S. TANENBAUM et T. AUSTIN, *Structured Computer Organization*, 6e édition, Boston, Pearson, 2012.

³⁴⁸³ Telle est la thèse que soutiendra Yuk Hui dans une perspective relationnelle, issue de Simondon et d'Heidegger, dans Y. HUI, *On the Existence of Digital Objects*, op. cit. Pour un résumé de son approche, Y. HUI, « What Is a Digital Object? », *Metaphilosophy*, vol. 43, n° 4, 2012, p. 380-395.

³⁴⁸⁴ « Leroi-Gourhan a tenté de développer le concept de milieu technique comme une *membrane* (*membrane*) entre le milieu intérieur et le milieu extérieur » (Y. HUI, *On the Existence of Digital Objects*, op. cit., p. 146; notre traduction). Toutefois, Yuk Hui tient à préciser que la perspective de Leroi-Gourhan ne saurait suffire et qu'il entend la compléter par l'apport de Bernard Stiegler qui, outre le fait qu'il reprenne également celle du paléontologue (B. STIEGLER, *La technique et le temps*, op. cit., liv. La Faute d'Epiméthée, p. 87-92), adjoint la question du temps, à partir d'Heidegger, pour thématiser ce qu'il nommera les « rétentions tertiaires », comprise selon Yuk Hui comme « objets numériques » (« La deuxième expression de la rétention tertiaire (*tertiary retention*) concerne les objets techniques (*technical objects*) - et dans notre cas, les objets numériques (*digital objects*) » Y. HUI, *On the Existence of Digital Objects*, op. cit., p. 148; notre traduction). Toutefois, c'est « aussi en tant que *mémoire programmable* (*programmable memory*) qui distingue largement les objets techniques de Simondon et Heidegger et les objets numériques comme le *milieu* technique (*technical milieu*) et *contexte* programmable (*programmable context*)» (*Id.* ; notre traduction).

³⁴⁸⁵ A. LEROI-GOURHAN, *Milieu et Techniques*, op. cit., p. 335.

référence biologique au modèle cellulaire »³⁴⁸⁶. Ce modèle cellulaire du milieu conduit Leroi-Gourhan à considérer les groupes humains comme des « organismes vivants » qui ne survivent qu'à la condition d'assimiler le « milieu extérieur » qu'à la condition d'avoir une « pellicule » ou « enveloppe technique » : « le groupe humain se comporte dans la nature comme un organisme vivant ; de même que l'animal ou la plante, pour qui les produits naturels ne sont pas immédiatement assimilables, mes exigent le jeu d'organes qui en préparent les éléments, le groupe humain assimile son milieu à travers un rideau d'objets (outils ou instruments). (...) Dans cette pellicule interposée, il se nourrit, se protège, se repose et se déplace. (...) L'étude de cette enveloppe artificielle est la Technologie, les lois de son développement relèvent de l'économie technique »³⁴⁸⁷. Ce qui fera dire à Mathieu Triclot que « la technique apparaît comme l'équivalent de la *membrane* qui partage le milieu intérieur et le milieu extérieur »³⁴⁸⁸. Ainsi, la structuration du symbole est pensée analogiquement selon le paradigme membranique en sorte qu'il est une membrane opérant entre d'autres milieux.

Cette structuration de l'interface, et donc du symbole, se décline selon des analogies avec des conceptions dermatologiques, architecturales ou géologiques. Celles-ci ont comme point commun de présenter des modèles d'intelligibilité fondés sur l'idée d'une stratification. L'interface est alors stratifiée de la même manière que le sont la peau, l'architecture et la géologie. Concernant le modèle dermatologique, l'interface est pensée comme faisant office de « peau » qui, comme nous l'avons déjà vu antérieurement chez certains auteurs (Simondon, Dagognet, Chazal, Hansen, Mons), est constitué de strates. Anatomiquement, la peau comprend essentiellement trois strates : d'une part, l'épiderme qui est la strate la plus superficielle et la plus mince ; d'autre part, le derme, qui est la strate intermédiaire et la plus épaisse ; enfin, l'hypoderme qui est la couche la plus profonde. A cette stratification, nous pouvons l'approfondir en soulignant que l'épiderme se compose à son tour de cinq strates : la couche cornée (*stratum corneum*), la couche claire (*stratum lucidum*), la couche

³⁴⁸⁶ M. TRICLOT, « "Milieu technique": généalogie d'un concept », dans D. Parrochia et V. Tirloni (éd.), *Formes, systèmes et milieux techniques après Simondon*, Lyon, Jacques André, 2012, p. 23. Nous renvoyons le lecteur vers ce même texte pour le glissement de ce concept de Leroi-Gourhan et Georges Friedman vers celui de « système technique » développée par Bertrand Gille.

³⁴⁸⁷ A. LEROI-GOURHAN, *Milieu et Techniques*, *op. cit.*, p. 132.

³⁴⁸⁸ M. TRICLOT, « "Milieu technique": généalogie d'un concept », *op. cit.*, p. 24 ; nous soulignons.

granuleuse (*stratum granulosum*), la couche épineuse (*stratum spinosum*) et enfin la couche basale (*stratum germinativum*)³⁴⁸⁹.

Le second modèle poursuit le modèle dermatologique précédent mais se présente comme architectural. Il est notamment poursuivi et défendu par Benjamin Bratton dans *Le Stack*³⁴⁹⁰. Le terme *Stack* (avec une majuscule et au singulier) « allégorise la logique des *stacks* »³⁴⁹¹ (avec une minuscule et au pluriel) qui désignent et sont désignés comme un type d'*architecture* informatique structurée par un empilement de couches de protocoles, mémoires, programmes... Chaque *stack* se superpose les unes sur les autres dans un ordre modulaire et interdépendant, et interagit selon des boucles rétroactives, caractérisant l'architecture propre du *Stack*³⁴⁹². S'il y a certes un usage métaphorique des *stacks*, le *Stack* est quant à lui bien réel³⁴⁹³. Il se structure par un empilement de six couches - *Terre*, *Cloud*, *Ville*, *Adresse*, *Interface* et *Utilisateur* (Figure 10). La première couche *Terre* désigne l'ensemble des ressources énergétiques planétaires qui alimentent la seconde couche du *Cloud*, composée de plateformes. Travaillée par la couche du *Cloud*, la couche *Ville* organise concrètement les choses, les événements et les relations, ceci via la couche *Adresse* et selon les modes de présentation de la couche *Interface*. À l'extrémité de cet empilement, on trouve l'ultime couche *Utilisateur*, qui voit et agit sur l'ensemble du système via l'*Interface*³⁴⁹⁴. Ainsi, « les couches sont délimitées comme des *frontières*,

³⁴⁸⁹ M. LYMAN, *L'incroyable vie de la peau*, Paris, Tchou, 2020.

³⁴⁹⁰ B. H. BRATTON, *The Stack – On Software and Sovereignty*, *op. cit.* ; B. H. BRATTON, *Le Stack. Plateformes, logiciel et souveraineté*, *op. cit.* Nous nous référons soit à la version originale lorsqu'il sera essentiellement question de la couche *Interface*, soit à la traduction française pour une présentation globale du projet de Bratton. Pour un compte-rendu de cette œuvre énorme, nous nous permettons de renvoyer le lecteur vers notre compte-rendu G. GIROUD, « Benjamin H. Bratton, *Le Stack. Plateformes, logiciels et souveraineté* », *op. cit.*

³⁴⁹¹ « [Les différents types de computation] constituent une mégastructure accidentelle appelée le *Stack*, qui n'est pas seulement un système informatique à l'échelle planétaire ; c'est aussi une nouvelle architecture qui définit la façon dont nous divisons le monde en espaces souverains. Plus précisément, ce modèle est informé par la structure multicouche des *stacks* [piles] de protocoles logiciels, dans laquelle les technologies de réseau opèrent selon un ordre vertical modulaire et interdépendant. Le modèle allégorise la logique des *stacks* dans un principe général de systèmes et l'utilise pour décrire à la fois la géométrie par laquelle une géographie politique est subdivisée et la forme globale des technologies qui occupent ces espaces. Le modèle du *Stack* est mondial mais il n'est pas immuable » (B. H. BRATTON, *Le Stack. Plateformes, logiciel et souveraineté*, *op. cit.*, p. 27 ; également *Ibid.*, chap. 1. "Une nouvelle architecture?", p. 33-42).

³⁴⁹² Le paradigme architectural est déjà explicitement dans les travaux antérieurs de l'auteur comme B. H. BRATTON, « *FEATURE* », *op. cit.* ; B. H. BRATTON, « *Surviving the Interface: the Envelopes, Membranes and Borders of Deep Cosmopolitics* », *op. cit.*

³⁴⁹³ B. H. BRATTON, *Le Stack. Plateformes, logiciel et souveraineté*, *op. cit.*, p. 36.

³⁴⁹⁴ « L'architecture de ce modèle traite ces couches, revendications et réseaux superposés non comme des

comme des *membranes* invisibles tout aussi arbitraires que leur mise en œuvre, mais, comme elles rassemblent des technologies différentes à leur propre niveau, elles plient aussi les lignes qui les entourent dans un cadre »³⁴⁹⁵. Ainsi, la couche *Interface* fait partie d'un empilement vertical architecturée dans lequel elle s'insère. Elle interagit avec les couches inférieures et supérieures, en sorte qu'elle « peut être n'importe quel objet ou surface avec lequel il serait concevable qu'un *Utilisateur* interagisse, et qui pourrait donc affecter, en principe, n'importe quel autre objet ou surface de ce genre, proche ou lointain : au lieu d'un hyperlien, un véritable hyperobjet »³⁴⁹⁶.

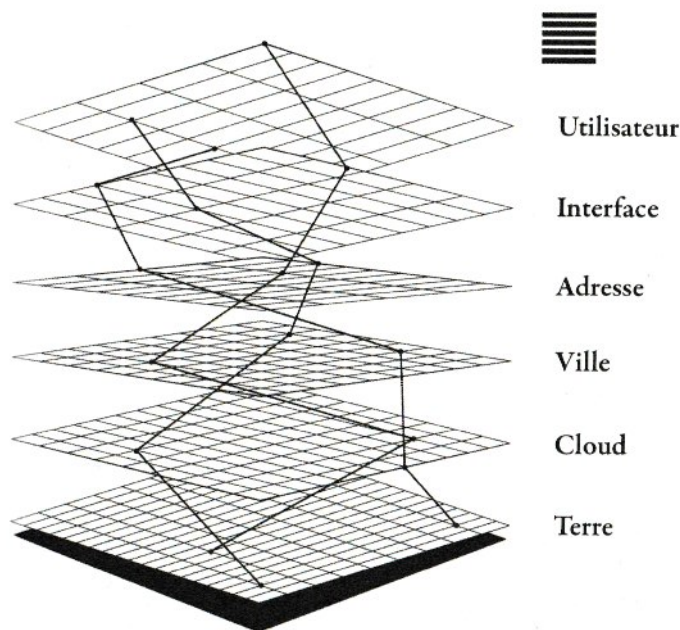


Figure 9 - Diagramme des six couches par Metahaven. Bratton, *Le Stack. Plateformes, logiciel et souveraineté*, trad. C. Degoutin, UGA Editions, Grenoble, 2019, p. 145.

exceptions à la règle, mais comme la base d'un ordre émergent. Le Stack, tel qu'il est examiné ici, comprend six couches interdépendantes : la *Terre*, le *Cloud*, la *Ville*, l'*Adresse*, l'*Interface* et l'*Utilisateur*. Chacune est considérée selon ses propres modalités et comme une couche dépendante au sein d'une architecture plus grande, et chacune est dessinée à partir de l'image superposée des machines géographiques et computationnelles que nous habitons aujourd'hui et de celles que nous pourrions fabriquer. (...) Le scénario décrit dans les chapitres qui suivent, et qui apparaît sous nos yeux dans le monde réel, peut-être résumé comme un scénario dans lequel les *Utilisateurs*, humains ou non humains, forment un ensemble cohérent par rapport aux *Interfaces*, qui fournissent des images synthétiques totales des paysages et réseaux *Adressés* de l'ensemble, depuis les enveloppes physiques et virtuelles de la *Ville* jusqu'aux archipels du *Cloud* et à la consommation autophage des minerais, des électrons et des climats de la *Terre* qui font fonctionner tout ce qui précède » (*Ibid.*, p. 47-48).

³⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 144 ; nous soulignons.

³⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 147.

Enfin, le troisième et dernier modèle poursuit et d'une certaine manière fonde le précédent, en étant géologique³⁴⁹⁷. Deleuze et Guattari ont proposé une théorie de la stratification dans *La géologie de la morale*³⁴⁹⁸. A partir d'une définition de la strate³⁴⁹⁹, ils considèrent premièrement, que toute strate est une strate au sens où elle a « une unité de composition »³⁵⁰⁰, la constituant comme « *substrate* » d'une autre ; deuxièmement, que toute strate va « nécessairement, et dès le début, de couche en couche », en sorte que les strates intermédiaires sont dites « *épistrate* »³⁵⁰¹ ; troisièmement, que toute strate participe à la constitution d'autres strates, faisant ainsi office de « *parastrate* »³⁵⁰². Epistrates et parastrates sont elles-mêmes des strates, en sorte que l'agencement machinique qui règle les rapports entre les strates est considéré comme une « *interstrate* »³⁵⁰³. Mais ce même agencement machinique, en tant qu'il est tourné vers ce qu'ils nomment le plan de consistance, est qualifié alors « *méastrate* »³⁵⁰⁴. Cette approche en termes de strate

Quel que soit le modèle analogique, l'interface numérique est *structurée* verticalement et horizontalement, où chaque interface *interface* une autre interface, inférieure ou extérieure, globale ou intermédiaire, « centrale » ou périphérique. Comme le dit Lévy, « les interfaces sont impliquées,

³⁴⁹⁷ J. PARIKKA, *A geology of media*, Minneapolis ; London, University of Minnesota Press, 2015.

³⁴⁹⁸ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux, op. cit.*, chap. 3. "10.000 av. j.c.-La géologie de la morale (pour qui elle se prend, la terre?), p. 53-94. On retrouvera cette perspective quelques années plus tard dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, où ils rappellent que « les premiers philosophes tracent un plan que ne cessent de parcourir des mouvements illimités, sur deux faces, dont l'une est déterminable comme Physis, en tant qu'elle donne une matière à l'Être, et l'autre, comme Noûs, en tant qu'elle donne une image à la pensée. C'est Anaximandre qui porte à la plus grande rigueur la distinction des deux faces, en combinant le mouvement des qualités avec la puissance d'un horizon absolu, l'Apeiron ou l'illimité, mais toujours sur le même plan. Le philosophe opère un vaste détournement de la sagesse, il la met au service de l'immanence pure. Il remplace la généalogie par une géologie » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?, op. cit.*, p. 46).

³⁴⁹⁹ « Les strates étaient des Couches, des Ceintures. Elles consistaient à former des matières, à emprisonner des intensités ou à fixer des singularités dans des systèmes de résonance et de redondance, à constituer des molécules plus ou moins grandes sur le corps de la terre, et à faire entrer ces molécules dans des ensembles molaires. Les strates étaient des captures, elles étaient comme des "trous noirs" ou des occlusions s'efforçant de retenir tout ce qui passait à leur portée. Elles opéraient par codage et territorialisation sur la terre, elles procédaient simultanément par code et par territorialité » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux, op. cit.*, p. 54).

³⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 65.

³⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 66.

³⁵⁰² *Ibid.*, p. 68.

³⁵⁰³ *Ibid.*, p. 93.

³⁵⁰⁴ *Id.*

repliées, froissées, déformées les unes dans les autres, les unes par les autres, détournées de leurs finalités initiales. Et cela jusqu'à la dernière enveloppe, jusqu'au dernier petit pli »³⁵⁰⁵. De manière métaphorique, pour celui-ci, l'interface est « comme l'oignon composé de pelures successives, sans qu'on puisse jamais trouver de chair pleine ou de noyaux de signification »³⁵⁰⁶. En d'autres termes, l'interface numérique est toujours ouverte sur d'autres interfaces dans lesquelles elle est à la fois opérante et opérée, selon une stratification indéfinie³⁵⁰⁷. Comme tout système ouvert³⁵⁰⁸, elle entretient des relations non seulement avec ce qui n'est pas elle, que cela soit le milieu extérieur ou le milieu intérieur, mais également avec toutes les autres interfaces. Ainsi, l'interface numérique est prise dans cette structure stratifiée où elle est l'interface d'autres interfaces, qu'elle interface autant qu'elle est interfacée par elles. En cet *entre*, elle est dénuée de toute position clairement délimitée, illustrant le même trouble rencontré avec cet *entre* qui n'est ni à l'intérieur, ni à l'extérieur.

Toutefois, il serait abusif de considérer que toutes ces analogies ont valeur d'identités. L'interface numérique n'est pas une membrane, bien que celle-ci fonctionne *comme* une interface. Premièrement, l'interface numérique est dénuée de limites claires et distinctes. Comme l'indique Gérard Chazal, si d'un point de vue systémique, l'homme et la machine, et *a fortiori* l'ordinateur, sont des systèmes ouverts, il reste que leur « ouverture », c'est-à-dire ce qui fait office d'interface, n'est pas de même nature. En effet, « le système humain possède la propriété de se distinguer toujours de ce qui n'est pas lui », alors que « l'ordinateur ne possède pas la faculté de se distinguer de ses périphériques »³⁵⁰⁹. C'est la raison pour laquelle, « il est bien difficile au concepteur de la machine informatique de fixer les frontières entre un intérieur et un extérieur »³⁵¹⁰. Plus précisément, « il n'y a pas de rupture de

³⁵⁰⁵ P. LEVY, *Les technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ère informatique*, op. cit., p. 205.

³⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 204.

³⁵⁰⁷ « L'interface est jointure, charnière, entre deux. Mais pli de quoi, entre deux quoi? Entre deux interfaces, de nouveau, pli de pli, repli. Toute ligne réelle est indéfiniment articulée ou froissée, selon un détail proliférant sans fin, le long des deux directions de l'échelle de précision » (P. LEVY, « Remarques sur les interfaces », *Réseaux*, vol. 7, n° 33, 1989, p. 17).

³⁵⁰⁸ « Il est courant, en systémique, de distinguer les systèmes fermés des systèmes fermés des systèmes ouvertes. On appelle système ouvert celui qui entretient des relations avec ce qui n'est pas lui et réagit au milieu extérieur. Autrement dit, dans un système ouvert, l'environnement influe sur l'évolution du système. (...) Dans l'ensemble des interactions auxquelles un système ouvert est soumis, il est toujours possible (au moins de manière théorique) de distinguer des éléments internes et celui des éléments externes » (G. CHAZAL, *Le miroir automate. Introduction à une philosophie de l'informatique*, op. cit., p. 205).

³⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 205-206.

³⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 206.

continuité réelle entre [le] cœur de la machine et ce qui l'environne, le câblage se poursuivant, identique, au-delà de cet ensemble central qui peut toujours être considéré comme arbitrairement défini », en sorte qu'« il ne possède pas d'identité, de bornes fixes » à la différence de « notre peau qui constitue de manière rigoureuse la frontière entre notre organisme et notre environnement »³⁵¹¹. En d'autres termes, là où la membrane, comme la peau de l'homme, pose une claire délimitation qui enveloppe, l'interface numérique est *hors-là*, atopique comme son *entre*. Mais à mesure que la relation avec l'homme devient de plus en plus poreuse, intrusive, enveloppante, la difficulté va de plus en plus résider dans le fait « de définir les limites, si elles existent, d'une image systématique de nous-mêmes, de la machine et de l'univers réticulaire que tissent les multiples relations des hommes et des ordinateurs »³⁵¹².

Deuxièmement, penser l'interface numérique en termes de *structures* stratifiées met certes fin à la représentation habituelle de l'interface comme étant immatérielle (ou virtuelle), la coupant des enjeux écologiques. Comme l'écrit Bratton, dans le cadre de son modèle du *Stack* qu'il *designe*, « la couche *Terre* fournit un fondement physique au *Stack* »³⁵¹³, en sorte que l'interface ne peut exister dans ce substrat géologique qui lui apporte les ressources nécessaires à son fonctionnement³⁵¹⁴. Il y a donc à

³⁵¹¹ *Id.* D'une certaine manière Chazal rejoint Nancy par un autre chemin. En effet, ce dernier écrit que « si la peau est bien le caractère propre d'une unité subsistant par elle-même et se rapportant en même temps à un monde autour d'elle, comment le monde ni animal ni machinique des humains pourrait-il avoir une peau, c'est-à-dire une consistance propre, s'il n'a pas de monde *hors de lui* » (J.-L. NANCY, « La peau fragile du monde (2019) », dans *La Peau fragile du monde*, Paris, Galilée, 2020, p. 143 ; nous soulignons). En d'autres termes, Chazal et Nancy soutiennent tous les deux que le propre de la peau, humaine de surcroît, est de *s'expeuser*, selon son fameux néologisme, c'est-à-dire de se poser à l'extérieur et de s'exposer à « tous les dehors possibles » (*Ibid.*, p. 145). Ce n'est qu'à cette condition un monde des hommes est possible, au sens où « le sens d'un "monde" est toujours justement de faire sens, c'est-à-dire de permettre une circulation, une économie, un fonctionnement de repères grâce auxquels tout ce qui est dans ce monde est aussi ce qui le fait et lui donne vie » (*Ibid.*, p. 143).

³⁵¹² G. CHAZAL, *Le miroir automate. Introduction à une philosophie de l'informatique*, *op. cit.*, p. 214. Cependant nous nous permettons d'énoncer brièvement les deux limites que propose Chazal qui permettent de distinguer l'homme de l'interface numérique. D'une part, si l'homme et la machine ont des limites, « pour l'ordinateur elles constituent des bornes que le progrès technique peut éventuellement déplacer mais qui, à un instant *t* sont sans au-delà, elles ne sont pour nous qu'un horizon qui toujours s'élargit et se déplacer par un simple effet de notre volonté. (...) Ainsi, là où nous pouvons effectuer un passage à la limite, la machine ne sera-t-elle capable que d'une approximation » (*Ibid.*, p. 218). D'autre part, « si l'ordinateur comme l'homme possède une finalité, elle est donnée à la machine extérieurement alors que nous nous fixons nos propres fins. (...) Tout individu humain est donc porteur d'un projet alors que la machine ne fait que s'insérer dans des projets qui ne sont pas les siens. C'est ce projet qui fait que nous avons une histoire et que nous nous insérons dans l'histoire » (*Ibid.*, p. 220).

³⁵¹³ B. H. BRATTON, *Le Stack. Plateformes, logiciel et souveraineté*, *op. cit.*, p. 151.

³⁵¹⁴ Sur ce point, on lira avec profit l'ouvrage de J. PARIKKA, *A geology of media*, *op. cit.* qui, signalons-le, se réfère

cet égard une écologie de l'interface numérique, à la fois au sens d'une relation écologique, selon son acception médiatique, entre les différentes interfaces elles-mêmes, et au sens d'enjeux écologiques, c'est-à-dire environnementaux quant au caractère soutenable ou non de leur conception³⁵¹⁵. Cependant, en la concevant en tant que strate, l'interface numérique se trouve dépourvu de tout centre substantiel de quelque nature que ce soit. Avec ce feuilletage en strates, il n'y a plus de référence absolue, transcendante³⁵¹⁶. La Terre elle-même est devenue un *stack*³⁵¹⁷, c'est-à-dire une interface, cessant ainsi d'être « l'arche-originaire Terre »³⁵¹⁸. La structure, voire l'architecture de l'interface numérique, devient par un renversement logique, dénuée de structure, et paradoxalement une anarchitecture, c'est-à-dire une architecture dépourvu d'*archè*, c'est-à-dire de fondement, ou pour le dire dans les termes de Nancy, une « struction »³⁵¹⁹. L'interface numérique est structionnelle au sens où aucun ordre fondamental ne se fait valoir au-dessus des autres. Elle est « un assemblage labile, désordonné, agrégé ou amalgamé plutôt que conjoint, réuni, assorti ou associé »³⁵²⁰. Dans le même ordre d'idée, Benjamin Bratton, soulignera le caractère « accidentel » de l'empilement d'interfaces numériques³⁵²¹, dénué de toute intention ou ordre préalable.

explicitement à *La géologie de la morale* de Deleuze et Guattari. Pour une approche qui étend le modèle de la strate à l'étude des *media*, lire Y. CITTON, *Médiarchie, op. cit.*, chap. 9. "Stratifier la médiarchie", p. 215-232.

³⁵¹⁵ De manière non exhaustive, G. PITRON, *L'enfer numérique. Voyage au bout d'un Like*, Paris, Les Liens Qui Libèrent, 2021 ; F. FLIPO, M. DOBRE et M. MICHOT, *La Face cachée du numérique : L'impact environnemental des nouvelles technologies*, Montreuil, L'Échappée, 2013.

³⁵¹⁶ Comme l'écrit Bratton concernant le *Stack*, « ce n'est pas un diagramme transcendantal dans lequel les choses peuvent trouver une place ; c'est seulement un diagramme « scendantal » avec lequel nous pouvons configurer des choses et des événements, d'échelles différentes et de durée différentes, et réaliser que des abstractions qui autrement seraient illisibles deviennent à présent des infrastructures » (B. H. BRATTON, *Le Stack. Plateformes, logiciel et souveraineté, op. cit.*, p. 273.

³⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 119.

³⁵¹⁸ E. HUSSERL, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologiques de la spatialité de la nature », D. Franck, J.-F. Lavigne et D. Pradelle (trad.), dans *La Terre ne se meut pas*, Les Editions de minuit, Paris, 1989, p. 7-29.

³⁵¹⁹ J.-L. NANCY, « De la struction », *op. cit.*

³⁵²⁰ *Ibid.*, p. 90.

³⁵²¹ Il qualifie ainsi le *Stack* de « mégastructure accidentelle que nous construisons à la fois délibérément et sans le savoir, et qui à son tour nous construit à son image » (B. H. BRATTON, *Le Stack. Plateformes, logiciel et souveraineté, op. cit.*, p. 36). De même, « cette mégastructure accidentelle (...) n'est pas le résultat d'une stratégie globale, d'un événement révolutionnaire ou d'un ordre constitutionnel. C'est le résidu accumulé de contradictions et d'oppositions qui sont apparues pour résoudre d'autres problèmes plus locaux de design des systèmes informatiques » (*Ibid.*, p. 42-43), rejoignant explicitement la théorie de Paul Virilio (*Ibid.*, p. 49-50) dans P. VIRILIO, *L'Accident originel*, Paris, Galilée, 2005.

1.6. L'interface du sens

Or, si l'interface permet la communication entre l'intelligence humaine et celle de l'ordinateur, cela n'est possible que grâce à son intelligence. Comme le rappelle Branden Hookway, celle-ci peut être humaine, technologique, sociale ou matérielle, dès lors qu'il y a une opération de mise en relation d'éléments épars³⁵²². L'intelligence de l'interface n'existe donc pas avant la rencontre de ces mêmes éléments, et permet en retour de les déterminer. Plus encore, l'intelligence, comme son étymologie l'indique, *intellectio*, est une affaire, de lecture (*lectio*), c'est-à-dire de sélection (*selectio*) impliquant une élection (*electio*) de certains éléments³⁵²³. Autrement dit, l'intelligence est une opération de contrôle où sont sélectionnés, c'est-à-dire filtrés, les éléments jugés pertinents. Elle produit ainsi toujours un écart avec ce qui est donné, prêtant à celui-ci une pertinence dont il était initialement dénué. L'intelligence de l'interface consiste à inter-prêter certains éléments pour les mettre en relation avec d'autres, et ce en bonne intelligence. L'interface est le dispositif technique qui permet de sélectionner ce qui dans le non-sens du numérique peut être signifiant pour l'homme, et inversement. Comme le dit Betti Marenko, « en réunissant la sensibilité humaine (*sensorium humanum*) et les capteurs électroniques (*electronic sensors*), l'interface médiatise la rencontre de deux intelligences différentes : l'humaine et la numérique »³⁵²⁴. Suivant³⁵²⁵ les analyses déjà évoquées précédemment d'Hookway, qui pense l'interface comme un seuil (*threshold*) ou un démon (*daemon*), notamment à la suite de la théorie du « Démon de Maxwell », et de Bratton, qui la compare à une « mince membrane » (*thin membrane*), nous déduisons avec elle que l'interface est « comme un seuil où se rencontrent deux formes différentes d'intelligence matérielles, pas nécessairement humaine »³⁵²⁶, et qui, comme tout seuil, membrane ou démon *sélectionne* ce qui doit passer ou non. Ainsi, l'interface capte

³⁵²² B. HOOKWAY, *Interface*, *op. cit.*, p. 43. Également Betti Marenko qui souligne que l'intelligence n'est pas nécessairement humaine : « La convergence du matériel, des logiciels et de l'interaction engendre une sorte d'expérience hautement immersive, sensorielle et somatique : un nouvel assemblage d'intelligences matérielles multiples, pas nécessairement et pas exclusivement humaines (*a new assemblage of multiple material intelligences, not necessarily and not exclusively human*) » (B. MARENKO, « Digital Materiality, Morphogenesis and the Intelligence of the Technodigital Object », *op. cit.*, p. 107 ; notre traduction). Ce faisant, suivant les remarques d'Hookway, elle soutiendra également que « les dispositifs numériques sont ici considérés comme la rencontre tangible entre différentes formes d'intelligence, humaines et non humaines » (*Ibid.*, p. 110 ; notre traduction).

³⁵²³ Y. CITTON, « Créolecture et politiques membraniques », *op. cit.*

³⁵²⁴ B. MARENKO, « Digital Materiality, Morphogenesis and the Intelligence of the Technodigital Object », *op. cit.*, p. 119 ; notre traduction.

³⁵²⁵ *Ibid.*, p. 119-120.

³⁵²⁶ *Ibid.*, p. 120 ; notre traduction.

matériellement, logiquement et fonctionnement³⁵²⁷ ce qu'elle juge pertinent, pour le retraduire relativement à l'intelligence visée. Le sens de l'interface technique réside donc dans cette opération, ayant pour effet de reconsidérer le sens non comme « un noyau de signification » mais comme ce qui se joue dans les relations et qui se travaillent médiatement au gré des rencontres.

Le sens se trouve donc de nouveau déplacé par l'interface : tel est le second déplacement technologique. Il est désormais « dans ce “nulle part” de l'entre, c'est-à-dire dans cet “entre” qui n'a pas sa place, de l'« a-topie »³⁵²⁸, entre le non-sens et la signification. Ni totalement dans l'extériorité technologique, ni totalement dans l'intériorité de la subjectivité, il est à la *rencontre* entre ces deux réalités rendue possible par la présence de l'interface, et *naît* de cette rencontre. L'interface *fait sens* en faisant émerger le sens. Non pas que le sens soit d'abord immergé pour ensuite être émergé grâce à l'interface. Le sens émerge au sens où il advient tel un évènement relatif à cette rencontre sans qu'il soit réductible à ce qu'il relie. Comme le dit Chazal, si « la puissance de l'interface réside dans la puissance des relations », alors « lorsqu'on relie deux choses, on peut parfois n'obtenir qu'une simple juxtaposition, l'interface est alors absente, mais le plus souvent on crée une chose nouvelle dont les propriétés ne sont pas la simple somme des propriétés des composants ainsi reliés »³⁵²⁹. Parce qu'elle est un opérateur, alors l'interface fait advenir de manière holistique le sens. Celui-ci est alors pourvu des caractéristiques d'une « propriété émergente, c'est-à-dire de propriété apparaissant lors de la liaison des éléments, propre au tout ainsi formé et n'appartenant à aucun des éléments »³⁵³⁰. Or, il convient de préciser la signification de cette « propriété émergente ». Chazal distingue deux acceptions : soit elle s'explique « rationnellement et rigoureusement, par le jeu des relations mises en œuvre dans la constitution du tout », soit est « quelque chose considérée *a priori* comme non réductible aux relations »³⁵³¹. Loin d'être une qualité occulte, l'émergence du sens doit s'entendre selon la première acception en raison des opérations mises en lumière de l'interface. Il ne s'agit pas de soutenir que le sens n'émerge que de l'interface, car l'interface n'est qu'un type d'opérateur parmi d'autres permettant l'émergence de propriétés nouvelles, comme l'est ici le sens.

³⁵²⁷ « L'interface est un agencement indissolublement matériel, fonctionnel et logique fonctionnant comme piège, dispositif de capture » (P. LEVY, *Les technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ère informatique*, op. cit., p. 204 ; P. LEVY, « Remarques sur les interfaces », op. cit., p. 14-15).

³⁵²⁸ F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, op. cit., p. 61.

³⁵²⁹ G. CHAZAL, *Interfaces*, op. cit., p. 267.

³⁵³⁰ *Id.*

³⁵³¹ *Id.*

Déjà Gille Deleuze faisait remarquer que « inséparablement le sens est l'exprimable ou l'exprimé de la proposition, et l'attribut de l'état de choses ». Autrement dit, sans être l'un ou l'autre, « il tend une face vers les choses, une face vers les propositions », devenant ainsi « la frontière des propositions et des choses »³⁵³². C'est à cette condition que Deleuze établit un lien entre le « sens » et l'« évènement » : « c'est en ce sens qu'il "évènement" : à condition de ne pas confondre l'évènement avec son effectuation spatio-temporelle dans un état de choses »³⁵³³. Il est donc non-pertinent de s'interroger sur le sens de l'évènement, puisque « l'évènement, c'est le sens lui-même »³⁵³⁴. De même, en informatique, le sens est l'évènement de convergence des deux séries divergentes du non-sens du numérique et de la signification. Ce sens-évènement n'est pas comparable aux essences transcendantes, impliquant de le découvrir dans une profondeur principielle ou originaire³⁵³⁵. Parce que « le sens n'est jamais principe ou origine », alors « il est produit »³⁵³⁶. Ou encore, parce qu'« il n'est pas à découvrir, à restaurer, ni à ré-employer », alors « il est à produire par de nouvelles machineries »³⁵³⁷. Autrement dit, le sens est produit autant qu'il est à produire, en sorte qu'il est

³⁵³² G. DELEUZE, *Logique du sens, op. cit.*, p. 34.

³⁵³³ *Id.*

³⁵³⁴ *Id.* De même : « L'éclat, la splendeur de l'évènement, c'est le sens. L'évènement n'est pas ce qui arrive (accident), il est dans ce qui arrive le pur exprimé qui nous fait signe et nous attend » (*Ibid.*, p. 175). Sans qu'il soit ici question de développer davantage le lien qu'établit Deleuze entre *sens* et *évènement*, nous nous permettons seulement de souligner le caractère *entre* de l'évènement. Plus précisément, à partir de la distinction stoïcienne du temps entre *Aiôn* et *Chronos* (*Ibid.*, chap. Vingt-troisième série de l'*Aiôn*, p. 190-197), il défend l'idée que « ce n'est plus le temps qui est entre deux instants, c'est l'évènement qui est un entre-temps : l'entre-temps n'est pas non plus du temps, c'est du devenir. L'entre-temps, l'évènement est toujours un temps mort, là où il ne se passe rien, une attente infinie qui est déjà infiniment passée, attente et réserve » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?, op. cit.*, p. 149). L'évènement, c'est-à-dire l'entre-temps est l'*Aiôn* qui n'a pas lieu dans le temps qui passe, c'est-à-dire dans la logique de *Chronos*. En ce sens, il y a une extra-temporalité de l'évènement, ou plus précisément, il y a une superposition des entre-temps qui rompt avec le cours chronologique des temps qui passent.

³⁵³⁵ « Lorsque la notion de sens prit le relais des Essences défailantes, la frontière philosophique sembla s'installer entre ceux qui liaient le sens à une nouvelle transcendance, nouvel avatar du Dieu, ciel transformé, et ceux qui trouvaient le sens dans l'homme et son abîme, profondeur nouvellement creusée, souterrain. (...) De toutes manières, ciel ou souterrain, le sens est présenté comme Principe, Réservoir, Réserve, Origine. Principe céleste, on dit qu'il est fondamentalement oublié, et voilé ; principe souterrain, qu'il est profondément raturé, détourné, aliéné. Mais, sous la rature comme sous le voile, on nous appelle à retrouver et restaurer le sens, soit dans un Dieu qu'on n'aurait pas assez compris, soit dans un homme qu'on n'aurait pas assez sondé » (G. DELEUZE, *Logique du sens, op. cit.*, p. 89).

³⁵³⁶ *Ibid.*, p. 89-90.

³⁵³⁷ *Ibid.*, p. 90.

toujours « effet », et plus encore « effet de surface, inséparable de la surface comme de sa dimension propre »³⁵³⁸.

Le sens est donc à la surface, mais à une surface sans profondeur, qui n'est donc pas à proprement parler une *sur*-face, c'est-à-dire la face extérieure d'une intériorité mise en retrait. Par « surface », Deleuze entend d'une part un « effet » au sens causal, dénué de toute réalité substantielle³⁵³⁹. Sous cette condition, le sens ne désigne pas la surface *de* quelque chose, mais seulement un « effet de surface ». Mais, d'autre part, il entend également, « un effet au sens de “effet optique”, “effet sonore”, ou mieux effet de surface, effet de position, effet de langage »³⁵⁴⁰. Il ne s'agit cependant pas de comprendre que cet effet soit « une apparence ou une illusion », car il s'agit plutôt d'« un produit qui s'étale ou s'allonge à la surface, et qui est strictement coprésent, coextensif à sa propre cause, et qui détermine cette cause comme cause immanente, inséparable de ses effets, pur *nihil* ou *x* hors des effets eux-mêmes »³⁵⁴¹. Ce faisant, le sens n'est pas tant une surface qu'il se *fait* surface à la manière des bords d'un cristal³⁵⁴² de la membrane d'un organisme. Bien que Deleuze illustre sa conception de la surface par la célèbre formule de Valéry, qu'il tronque partiellement, « le plus profond, c'est la peau »³⁵⁴³, c'est essentiellement sur l'analyse simondonienne de la membrane, dont la peau est une espèce, qu'il se fonde³⁵⁴⁴. Pour ce dernier, rappelons-le, la membrane se caractérise « comme ce qui sépare une région d'intériorité d'une région d'extériorité : la membrane est polarisée, laissant passer tel corps dans le sens centripète ou centrifuge, s'opposant au passage de tel autre »³⁵⁴⁵. Ainsi, si « la surface est le lieu du sens »³⁵⁴⁶, c'est au sens où la surface n'est pas tant qu'elle *fait être*, ici, l'intérieur et l'extérieur, à la manière d'une membrane qui polarise. Cette surface n'est donc pas la *sur*-face d'une

³⁵³⁸ *Id.*

³⁵³⁹ « Le sens est effectivement *produit*, par cette circulation, comme sens qui revient au signifiant, mais aussi sens qui revient au signifié. Bref, le sens est toujours un *effet* » (*Ibid.*, p. 87).

³⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 88.

³⁵⁴¹ *Id.*

³⁵⁴² « Tout se passé à la surface dans un cristal qui ne se développe que sur les bords » (*Ibid.*, p. 125).

³⁵⁴³ *Ibid.*, p. 126. Rappelons que la formule originale de Paul Valéry est la suivante : « À propos de surface, est-il exact que vous ayez dit ou écrit ceci : *Ce qu'il y a de plus profond dans l'homme, c'est la peau ?* » (P. VALÉRY, *L'Idée fixe ou Deux Hommes à la mer*, Paris, Gallimard, 1960, vol. Tome 2, p. 215). Pour un autre usage de cette formule, on lira F. DAGOGNET, *La peau découverte*, *op. cit.* ; F. DAGOGNET, *Faces, surfaces, interfaces*, *op. cit.*

³⁵⁴⁴ G. DELEUZE, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 126.

³⁵⁴⁵ G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 225.

³⁵⁴⁶ G. DELEUZE, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 126.

chose, mais l'*inter*-face, c'est-à-dire la relation *entre* des choses distinctes, n'existant que dans l'opération d'interfacer. Kittler rejoint Deleuze sur ce point, mais lui préfère le terme d'interface. Ainsi, selon lui, « sons et images, voix et textes n'existent plus que comme effets de surface, au doux nom (destiné aux consommateurs) d'interface »³⁵⁴⁷. Par conséquent, en se constituant comme interface, le sens devient à son tour métastable, se faisant et se défaisant selon les rencontres. Aussi, selon la formule simondonienne, nous pouvons parler d'une *problématisation* du sens dans la mesure où il est travaillé par cette tension. C'est cette même tension qui appellera une résolution, notamment par l'invention de l'objet technique qu'est l'interface elle-même. Le sens en tant qu'interface résulte donc du sens de l'interface. Mais pour cette même raison, le sens encourt toujours le risque de se poser comme être, voire comme Absolu, soit en se figeant dans l'ordre humain des significations, soit en se liquéfiant dans le désordre du « flux intégral »³⁵⁴⁸ selon l'expression de Frédéric Neyrat.

³⁵⁴⁷ F. KITTLER, *Gramophone, Film, Typewriter [1986]*, *op. cit.*, p. 36. Selon lui, tel est le propre des nouveaux média, puisque les anciens « ne délivrent pas de signaux de sorties qui, par l'intermédiaire d'un ordinateur, puissent transformer un algorithme quelconque en de quelconques effets d'interface, à en faire perdre les sens aux utilisateurs » (*Ibid.*, p. 37).

³⁵⁴⁸ « Nous affirmons que *le monde des flux tend vers l'Absolu*. Et non pas vers la Relation. Ce qu'il s'agit de liquider est ce qui nous conduit à l'Absolu liquide, c'est-à-dire au *flux intégral* » (F. NEYRAT, *Clinamen*, *op. cit.*, p. 136). Frédéric Neyrat distingue trois types historiques d'Absolu : « Deux formes d'absolu ont été jusqu'alors été identifiées, ou construites : 1/ l'Absolu *initial*, exemplairement celui de Fichte et de Schelling (...); 2/ l'Absolu comme *résultat*, qui ne préexiste pas à sa réflexion, dans la philosophie de Hegel (...). A ces deux Absolus nous en ajoutons un troisième, qui ne se situe ni au commencement (ou avant le commencement), ni à la fin (ou après elle), mais au milieu – l'Absolu-du-milieu. Qui est la rémanence de l'Absolu, la nouvelle machination de l'indemne, une solution de réchange à l'échelle globale – ou le *flux intégral* » (*Ibid.*, p. 138).

2. Effets esthétiques de l'interface sur la sensibilité

2.1. La face orientée « sujet » de l'interface

L'interface en tant qu'opérateur peut se concrétiser dans des objets techniques, voire numériques particuliers, eux-mêmes conditionnées par les lois scientifiques du monde. Toutefois, en raison de son fonctionnement symbolique qui l'oriente à la fois du côté du non-sens mondain et de la signification réelle, l'interface ne saurait se réduire uniquement au statut d'objet technique. De même que le symbole a une face physique qui lui permet d'être manipulé et de manipuler ce qu'il symbolise, et une face signifiante qui lui permet d'être interprété et d'interpréter ce qu'il symbolise, de même, l'interface a une face orientée vers l'objet technique, et à terme les faits du monde, et une face orientée vers le sujet. En d'autres termes, pour reprendre la distinction de Sloterdijk entre « le sujet-visage et l'objet-visage »³⁵⁴⁹, nous pouvons dire qu'il y a un « objet-interface » et un « sujet-interface ». Non seulement, les termes « sujet » et « objet » n'ont qu'un sens relationnel et non substantiel, mais en outre, il convient de les comprendre à partir de l'interface elle-même. En tant qu'opérateur qui façonne des faces, l'interface façonne une face individuelle que l'on nommera par facilité d'usage « sujet », et une autre face individuelle que l'on nommera alors « objet ». « Sujet » et « objet » ne sont que des effets séparés des opérations de l'interface et qui sont orientés vers des directions à la fois convergentes, celle de l'interface qui relie, et divergentes la signification humaine à interpréter et vers l'effectivité mondaine à altérer.

En ce sens, l'interface comprise comme objet technique est par définition relationnelle. Mais ce caractère relationnel ne se limite pas seulement à sa dimension technique, puisqu'elle est reliée également à l'homme dès lors qu'on l'entend comme interface homme-machine. Ce faisant, l'interface concrète compose avec trois exigences relationnelles distinctes en vue d'être cohérente. Suivant implicitement Simondon, Bachimont propose alors trois types de cohérences constitutives de l'objet technique³⁵⁵⁰ : la *cohérence interne*, la *cohérence concrète* et la *cohérence externe*. Celles-ci peuvent

³⁵⁴⁹ P. SLOTERDIJK, *Bulles*, *op. cit.*, p. 217.

³⁵⁵⁰ Précisons immédiatement que Bachimont ne parle pas tant d'« objet technique » que de « dispositif » qu'il définit comme « une *organisation matérielle et spatiale capable de produire et déterminer un devenir*. L'essence du dispositif est de déterminer par sa *configuration spatiale un comportement temporel* » (B. BACHIMONT, *Le Sens de la technique*, *op. cit.*, p. 42). Selon nous, si l'interface est en partie un dispositif comme nous le verrons ultérieurement, elle ne saurait cependant s'y réduire. En ce sens, nous préférons ici nous limiter à entendre l'interface uniquement comme « objet technique » ou « objet numérique ». Si par la suite, nous citons les propos

être étudiées indépendamment les unes des autres, mais doivent être mises en relation les unes avec les autres pour constituer l'interface en tant qu'objet technique. Par « *cohérence interne* », il entend ce qui obéit aux lois de la nature³⁵⁵¹. Fondée sur la science, « la cohérence interne repose donc sur la recherche d'une cohérence interne idéale décrivant la nécessité du dispositif. Elle incarne la posture du savoir et de la recherche de la connaissance au sens classique du terme, c'est-à-dire la connaissance du vrai et du nécessaire rendant compte de l'ordre des choses et de leurs comportements »³⁵⁵². L'existence concrète de l'interface requiert donc au préalable cette connaissance théorique de nature scientifique. Par « *cohérence concrète* », Bachimont désigne les « différentes contraintes propres aux matières, matériaux, systèmes mobilisés par le dispositif »³⁵⁵³. Cette cohérence concrète est obtenue grâce à la connaissance technique de l'ingénierie, et non à partir de la démarche scientifique. Alors que cette dernière procède par abstraction et décontextualisation, la démarche d'ingénierie implique au contraire un souci du fonctionnement concret en contexte de l'objet : « en effet, l'ingénierie s'attelle à la mise en œuvre effective des procédés internes inventés par la recherche scientifique pour donner une réalité concrète : pour cela, il faut assumer leur confrontation effective aux aléas entraînés par la construction des dispositifs, leur passage à l'échelle, du laboratoire vers la dimension industrielle »³⁵⁵⁴. Enfin, l'objet technique possède une « *cohérence externe* en fonction de laquelle il s'intègre plus ou moins à un contexte d'utilisation et d'usage »³⁵⁵⁵. L'objet technique est donc aussi ouvert à la dimension culturelle : « la cohérence externe repose sur l'interprétation que l'on peut faire des dispositifs dans leur inscription dans le monde du sens et des usages, dans la réalité sociale dans toute sa complexité »³⁵⁵⁶. En ce sens, elle est « le moment de la rencontre avec le social, et plus directement avec l'autre qu'il faut convaincre et avec lequel il faut composer »³⁵⁵⁷. Par conséquent, selon Bachimont, l'interface en tant qu'objet technique est composée de trois cohérences qui renvoient à trois types de relation : relation physique, relation technique et relation culturelle. A ces trois cohérences, il convient d'en ajouter une quatrième relative au numérique, la *cohérence numérique*

de Bachimont, nous comprendrons le terme de « dispositif » comme « objet technique ».

³⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 50.

³⁵⁵² *Ibid.*, p. 52.

³⁵⁵³ *Ibid.*, p. 50.

³⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 53-54.

³⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 50.

³⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 58.

³⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 59.

fondée sur les relations numériques. Si comme il a été énoncé précédemment, le numérique est une « technique méta-réflexive », alors l'interface en tant qu'objet numérique implique à son tour une cohérence numérique qui recoupe en partie la cohérence concrète technique. En outre, puisque l'interface numérique est de nature symbolique, alors elle repose également sur la cohérence interne qui lui permet d'agir sur le monde, ainsi que sur la cohérence externe qui lui permettra de se voir dotée d'une signification au moyen d'une interprétation.

Par conséquent, l'interface dite numérique a nécessairement une face, composée de ces quatre cohérences, orientée vers un « sujet ». L'interface implique donc nécessairement une sensibilité dans tous les sens du terme. Selon une première acception, nous dirons qu'elle est dotée d'une sensibilité, au sens d'être sensible à une altérité qui lui serait extérieure : tel est l'effet *esthétique* de l'interface. Dès lors qu'on prend soin de préciser que « esthétique » ne renvoie pas au latin philosophique *aesthetica* « science du beau » selon Baumgarten dans son *Aesthetica Acroamatia* (1750-1758), mais plutôt au grec *aesthêtikos* « qui a la faculté de sentir », « perceptible, sensible », dérivé du verbe *aisthanesthai* « sentir », dont le verbe est apparenté au mot indoeuropéen *aiēin* « entendre, percevoir »³⁵⁵⁸. L'interface ne façonne pas seulement le sens de manière technique, mais aussi de manière esthétique, c'est-à-dire sensible. Elle lui donne une dimension sensible, et ce de manière cohérente avec sa seconde assise, comme cela a été énoncé précédemment.

Toutefois, cette sensibilité du sens ne sera pas ici abordée comme l'anthropologie des techniques, la sociologie des usages, les *media studies*, les sciences cognitives voire une certaine philosophie esthétique, car, outre le fait que celles-ci réduisent le sens à la signification ou au flux, elles manquent plus fondamentalement de penser la spécificité philosophique de l'interface. En outre, il convient de signaler, de manière non exhaustive, plusieurs travaux qui ont en commun avec notre propos d'aborder l'*entre* sur un plan esthétique. Ainsi, le critique et chercheur Raymond Bellour se propose de penser « l'entre-images » non pas comme concept, mais comme expérience des passages³⁵⁵⁹, c'est-à-dire comme expérience de l'*entre*³⁵⁶⁰. La designer Carola Moujan forge quant à elle la notion

³⁵⁵⁸ *Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « Esthétique », p. 1300.

³⁵⁵⁹ R. BELLOUR, *L'entre-images. Photos. Cinéma. Vidéo*, Paris, P.O.L, 1990, p. 12-13.

³⁵⁶⁰ « Voilà ce que visent à leur façon les mots : *passages de l'image*. Sous le *de*, ambigu, on entendra d'abord un *entre*. C'est entre les images que s'effectuent, de plus en plus, des passages, des contaminations, d'êtres et de régimes : ils sont parfois très nets, parfois difficiles à circonscrire et surtout à nommer » (R. BELLOUR, *L'Entre-Images 2. Mots, Images*, Paris, P.O.L, 1999).

d'« entr'espace » comprise comme « un événement instable où plusieurs dimensions spatio-temporelles sont articulées dans une perception unique de réalité. Ainsi caractérisée, l'essence de l'entr'espace n'est plus une substance, classification statique, matière quelconque, mais un vecteur, à la fois origine et devenir. Cela implique très concrètement la possibilité de cerner une potentialité latente dans ces objets qui serait fondée sur leur élément génétique »³⁵⁶¹. Le philosophe et historien de l'art Georges Didi-Huberman pense, à partir du psychanalyste Pierre Fédida, l'« intervalle »³⁵⁶² comme « souffle d'air ». De même, Christine Buci-Glucksmann, sur la base de l'entre-deux des cultures³⁵⁶³, étudie l'esthétique des flux étudiant la culture contemporaine des flux s'efforce de conceptualiser l'expérience de l'« éphémère » : « l'éphémère capte du temps dans les flux imperceptibles et les intervalles des choses, des êtres et de l'existant. Tout ce qui est “entre” et peut échapper à la présence du présent »³⁵⁶⁴. Ceci la fait renouer avec la thématique aristotélicienne du diaphane pour penser l'« image-flux »³⁵⁶⁵ ou celle des passages parisiens de Benjamin³⁵⁶⁶. D'autres travaux plus spécifiques rencontreront l'entre soit dans l'esthétique japonaise³⁵⁶⁷, soit dans l'esthétique

³⁵⁶¹ C. MOUJAN, *Design d'espaces et pratiques numériques : de la "réalité augmentée" à la notion d'entr'espace*, École doctorale Arts Plastiques, Esthétique et Sciences de l'art, Paris, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2014, p. 64.

³⁵⁶² « En sorte que l'“intervalle”, chez Pierre Fédida, possède bien, dès le départ, cette féconde double entente : structurale comme *entre*, phénoménologique comme *antre*. (...) Penser l'intervalle comme événement concret et *souffle d'air* plutôt que comme structure abstraite et *place vide* » (G. DIDI-HUBERMAN, *Gestes d'air et de pierre. Corps, parole, souffle, image*, Paris, Les Editions de Minuit, 2005, p. 21-22).

³⁵⁶³ Elle se réfère principalement à juste titre aux travaux des penseurs postmodernes comme A. APPADURAI, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, F. Bouillot (trad.), Paris, Payot, 2015 ; H. BHABHA, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, F. Bouillot (trad.), Paris, Payot, 2007.

³⁵⁶⁴ C. BUCI-GLUCKSMANN, *Esthétique de l'éphémère*, Paris, Galilée, 2003, p. 25.

³⁵⁶⁵ « La transparence du diaphane n'est jamais un effet produit, mais un médium, un véhicule, un “entre-deux” producteur qui permet de voir les choses comme elles sont. Si bien que le diaphane est inséparable de son adiaaphane, puisque la lumière est immanente au diaphane, comme la couleur est dans le corps. Si l'on reprend cette analyse, (...) on pourrait dire que, dans l'image-flux toujours exposée à la lumière-couleur, la transparence est “entre”, aux limites mêmes du diaphane » (*Ibid.*, p. 69).

³⁵⁶⁶ « C'est pourquoi, l'“entre-deux” comme paradigme esthétique et architectural est inséparable de toute une conception de l'espace-temps de type dynamique, de balayer les lieux du regard, de les explorer dans sa déambulation réelle-virtuelle, et de vivre l'éphémère et le déplacement comme des valeurs positives » (C. BUCI-GLUCKSMANN, *L'Esthétique du temps au Japon : Du zen au virtuel*, Paris, Galilée, 2001, p. 36).

³⁵⁶⁷ J. TANIZAKI, *Éloge de l'ombre*, R. Sieffert (trad.), Lagrasse, Verdier, 2011 ; F. CHENG, *Vide et plein. Le langage pictural chinois*, Paris, Seuil, 1991 ; F. JULLIEN, *La Grande image n'a pas de forme. À partir des Arts de peindre de la Chine ancienne*, Paris, Points, 2009 ; C. BUCI-GLUCKSMANN, *L'Esthétique du temps au Japon*, op. cit. ; S. MURAKAMI-GIROUX, F. MASAKATSU et V. FERMAUD (éd.), *Ma et Aida. Des possibilités de la pensée et de la culture japonaises*, Arles, Picquier, 2021.

du flou³⁵⁶⁸. Cependant, ceux-ci manquent le caractère spécifique de l'interface, c'est-à-dire ce qui se fait avec elle. Portant essentiellement sur les différentes expériences esthétiques de l'*entre*, ces travaux omettent l'opération de sensibilisation, c'est-à-dire du devenir sensible du sens, constitutive de l'interface.

Ainsi, d'un point de vue technique, qui n'est pas sans un certain usage métaphorique, il est nécessaire de rappeler que l'interface a une sensibilité. En effet, elle est pourvue de *sensors* qui l'ouvrent au monde extérieur. Le terme « sensibilité », présupposant traditionnellement un organisme vivant doté d'une sensibilité, est étendu aux objets techniques inertes. Ainsi, Pierre Lévy rappelle qu'à l'origine, antérieurement à l'usage du terme « interface », nous usions des termes « entrée » (*input*) et « sortie » (*output*) pour nommer certains éléments de la machine de Von Neumann : « ce vocable [l'interface] se substitue partiellement à ceux d'*entrée* et de *sortie* des systèmes informatiques »³⁵⁶⁹. Ainsi, « le clavier d'ordinateur a d'abord été considéré comme un “organe d'entrée” au même titre, par exemple, qu'un lecteur de cartes perforées » et « les écrans furent envisagés longtemps comme des “organes de sorties”, à l'instar des lumières clignotantes, des perforateurs de ruban ou des imprimantes des ordinateurs des années soixante »³⁵⁷⁰. Or, « moyennant un véritable pliage logique, les deux extrémités se sont rejointes et, tournées du même côté, elles forment aujourd'hui l'“interface” »³⁵⁷¹. Ainsi, l'interface est un « organe » qui a la particularité de faire entrer des informations et de les faire sortir selon les opérations vues antérieurement, révélant ainsi son caractère sensible. Or, Simondon soulignait déjà que, à la différence des objets techniques automatiques qui ont un « bas degré de perfection technique », « le véritable perfectionnement des machines, celui dont on peut dire qu'il élève le degré de technicité, correspond non pas à un accroissement de l'automatisme, mais au contraire au fait que le fonctionnement d'une machine recèle une certaine marge d'indétermination »³⁵⁷². Toutefois, il précise aussitôt que « c'est cette marge qui permet à la machine

³⁵⁶⁸ M. MAKARIUS, *Une histoire du flou : Aux frontières du visible*, Paris, Editions du Félin, 2016 ; A. SOMAINI, « Le flou, le net, et l'histoire des images matricielles: une archéologie de la haute et de la basse définition », dans F. Casetti et A. Somaini (éd.), *La haute et la basse définition des images. Photographie, cinéma, art contemporain, culture visuelle*, Paris, Mimesis, 2021, p. 45-98.

³⁵⁶⁹ P. LEVY, *Les technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ère informatique*, *op. cit.*, p. 200.

³⁵⁷⁰ *Id.*

³⁵⁷¹ *Id.*

³⁵⁷² G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 11.

d'être *sensible* à une information extérieure »³⁵⁷³. C'est grâce à cette sensibilité que l'interface est dite « ouverte » et qu'elle requiert dans le même temps la présence de l'homme pour l'« interpréter »³⁵⁷⁴. Mais, si la sensibilité qu'évoque Simondon fait essentiellement référence aux objets conçus à partir de la révolution cybernétique, il convient de reconnaître que celle-ci était déjà présente antérieurement, dès l'appareil photographique, puis la caméra. Selon Pierre-Damien Huyghe, « ces appareils sont moins qu'on ne le croit et moins qu'on ne le dit, en français du moins, des “capteurs” et des instruments de captation »³⁵⁷⁵. Ainsi, l'interface comme objet technique se situe dans la ligne des « appareils d'enregistrement » selon le terme générique forgé par Huyghe. Or, le propre de ceux-ci est leur « capacité d'être ouvert »³⁵⁷⁶. Puisque cette opération d'ouverture fait sa sensibilité, alors l'interface est dite sensible en raison de son ouverture à l'altérité.

Toutefois, dans la mesure où l'interface ne se réduit pas à l'objet technique concret, alors sa sensibilité n'est pas qu'une affaire de *sensors*. La sensibilité de l'interface déborde la sensibilité technique dans la mesure où elle fait référence à l'opération par laquelle le sens est façonné sensiblement. Cette sensibilité est alors pensée en termes de *résolution*. Comme le signalent Francesco Casetti et Antonio Somaini, « aujourd'hui, le terme de *définition* est désormais entré dans le langage courant, où il est souvent utilisé comme synonyme de *résolution* »³⁵⁷⁷. Selon eux, les termes « définition » et « résolution » sont considérés comme synonymes. Or, nous entendons démontrer l'idée que ceux-ci se distinguent, notamment en justifiant que la définition est la propriété d'une surface, et plus encore d'une image, là où la résolution n'est pas tant une propriété qu'un processus jamais totalement achevé de mise en cohérence. Si l'interface se modalise concrètement comme surface, alors celle-ci peut être

³⁵⁷³ *Id.* ; nous soulignons.

³⁵⁷⁴ « La machine qui est douée d'une haute technicité est une machine ouverte, et l'ensemble des machines ouvertes suppose l'homme comme organisateur permanent, comme interprète vivant des machines les unes par rapport aux autres » (*Id.*). Egalement : « c'est encore par l'intermédiaire de cette marge d'indétermination et non par les automatismes que les machines peuvent être groupées en ensemble cohérents, échanger de l'information les unes avec les autres par l'intermédiaire du coordinateur qu'est l'interprète humain » (*Ibid.*, p. 12).

³⁵⁷⁵ P.-D. HUYGHE, *Le cinéma avant après*, Cherbourg, De l'incidence éditeur, 2012, p. 14. En outre, il tient à ajouter en note de cette même citation la précision sémantique suivante : « Je note d'ores et déjà que, s'agissant des dernières générations technologiques d'appareils d'enregistrement, l'anglais et l'espagnol disens “*sensor*” là où le français dit “*capteur*”. Ce choix linguistique est assurément plus juste » (*Ibid.*, n. 3, p. 14).

³⁵⁷⁶ P.-D. HUYGHE, *Le cinéma avant après*, *op. cit.*, p. 15.

³⁵⁷⁷ F. CASETTI et A. SOMAINI, « Introduction », dans F. Casetti et A. Somaini (éd.), *La haute et la basse définition des images. Photographie, cinéma, art contemporain, culture visuelle*, Paris, Mimesis, 2021, p. 11.

doté d'une définition. Mais, parce que la définition de l'interface ne se réduit pas à celle de la surface d'un objet, alors la sensibilité de l'interface est affaire de résolution plus que de définition : l'interface ne se définit pas tant qu'elle résout ou se résout.

Concernant la « définition », selon Francesco Casetti et Antonio Somaini, « qu'il s'agisse de *définition d'image*, de *définition d'affichage*, de *définition optique*, ou de *définition d'impression*, les degrés de définition sont toujours calculables et quantifiables » dans la mesure où on peut les mesurer « en calculant soit le *nombre total* de pixels (colonnes x lignes, comme dans les 3480 x 2160 pixels des écrans en 4K), soit la *densité* des pixels (en termes de ppi ou de dpi, *pixels-per-inch* ou *dots-per-inch*) qui peuvent s'afficher à l'intérieur d'une surface donnée »³⁵⁷⁸. Toute définition est définition *de*, et se caractérise par le fait d'être mesurable, soit en nombre de pixels, soit en densité de pixels. Il n'y a de pas de définition en soi, mais seulement de définition de quelque chose, et plus précisément de ce qui peut se présenter sous forme de surface. Plus précisément, selon ces mêmes auteurs, la définition est pourvue de quatre indicateurs : la *forme*, l'*histoire*, la *matière*, la *perception*, voire plus précisément la visibilité. Tout d'abord, la définition détermine la *forme* d'une image. Ainsi, « premièrement, la définition est une propriété des images numériques matricielles et rasterisées, c'est-à-dire encodées de telle manière à être visualisées sous la forme d'une grille orthogonale composée de *pixels* ou *picture elements* : des images qui représentent des phénomènes visuels *continus* par une pluralité d'éléments *discrets* »³⁵⁷⁹. Ils ajoutent : « la définition est une propriété qui détermine la *forme* et la *plasticité* des images numériques, c'est-à-dire les transformations qu'elles sont susceptibles de subir et les artefacts visuels qu'elles peuvent produire dans l'espace encadré d'un écran »³⁵⁸⁰. La définition relève du domaine de la forme qui est appliqué à un objet spécifique, en l'occurrence une image. Ensuite, parce que la définition est définition d'un objet, alors elle est un indicateur *historique* de ce même objet : « la définition plus ou moins élevée d'une image ou d'un dispositif d'affichage numérique peut être interprétée comme *une marque de son statut temporel*, la trace visible de son appartenance à une phase précise de l'histoire des technologies visuelles numériques »³⁵⁸¹. Le progrès technique permet de produire des définitions d'images de plus ou moins degré, rendant possible de les situer dans l'histoire des technologies visuelles. Si une technique peut seulement produire une image de basse définition,

³⁵⁷⁸ *Id.*

³⁵⁷⁹ *Id.*

³⁵⁸⁰ *Id.*

³⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 12.

alors celle-ci appartient historiquement à une période ancienne. A l'inverse, si une technique peut produire une image de haute définition, celle-ci appartient à une période récente, quand bien même, cette même technique serait en mesure de la produire en basse définition. En outre, la définition de l'image implique un support *matériel*. La définition est affaire de matérialité, malgré l'imaginaire ou l'idéologie de l'immatérialité des images dites numériques. Définir une image signifie définir ses propriétés matérielles qui conditionnent alors sa forme. Ainsi, « vu que la définition d'une image numérique peut changer selon le format dans lequel elle est encodée, selon la technologie de transmission qui lui permet de circuler avec des vitesses variables, et selon le dispositif d'affichage sur lequel elle est visualisée, s'intéresser à la question de la résolution et de ses différents niveaux revient à mettre l'accent sur *la matérialité stratifiée propre aux technologies numériques* »³⁵⁸². Par conséquent, la définition d'une image désigne la matérialité de cette même image. Enfin, la définition renvoie au domaine de la perception, voire de manière plus réductrice à la visibilité de ce qui est perçu. La définition est principalement affaire de visibilité : une image de haute définition est particulièrement visible, alors qu'une image de basse définition n'est peu voire pas visible. Ainsi, « la définition étant un indicateur de la quantité de détails contenue dans une image, contrôler les degrés de définition est une manière de maîtriser les conditions de visibilité, de séparer ce qui est visible de ce qui reste invisible, de diriger et focaliser notre attention, en participant de cette manière à l'organisation de toute l'économie et de toute l'écologie de l'attention et de la distraction qui caractérise la culture visuelle contemporaine »³⁵⁸³. C'est parce qu'un objet est pourvu d'une certaine définition qu'il capturera ou non l'attention, comme le mentionnait déjà Marshall McLuhan en 1964 en théorisant la distinction entre les médias « chauds » qui n'impliquent pas la participation du spectateur, et les médias « froids » qui, au contraire, l'implique pour combler les vides : une image de haute définition fait référence aux médias chauds, alors qu'une image de basse définition renvoie aux médias froids³⁵⁸⁴.

³⁵⁸² *Id.*

³⁵⁸³ *Ibid.*, p. 13.

³⁵⁸⁴ « C'est à travers cet élargissement de la question de la haute et de la basse définition, et donc des différents degrés de participation de la part du destinataire des messages, au-delà du seul domaine des images, que McLuhan parvient à formuler la fameuse distinction entre médias "chauds" [*hot*] et "froids" [*cool, cold*] : distinction selon laquelle les premiers transmettent des messages en haute définition – caractérisés donc par une complétude et un haut degré de sollicitation sensorielle –, tandis que les seconds transmettent des messages en basse définition – incomplets et ouverts, et donc non stables et figés » (*Ibid.*, p. 10). Également, A. SOMAINI, « Le flou, le net, et l'histoire des images matricielles: une archéologie de la haute et de la basse définition »,

A l'inverse, l'interface n'est pas tant pourvue d'une définition que d'une résolution. Toute d'abord, en tant qu'opérateur de médiation, l'interface ne se réduit pas à un objet inscrit dans une histoire selon une technologie donnée. Seule l'interface en tant qu'objet technique appartient à l'histoire, et dont on peut déterminer concrètement la haute ou basse résolution. Mais puisque l'interface n'est pas seulement un être donné historiquement et techniquement, alors la résolution est moins sa propriété que l'effet qu'elle produit. En ce sens, la résolution de l'interface n'est pas historique mais posée antérieurement à l'histoire et la préposant : l'histoire technique et culturelle des interfaces n'est qu'une variation du thème³⁵⁸⁵ que joue l'interface. La résolution de l'interface n'est donc pas une propriété de l'interface, mais ce qu'elle fait à la sensibilité : elle est l'opération de façonner le sens, et partant la sensibilité. Ensuite, alors que la définition désigne la *propriété* d'une chose pour être perçue, voire être vue, formellement à partir de sa détermination matérielle, la résolution désigne au contraire un *processus*. Jean-Luc Nancy parle à cet égard de la résolution dans ses réflexions sur l'œuvre musicale : « Ce que nous appelons "œuvre" (*work*) est beaucoup moins la production achevée que ce mouvement même, qui ne "produit" (*produce*) pas mais ouvre et maintient continuellement l'œuvre ouverte - ou, plus précisément, maintient l'œuvre comme cette ouverture (*opening*) qu'elle est essentiellement, jusqu'à sa conclusion, même si cette conclusion prend forme à partir de ce que la musique appelle la résolution »³⁵⁸⁶. La résolution n'est pas ce qui achève ou conclut une œuvre, mais ce qui la maintient dans cette ouverture. C'est parce que la conclusion de l'œuvre n'est pas pensée comme fermeture ou clôture, mais comme ouverture, qu'elle est nommée plus rigoureusement « résolution ». La résolution

op. cit. ; F. CASSETTI, « Les environnements médias entre haute et basse définition », dans F. Casetti et A. Somaini (éd.), *La haute et la basse définition des images. Photographie, cinéma, art contemporain, culture visuelle*, Paris, Mimesis, 2021, p. 243-263. Quant à McLuhan, celui-ci définit de la manière suivante « média chauds » et « média froids » : « il existe un principe fondamental qui différencie les média chauds comme la radio ou le cinéma des média froids comme le téléphone ou la télévision. Un médium est chaud lorsqu'il prolonge un seul de sens et lui donne une "haute définition" porte une grande quantité de données. Visuellement, une photographie a une haute définition. Un dessin animé, lui, a une faible définition parce qu'il ne fournit que très peu d'information. Le téléphone est un médium froid, ou de faible définition, parce que l'oreille n'en reçoit qu'une faible quantité d'information. La parole est un médium froid de faible définition parce que l'auditeur reçoit peu et doit beaucoup compléter. Les média chauds, au contraire, ne laissent à leur public que peu de blancs à remplir ou à compléter. Les média chauds, par conséquent, découragent la participation ou l'achèvement alors que les média froids, au contraire, les favorisent. (...) Les média chauds permettent moins de participation que les froids » (H. M. MCLUHAN, *Pour comprendre les médias*, *op. cit.*, p. 41-42).

³⁵⁸⁵ Nous empruntons cette analogie à Mauro Carbone qui l'utilise dans M. CARBONE, *Proust et les idées sensibles*, Paris, Vrin, 2008 ; M. CARBONE, *Philosophie-écrans*, *op. cit.* Celui-ci la reprend à Erwin Straus que nous avons déjà eu l'occasion de présenter précédemment.

³⁵⁸⁶ J.-L. NANCY, « How Music Listens to Itself », C. Mandell (trad.), dans *Listening*, New York, Fordham University Press, 2007, p. 65 ; notre traduction.

donne une cohérence à l'ensemble, sans cette que cette cohérence soit totalement achevée, c'est-à-dire finie. En ce sens, la résolution ne désigne pas la fin d'une œuvre, mais plutôt le processus par lequel l'œuvre se maintient dans cette ouverture indéfinie. Sous cette condition, alors que la définition est toujours définition *de*, la résolution n'implique pas préalablement une entité préalablement posée. L'œuvre musicale n'est que dans le processus de résolution, et n'est donc ni antérieure, ni postérieure à celui-ci. Or, puisque la résolution n'est pas la résolution *d'*une entité, alors elle est d'abord une affaire de relation. Il n'y a donc pas de résolution en soi, mais seulement *entre* des entités qui n'existent que grâce à celle-ci. Ainsi, de même que la résolution musicale se joue *entre* les parties qui composent l'œuvre, de même, dans le cas de l'interface, celle-ci s'effectue entre les *faces* elles-mêmes. L'interface résout les *faces* qu'elle met en relation. Or, comme il a été soutenu précédemment, parce que la face ne serait se confondre avec la forme, alors la résolution ne se pense pas selon les catégories de *forme* et de *matière*. La résolution est un processus *transductif*. James Ash soutient également que « concernant une interface numérique (*digital interface*), la résolution est le résultat des transductions (*the outcome of transductions*) entre une variété d'objets incluant les images sur écran, le logiciel (*software*), le matériel (*hardware*) et les dispositifs d'entrée, qui jouent tous un rôle central dans la conception d'objets particuliers au sein d'une interface »³⁵⁸⁷. Dans le cas des jeux vidéo, Ash indique que la résolution signifie trois choses. « Premièrement, la résolution fait référence à la capacité de déterminer ce qu'est un objet et ce qu'il fait à travers la manière dont l'objet transmet (*transduces*) des qualités particulières aux sens du joueur (*the player's senses*) »³⁵⁸⁸. La résolution n'est pas seulement la définition de l'objet tel qu'il peut apparaître par exemple sur exemple, mais ce qu'il transduit quant aux sens du joueur. Plus la résolution est élevée, plus la transduction pourra alors se propager à la sensibilité du joueur. « Deuxièmement, la résolution désigne la capacité du jouer à contrôler un objet dans un jeu grâce à des formes fines de discrimination sensori-motrices (*fine forms of sensory motor discrimination*), qui sont rendues possibles par différentes densités de qualités transduites (*transduced qualities*) »³⁵⁸⁹. La transduction de résolution ne se propage ici seulement de l'objet, qui est ici le jeu vidéo, vers le joueur, mais également du joueur vers celui-ci grâce à la relation établit par l'interface. La résolution désigne ainsi la qualité du couplage entre le joueur et l'objet. Elle est en retour ce qui permet à un joueur de transduire de manière plus ou moins fine l'objet en question. « Troisièmement, la résolution fait référence à la mesure dans laquelle un objet semble homéostatique

³⁵⁸⁷ J. ASH, *The Interface Envelope*, *op. cit.*, p. 35.

³⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 36.

³⁵⁸⁹ *Id.*

(*homeostatic*) par rapport à d'autres objets dans un environnement d'interface (*interface environment*) »³⁵⁹⁰. Si l'« homéostasie » désigne l'état relativement stable, ou métastable dans les termes de Simondon, entre un individu et un environnement, alors la résolution homéostatique désigne le fait que chaque objet a une relative autonomie par rapport aux autres tout en étant relié à ceux-ci grâce à l'interface avec lequel il peut produire et subir en retour des effets. Ainsi, la résolution se module en fonction des relations entre les entités concernées, « sujet » ou « objet ». Par conséquent, la résolution de l'interface ne désigne pas les propriétés d'une surface d'un objet, mais le processus de façonnage par lequel le sens se trouve rendu plus ou moins sensible, rendant possible les opérations sur les entités concernées, en liant tout en les séparant. Une interface a une haute résolution si le sens devient particulièrement sensible, constituant des entités de plus en plus stables, augmentant les relations entre elles. A l'inverse, une interface a une basse résolution si le sens devient moins sensible, c'est-à-dire si les entités se trouvent plus instables, diminuant les relations entre elles

Ce faisant, la sensibilité de l'interface ne doit pas être entendue selon une acception passive. Au contraire, en tant qu'opérateur, la sensibilité de l'interface est non seulement active, mais surtout elle procède selon des modalités spécifiques : d'une part, cette sensibilité est médiée par l'*entre*, et d'autre part, elle est façonnée par la *face*. Ainsi, outre le fait que l'interface soit pourvue d'une sensibilité, elle façonne également le sens en le sensibilisant, et inversement en l'insensibilisant. Il y a donc un processus de sensibilisation, au sens de rendre sensible le sens, et un processus d'insensibilisation, au sens d'en ôter la dimension sensible. De même que l'interface permet de transir/transduire/translater le non-sens du flux en signification, et inversement ; de même, elle est en mesure de conférer une dimension sensible au sens, comme de la lui retirer, le rendant ainsi insensible. L'interface participe ainsi tout à la fois à l'esthétisation du sens comme à son anesthésiation³⁵⁹¹. Sous ces conditions, il y a donc à la fois une augmentation et une diminution possible de la sensibilité du sens.

Plus encore, si l'interface, d'un point de vue technique, a une sensibilité, celle-ci n'est pas nécessairement relative à une subjectivité. En d'autres termes, la notion de « sensibilité » n'implique plus nécessairement celle de « subjectivité », en sorte que la sensibilité de l'interface réinterroge la relation de la subjectivité à la sensibilité. Sans fondement subjectif, la sensibilité de l'interface est par

³⁵⁹⁰ *Id.*

³⁵⁹¹ Pour une thématization de la notion d'« anesthésie », L. D. SUTTER, *L'âge de l'anesthésie. La mise sous contrôle des affects*, Paris, Les Liens Qui Libèrent, 2017, que Fabio Merlini nommera quant à lui de « triste esthétique » dans F. MERLINI, *La triste esthétique. Essai sur les catastrophes de l'immédiateté*, L. Hersant (trad.), Paris, Vrin, 2018.

définition asubjective, dès lors que ce terme s'écarte de toute référence à une subjectivité préalable. Mais parce qu'elle est malgré tout détentrice d'une sensibilité, nous pouvons dire qu'elle a une « quasi-subjectivité », soulignant à la fois qu'elle se situe *entre* les notions de subjectivité et d'objectivité, et qu'elle a une certaine positivité relative à son caractère opératoire. Ce faisant, l'interface redéfinit le champ de la sensibilité, ainsi que les effets sur la sensibilité du « sujet ». Nous déduisons alors trois effets de l'interface sur la sensibilité, étendant les déductions déjà formulées par Pierre-Damien Huyghe de la caméra sur la sensibilité. « Premièrement, l'être dont le regard est sollicité par une photographie ou un film ne tient que partiellement comme sujet du regard »³⁵⁹². Ni totalement sujet du regard, ni nullement sujet du regard, mais « partiellement » sujet du regard signifie que « l'image, même si elle a bien été déclenchée par quelqu'un, n'est jamais autorisée – “auteurisée” – devrai-je pouvoir dire – par un seul sujet (mais au minimum en raison d'un vis-à-vis) et n'est davantage réalisée sur le seul mode du subjectif »³⁵⁹³. En effet, il précise : « la sensibilité de l'image photo- ou cinématographique se règle selon les capacités d'une pellicule ou d'un capteur, et non selon celles d'un esprit posé comme apte à guider les agissements d'une main experte à rendre le point de vue subjectif »³⁵⁹⁴. Ainsi, la sensibilité de l'interface est d'abord celle de ses *sensors*. Certes, ceux-ci peuvent être conçus, réglés ou programmés éventuellement par un sujet déterminant ainsi sa sensibilité, mais lorsque l'interface fonctionne concrètement, le sujet est absent. La sensibilité de l'interface n'implique donc pas nécessairement une sensibilité subjective, c'est-à-dire une sensibilité attribuée à un sujet. En tant qu'opérateur, l'interface a une sensibilité asubjective. « Deuxièmement, la photographie et le film n'excluent cependant pas que s'entretienne à leur égard l'illusion du sujet », mais « sans doute de manière dominante »³⁵⁹⁵. Il n'est pas exclu qu'on leur attribue des intentions ou des visées subjectives, mais celles-ci ne leur sont pas inhérentes. Les doter de subjectivités signifie que ces appareils participent à une conception « dominante » de la subjectivité, sans que cela soit dans leurs propriétés. Il n'y a donc de subjectivité de l'interface que de manière illusoire, et non pas de manière réelle. « Troisièmement, enfin, il importe de souligner que la photographie et le cinéma, (...) sont capables de découvrir, ou (...) d'authentifier l'échappée même de la subjectivité qui caractérise

³⁵⁹² P.-D. HUYGHE, *Le cinéma avant après*, op. cit., p. 15-16.

³⁵⁹³ *Ibid.*, p. 16.

³⁵⁹⁴ *Id.*

³⁵⁹⁵ *Id.*

leur époque »³⁵⁹⁶. L'interface permet « l'échappée » de la subjectivité si, ce qu'elle capte et façonne sensiblement, produit un écart relativement à celle-ci. Les multiples prises de l'interface peuvent aussi être source de sur-prise, dès lors que « quelque chose qui n'était pas dans mon point de vue entre dans mon champ et se fait de la place »³⁵⁹⁷. La « subjectivité » se fait en s'écartant de l'interface, c'est-à-dire lorsque se produit un « écart entre la capacité de compréhension où je me trouve comme sujet l'expérience qui arrive par ailleurs à l'être sensible que je suis globalement »³⁵⁹⁸.

Par conséquent, non seulement l'interface façonne sensiblement le sens, et partant la sensibilité, mais en outre, cette opération n'implique pas nécessairement une subjectivité. Or, il ne s'agit pas pour nous ici d'étudier tous les effets de l'interface sur la sensibilité en général. Au contraire, nous nous focaliserons plus attentivement et spécifiquement sur le *toucher* et le *voir*. En effet, premièrement, comme il a été dit précédemment, si l'interface préhende le flux pour le façonner en sens, alors cela implique un rapport plus spécifique au toucher. Nous étudierons ainsi dans un premier temps les effets de l'interface relativement au toucher. Nous nous demanderons alors dans quelle mesure peut-on ou non toucher *au sens*, et non le sens lui-même, car cela impliquerait que le sens soit un être posé. En outre, deuxièmement, si l'interface façonne des faces, il convient de rappeler que le terme de « face » désigne aussi le visage. Comme le rappelle Marion Zilio, « l'origine du mot “visage” nous invite à reconsidérer la relation intrinsèque liant le *voir* au *faire* »³⁵⁹⁹. Elle précise immédiatement : d'une part, « provenant du latin *vis*, *videre* qui signifie “faculté de voir”, le visage est associé à “aspect” et “apparence” ; il est la partie extérieure que l'on donne à voir, dont *on construit* l'aspect » ; d'autre part, « il est aussi synonyme de “face” qui a la même origine que “faire”, le visage est donc *ce que l'on fait pour (se) donner à voir* »³⁶⁰⁰. Par conséquent, nous étudierons dans un second temps les effets de l'interface quant au voir, et plus précisément quant au visage lui-même. Il s'agira alors de déterminer dans quelle mesure l'interface nous met face au sens, dans le double sens de le façonner visiblement, voire de lui attribuer ou non un visage, c'est-à-dire de la visagéfier.

³⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 17.

³⁵⁹⁷ *Id.*

³⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 17-18.

³⁵⁹⁹ M. ZILIO, *Faceworld. Le visage au XXI^e siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 2018, p. 40.

³⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 40-41.

2.2. Interface et toucher : toucher au sens

2.2.1. Actualité du toucher

Dans ³⁶⁰¹ le *Stuttgarter Nachrichten* daté du 18 octobre 1999, l'historien Robert Jütte qui se demandait, à la suite du, si nous ne serions pas entrés dans un âge dit haptique (*haptical age*) ³⁶⁰². Autrement dit, il y aurait une *actualité* du toucher, au sens où il y aurait dans notre présent un élément qui fait sens pour une réflexion philosophique sur le toucher ³⁶⁰³. Cependant, Robert Jütte est relativement sceptique quant à l'importance à accorder actuellement au toucher. D'une part, cette importance est somme toute relative dans la mesure où elle pouvait déjà être observée dans le passé. D'autre part, celle-ci continue d'être discutée quant à l'apport du toucher dans les processus cognitifs ³⁶⁰⁴. Il constate néanmoins un développement des technologies relatives au toucher qui expliquerait notamment son importance actuelle. Citant notamment les exemples des capteurs tactiles (*tactile sensors*) dont sont désormais munis les robots, ainsi que le « gant sensitif » (*sensing glove*) conçu par Scott Fisher en 1985, nous pouvons, à sa suite, adjoindre le phénomène de démocratisation à partir des années 2000 des écrans tactiles (*touch screen*), qui semble aussi témoigner d'une prise en charge croissante par les nouvelles technologies du toucher. En d'autres termes, l'intérêt pour le toucher serait de prime abord conditionné par une actualité technologique.

Or, si « l'obsession technique du siècle débutant est haptique » ³⁶⁰⁵, c'est parce que, selon David Parisi ³⁶⁰⁶, ces technologies se sont développées en partie pour compenser les insuffisances de celles centrées sur la vision (*ocularcentrism/oculocentrism*), et plus généralement, celles structurées par le paradigme moderne visuel (*modern visualist paradigm*) dominant, principalement hérité de René Descartes ³⁶⁰⁷. Selon Martin Jay, là où la vision favorise la représentation (*vorstellung*) de la chose par

³⁶⁰¹ Cette partie reprend pour une grande part notre contribution G. GIROUD, « Toucher l'interface, interfacier le toucher », *SHS Web of Conferences*, vol. 130, EDP Sciences, 2021, p. 01003.

³⁶⁰² R. JÜTTE, « Haptic perception: an historical approach », dans M. Grunwald (éd.), *Human Haptic Perception: Basics and Applications*, Basel, Birkhauser Verlag AG, 2008, p. 11.

³⁶⁰³ M. FOUCAULT, « Dits et Ecrits, tome 2 », *op. cit.*, p. 1499.

³⁶⁰⁴ Y. HATWELL, A. STRERI et E. GENTAZ (éd.), *Toucher pour connaître. Psychologie cognitive de la perception tactile manuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018.

³⁶⁰⁵ S. DELORME, « Retour sur Pandora », *Cahiers du cinéma*, n° 654, mars 2010, p. 58.

³⁶⁰⁶ D. PARISI, *Archaeologies of Touch*, *op. cit.*, p. 231-242.

³⁶⁰⁷ M. JAY, *Downcast Eyes – The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Reprint édition, Berkeley, Calif., University of California Press, 1994, p. 70.

la distance qu'elle installe, et donc sa figuration *in absentia* ou *in abstracto*, le toucher encourage au contraire sa présentation ou manifestation (*darstellung*) sur le mode d'une présence réelle, éprouvée charnellement. En d'autres termes, c'est parce que le toucher est en mesure de pallier la distance inhérente à la vision que les technologies tactiles se sont développées.

Cependant, cet argument est insuffisant, dans la mesure où la valorisation du toucher n'est pas le propre des nouvelles technologies, et plus généralement des media dits nouveaux (*new media*)³⁶⁰⁸. Les aspects relatifs au toucher étaient déjà soulignés dans les analyses consacrées aux « vieux media » (*old media*) comme le cinéma ou la télévision par exemple. Laura Marks, à la suite d'Alois Riegl, Wilhelm Worringer, Gilles Deleuze et Félix Guattari, encourage ainsi une « visualité haptique » (*haptic visuality*) au cinéma, où « les yeux fonctionnent comme des organes du toucher »³⁶⁰⁹. Parce que cette visualité s'appuie sur d'autres sens que la vue, comme le toucher ou la kinesthésie, alors le corps du spectateur est davantage impliqué. Bien que la différence entre celle-ci et celle dite « optique » (*optical visuality*) ne soit que de degrés dans la mesure où, dans la plupart des processus liés à la vision, les deux sont impliquées dans un mouvement dialectique du loin vers le proche, il reste qu'elles renvoient toutes les deux à des modèles de vision distincts. Alors que la visualité haptique fait signe vers une « stratégie visuelle féministe » (*feminist visual strategy*) qui insiste sur l'expérience charnelle du contact avec la surface, où la vision bouge et pâit (*to graze*), la visualité optique, au contraire, fait signe vers « les modèles phallocentriques de la vision » (*phallogocentric models of vision*)³⁶¹⁰, où la distance est maintenue, et où la vision se focalise (*to gaze*) notamment en vue de rendre possible la perception de formes distinctes³⁶¹¹. Marshall McLuhan remarquait quant à lui que « la télévision [...] est avant tout un prolongement du sens du toucher, qui est celui qui permet le plus d'interaction de tous les sens »³⁶¹², se distinguant en cela de la radio qui prolonge l'auditif, et de la photographie de « haute fidélité » qui prolonge le visuel. McLuhan justifie cette idée par un double argument : d'une part, la télévision est un « médium froid », ou de « faible définition », dans la mesure où elle communique une faible quantité d'information qui doit alors appeler la participation du

³⁶⁰⁸ L. MANOVICH, *Le langage des nouveaux médias*, op. cit.

³⁶⁰⁹ L. U. MARKS, *Touch: Sensuous Theory and Multisensory Media*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002, p. 3.

³⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 7.

³⁶¹¹ *Ibid.*, p. xvi ; L. U. MARKS, *The Skin of the Film: Intercultural Cinema, Embodiment, and the Senses*, Durham, Duke University Press, 2000, p. 162.

³⁶¹² H. M. MCLUHAN, *Pour comprendre les médias*, op. cit., p. 378.

téléspectateur pour être complétée, *a contrario* de la radio qui est au contraire un « médium chaud » ou de « haute définition », ; d'autre part, le toucher est davantage « une interaction des sens plutôt qu'un simple contact de la peau et d'un objet »³⁶¹³. Autrement dit, dans la mesure où la télévision est un « médium froid » qui nécessite notre participation, et dans la mesure où le toucher est le sens le moins spécialisé puisqu'il ne renvoie ni à un organe ni à une partie spécifique de notre corps, alors l'image télévisuelle est profondément « tactile »³⁶¹⁴. Par conséquent, la prise en charge du toucher par les nouvelles technologies n'a rien d'actuel. Au contraire, l'analyse des « vieux media » suggère que le sens du toucher était déjà présent, voire sollicité.

Plus encore, l'actualité du toucher semble trouver son origine dans la modernité où de nouvelles expériences esthétiques ont vu le jour. Dans la mesure où celles-ci ne se réduisent jamais à de simples représentations, puisque par définition l'esthétique traite la production du sens sur un mode encore sensible³⁶¹⁵, alors nous sommes en mesure de toucher les œuvres autant que d'être touchés par celles-ci. Eprouver une expérience esthétique, c'est toucher aux limites d'une posture studieuse au profit de ce qui nous touche dans l'œuvre en question. Ainsi Roland Barthes prend soin de distinguer le *studium* du *punctum* d'une photo au sens où ce dernier désigne « ce hasard qui, en elle, *me point*, (mais aussi me meurtrit, me poigne) »³⁶¹⁶. Le *punctum* « dérange », « scande », « casse » le *studium* en ce qu'il surgit malgré nous, mettant fin à l'investissement dans le champ du *studium*. Quelques années plus tôt, Walter Benjamin soutenait que le film a un « caractère tactile, en raison des changements de lieux et de plan qui assaillent le spectateur par à-coups »³⁶¹⁷, ce qui provoque un « effet de choc » sur le spectateur. Celui-ci est alors mis dans l'incapacité à contempler, c'est-à-dire à s'abandonner à la libre association d'idées, comme c'est le cas au contraire devant la toile d'un tableau. La réception d'un film est alors « tactile », et non « visuelle » ou « recueillie », car elle « se fait moins par voie d'attention que par voie d'accoutumance »³⁶¹⁸. Par « accoutumance », Benjamin entend l'idée selon laquelle, face aux « chocs » vécus lors de l'expérience cinématographique, seule une « attention

³⁶¹³ *Ibid.*, p. 357.

³⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 380.

³⁶¹⁵ D. BOUGNOUX, *La crise de la représentation*, Paris, La Découverte, 2019, p. 120.

³⁶¹⁶ R. BARTHES, *La Chambre claire : Note sur la photographie*, Editions de l'Etoile, Paris, Gallimard/Seuil, 1980, p. 49.

³⁶¹⁷ W. BENJAMIN, *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique. (Version de 1939)*, *op. cit.*, p. 46-47.

³⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 49.

renforcée » permet de les amortir, c'est-à-dire de n'être touché que sur le mode de la distraction. Par conséquent, la modernité se caractérise par la reconnaissance de la spécificité des expériences esthétiques comme étant de nature essentiellement tactile.

Dans le même temps, cette modernité esthétique est concomitante avec la naissance de ce que David Parisi nomme une « modernité tactile » (*tactile modernity*)³⁶¹⁹ où le toucher devient un moyen alternatif pour penser l'impact de l'expérimentation rationnelle et de la science positive sur la perception. Le toucher est alors capturé, contrôlé et géré de manière irréductible à l'optique, donnant ainsi naissance à cette discipline expérimentale nommée l'haptique³⁶²⁰. Ce n'est qu'à partir de la modernité que le toucher se constitue comme objet scientifique.

Par conséquent, l'actualité du toucher est proprement *inactuelle* dans la mesure où elle trouve sa raison d'être dans un temps passé qui est en mesure de rendre compte du temps présent³⁶²¹. S'intéresser actuellement au toucher requiert donc d'adopter une posture inactuelle à son égard. Déjà Michel Foucault nous encourageait à avoir recours à l'enquête historique pour déceler dans ce qui se donne comme universel, nécessaire et obligatoire ce qui s'avère au contraire singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires³⁶²². Cette enquête est alors « généalogique dans sa finalité », au sens où, elle dégage de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes, la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons. Mais elle est aussi « archéologique dans sa méthode », dans la mesure où elle traite les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'évènements historiques³⁶²³.

Ce faisant, et telle est notre hypothèse, l'origine de l'actualité du toucher réside, selon la formule de Jacques Derrida, dans une certaine conception du toucher qu'il caractérise d'« intuitionnisme haptocentrique »³⁶²⁴. L'intuitionnisme, selon Derrida, ne désigne ni une doctrine ou thèse

³⁶¹⁹ D. PARISI, *Archaeologies of Touch*, *op. cit.*, p. 13.

³⁶²⁰ *Ibid.*, p. 17.

³⁶²¹ F. NIETZSCHE, *Seconde considération intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, H. Albert (trad.), Paris, Flammarion, 1998, p. 73.

³⁶²² M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? "What is Enlightenment ? (Qu'est-ce que les Lumières ?)", in Rabinow (P.), éd. *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50 », *op. cit.*, p. 1393.

³⁶²³ *Id.*

³⁶²⁴ J. DERRIDA, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 337.

philosophique, ni le nom d'une position qui s'opposerait à d'autres (formalisme, conceptualisme), mais ce qui est constitutif de la philosophie dans la mesure où il consiste « à retenir le toucher dans le regard pour assurer à celui-ci le plein de présence immédiate »³⁶²⁵. L'intuitionnisme désigne donc « l'expérience de l'immédiateté, du contact immédiat, du continu, de la plénitude et de la présence »³⁶²⁶. En d'autres termes, bien que l'intuitionnisme renvoie étymologiquement (*intuitio*, « le regard, la vue ») et traditionnellement, depuis Platon, au regard, il est aussi « une métaphysique et une tropique du toucher, une métaphysique comme hauto-tropique »³⁶²⁷, qui accorde au toucher l'évidence de l'immédiateté³⁶²⁸.

Par conséquent, l'explication historique de l'actualité du toucher révèle que, de manière plus fondamentale, nous sommes toujours tributaires d'une « métaphysique de la présence »³⁶²⁹, thématifiée notamment et principalement, selon Derrida, par la phénoménologie husserlienne. Celle-ci définit la présence comme « la certitude, elle-même idéale et absolue, que la forme universelle de toute expérience (*erlebnis*) et donc de toute vie, a toujours été et sera toujours le *présent* »³⁶³⁰. La présence ne se donne alors que dans l'expérience vécue (*erlebnis*). Parce que cette dernière est intuitive, dans la mesure où il n'y a pas de différence entre son contenu et le vécu lui-même³⁶³¹, alors elle est, selon l'expression de Nathalie Zaccai-Reyners, « infaillible »³⁶³². Sur ce point, elle se distingue de

³⁶²⁵ *Ibid.*, p. 138.

³⁶²⁶ J. DERRIDA, D. GIOVANNANGELI et R. STEINMETZ, « Jacques Derrida (conversation à trois voix). La décision, la fiction, la présence », *Ah !: Revue Ethique Esthétique*, Éditions Cercle d'art, 2005, p. 173 (en ligne : <https://orbi.uliege.be/handle/2268/38608>).

³⁶²⁷ J. DERRIDA, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 138.

³⁶²⁸ *Ibid.*, p. 137. A la suite de Derrida, nous ne saurions réduire l'intuition au seul aspect de l'immédiateté. Elle a lieu, deuxièmement, dans « l'unité indivise d'un présent temporel » (J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie d'Husserl*, *op. cit.*, p. 67). Troisièmement, elle n'existe qu'en dehors du langage, « dans une conscience silencieuse et intuitive » (J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, p. 17). Quatrièmement, ce qui se donne intuitivement est « immédiatement certain et présent à soi » (J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie d'Husserl*, *op. cit.*, p. 67). Par conséquent, l'immédiateté n'est qu'un aspect de l'intuition. Sur la critique de Derrida contre l'intuition, se reporter à l'étude P.-A. FRADET, *Derrida-Bergson - Sur l'immédiateté*, Paris, Editions Hermann, 2014.

³⁶²⁹ J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie d'Husserl*, *op. cit.*, p. 57.

³⁶³⁰ *Ibid.*, p. 60.

³⁶³¹ E. HUSSERL, *Recherches logiques II - Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Deuxième partie. Recherches I et II*, *op. cit.*, p. 150-152.

³⁶³² N. ZACCAI-REYNER, *Le Monde de la vie I - Dilthey et Husserl*, Paris, Cerf, 1995, p. 33.

l'expérience au sens large (*erfahrung*) qui s'avère faillible, dans la mesure où le vécu « se rapporte » toujours à un objet distinct de lui.

Or, selon la formule d'Emmanuel Kant, le toucher est « le seul sens de la perception extérieure *immédiate*, et par là, il est aussi le plus important, et celui qui enseigne avec le plus de certitude tout en étant le plus grossier »³⁶³³. En d'autres termes, l'importance du toucher tient au fait qu'il est le seul à nous apporter le plus de certitude en raison de son immédiateté avec l'extériorité. Certes, en tant qu'intuition empirique, le toucher a ceci de commun avec l'ouïe et la vue d'être un sens plus objectif que subjectif³⁶³⁴, dans la mesure où tous les trois « apportent plus pour la connaissance de l'objet extérieur qu'ils ne mettent de mouvement dans la conscience de l'organe affecté »³⁶³⁵. Mais, le toucher se distingue de ceux-ci, selon Kant, dans la mesure où, ils sont les sens de la perception *médiate*, qui doivent alors se rapporter à lui « pour constituer une connaissance par l'expérience »³⁶³⁶. Par conséquent, la spécificité du toucher vis-à-vis des autres sens réside dans l'immédiateté qu'il assure, gage de certitude et de connaissance. Ainsi, l'actualité du toucher repose sur l'*inactualité* de cette tradition « tactiliste » ou « haptocentrique »³⁶³⁷ qui conçoit le toucher sur le mode l'immédiateté.

L'attention portée au toucher est alors le signe à la fois de la présence toujours actuelle de cette métaphysique de la présence, et celui d'un changement culturel marqué par un désir de présence. Hans Ulrich Gumbrecht distingue à cet égard deux idéal-types, au sens wébérien du terme, de culture³⁶³⁸ : d'une part, la culture de la présence où l'autoréférence est le corps, et qui considère que « ce qui est "présent" pour nous (...) est devant nous, à portée de main et de toucher »³⁶³⁹, et d'autre part, la culture de la signification où, à l'opposé, l'autoréférence est l'esprit, et qui se caractérise principalement par l'activité interprétation. Or, si « présence et signification apparaissent toujours ensemble, et sont toujours en tension », il reste qu'on peut légitimement se demander, à la suite de Gumbrecht, si « notre envie de présence, notre désir intense de tangibilité, ne sont-ils pas dus au fait

³⁶³³ E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1994, p. 38.

³⁶³⁴ *Ibid.*, p. 37.

³⁶³⁵ *Id.*

³⁶³⁶ *Ibid.*, p. 38.

³⁶³⁷ J. DERRIDA, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 55.

³⁶³⁸ H. U. GUMBRECHT, *Eloge de la présence. Ce qui échappe à la signification*, *op. cit.*, p. 126.

³⁶³⁹ *Ibid.*, p. 38.

que notre environnement quotidien est axé, de façon presque insurmontable, sur la conscience ? »³⁶⁴⁰. En d'autres termes, ce glissement vers cette culture de la présence peut alors être interprété comme une réaction face à l'excès de la culture de la signification. Les technologies actuelles ne font alors que « ranimer notre désir de présence »³⁶⁴¹. Par conséquent, cette culture de la présence n'est que la forme culturelle de la « métaphysique de la présence » dénoncée par Derrida.

Nous souhaiterions alors interroger cette tradition, et donc cet « âge haptique », à l'aune de ce qu'il est convenu d'appeler désormais la « révolution numérique ». Il ne s'agit cependant pas pour nous de montrer en quoi cette dite révolution est « une révolution phénoménologique, c'est-à-dire une révolution de la perception »³⁶⁴², en l'occurrence de celle du toucher. Autrement dit, notre objet ne consiste pas à étudier en quoi le numérique révolutionne le toucher, c'est-à-dire opère une rupture radicale quant à l'expérience vécue du toucher. Une telle approche présuppose et maintient l'idée d'un toucher vécu comme immédiat et appréhendé de manière intuitive, que le numérique, comme toute technique, nous ferait oublier³⁶⁴³. Au contraire, cette dite révolution numérique est plutôt une *mutation* qui à la fois nous écarte de la compréhension traditionnelle et phénoménologique du toucher comme sens de l'immédiateté, et qui l'altère en modifiant son sens³⁶⁴⁴. L'objectif est donc de démontrer que nous assistons à une *mutation* du toucher qui touche à son *sens* même³⁶⁴⁵. Plus précisément et spécifiquement, si nous percevons désormais selon les interfaces, comme nous le rappelle Turkle³⁶⁴⁶, alors notre interrogation portera non pas tant sur les nouvelles expériences du toucher, mais plutôt sur la mutation du sens du toucher. En d'autres termes, que *fait* l'interface au toucher ? Si, selon Jean-Luc Nancy, la mutation est « au moins un changement de peau »³⁶⁴⁷, alors quel est ce changement qu'opère l'interface sur le sens du sens du toucher ?

³⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 162.

³⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 12.

³⁶⁴² S. VIAL, *La structure de la révolution numérique: philosophie de la technologie*, Université René Descartes-Paris V, 2012, p. 97.

³⁶⁴³ E. HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*

³⁶⁴⁴ J.-M. SALANSKIS, *Le Monde du computationnel*, *op. cit.*, p. 27.

³⁶⁴⁵ J.-M. GARRIDO, « La mutation infinie du sens », *op. cit.*

³⁶⁴⁶ S. TURKLE, *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, *op. cit.*, p. 23-24; 102-124.

³⁶⁴⁷ J.-L. NANCY, « Pour aborder (Du monde et de la singularité) », *op. cit.*, p. 154.

2.2.2. Élément pour une phénoménologie du toucher

Aborder le toucher sous l'angle du *sens* conduit nécessairement à toucher au sens lui-même. Or, parce que le mot « sens » peut être entendu comme orientation, sensibilité et signification, alors parler du sens du toucher implique de comprendre ce dernier comme ce qui nous oriente, ce qui nous fait sentir, et donne une signification. Ce faisant, dire le sens du toucher ne signifie pas découvrir sa vérité, comprise essence, c'est-à-dire comme sens fondamental. Au contraire, il s'agit de le décrire dans tous les sens, sans privilégier un sens parmi d'autres. Ce n'est qu'à cette condition que le toucher sera compris comme le sens de la présence. Pour ce faire l'approche du toucher sera phénoménologique. A la suite de l'exigence fondatrice formulée par Husserl, Maurice Merleau-Ponty poursuivra ce geste et en déduira que « l'esprit qui perçoit est un esprit incarné »³⁶⁴⁸. L'expérience du toucher est donc l'expérience d'un esprit incarné dans un corps vécu (*Leib*), et non celle uniquement d'un corps organique (*Körper*). Or, en enracinant l'esprit dans son corps ainsi que dans son monde, Merleau-Ponty réfutera d'une part, « les doctrines qui traitent la perception comme le simple résultat de l'action des choses extérieures sur notre corps », et d'autre part, « celles qui insistent sur l'autonomie de la prise de conscience »³⁶⁴⁹. Ainsi, si l'attitude empiriste conçoit la perception comme un événement ou un fait du monde pensé selon la catégorie de la causalité, et si l'attitude intellectualiste, inversement, soutient que la perception est la perception d'abord d'une conscience désincarnée³⁶⁵⁰, toutes deux « ont ceci de commun qu'elles oublient, au profit de la pure extériorité ou de la pure intériorité, l'insertion corporelle de l'esprit, la relation ambiguë que nous entretenons avec notre corps, et, corrélativement, avec les choses perçues »³⁶⁵¹.

En abordant de manière incarnée le sens du toucher, Merleau-Ponty le dote d'une intention qui lui donne à la fois une signification et une direction. Si l'intentionnalité découverte par Husserl se caractérise par le fait que toute conscience est conscience *de* quelque chose³⁶⁵², alors tout toucher est à son tour toucher *de* quelque chose. Il n'y a pas de toucher en soi, car le toucher est toujours déjà

³⁶⁴⁸ M. MERLEAU-PONTY, « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 67, n° 4, décembre 1962, p. 402.

³⁶⁴⁹ *Id.*

³⁶⁵⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 240-280.

³⁶⁵¹ M. MERLEAU-PONTY, « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », *op. cit.*, p. 402.

³⁶⁵² E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Tome Premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*, *op. cit.*, p. 115.

orienté *vers* cette table ou vers cette chaise pour un sujet en situation³⁶⁵³. L'intentionnalité de la perception du toucher ne repose donc pas en soi comme une chose, car ce qu'« elle vise n'est reconnu qu'aveuglément par la familiarité de mon corps »³⁶⁵⁴, sans que ce qui est visé soit constitué clairement et explicitement. En ce sens, le caractère intentionnel du toucher n'a de sens que pour un sujet qui « sympathise », c'est-à-dire qui « coexiste » ou « communit » avec le monde. Ce qui est visé par le toucher n'est donc pas un objet face à un sujet. Parce que « le sentant et le sensible ne sont pas l'un en face de l'autre comme deux termes extérieurs et la sensation n'est pas une invasion du sensible dans le sentant »³⁶⁵⁵, alors d'une part, ce qui est touchable n'est pas un objet face à un sujet touchant, et d'autre part, le toucher en tant que perception n'est pas le résultat de l'action d'un objet tangible sur un sujet touchant. Aborder de manière phénoménologique le toucher, c'est donc dépasser l'alternative du *pour soi* et de l'*en soi*, du sujet et de l'objet, de l'actif et du passif, au profit d'un entrelacement des termes.

Merleau-Ponty faisait déjà remarquer que « quand je touche ma main droite avec ma main gauche, l'objet main droite a cette singulière propriété de sentir lui aussi »³⁶⁵⁶. L'existence des « sensations doubles » ne désigne pas deux sensations éprouvées ensemble, à la manière de deux objets juxtaposés, mais plutôt « une organisation ambiguë où les deux mains peuvent alterner dans la fonction de “touchant” et de “touchée” »³⁶⁵⁷. Faisant sienne la remarque de Husserl, Merleau-Ponty en déduit que dans « les sensations doubles », le corps ébauche ainsi « une sorte de réflexion »³⁶⁵⁸.

Cette réflexivité du toucher, où le toucher est à la fois touchant et touché, n'est cependant jamais pleinement accomplie. Toucher et se toucher ne coïncident pas totalement à la manière d'une identité à soi où le toucher se refermerait sur lui-même. Selon Merleau-Ponty, « il s'agit d'une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait »³⁶⁵⁹. Reprenant l'expérience de nos deux mains qui se touchent l'une l'autre, Merleau-Ponty constate que la « réflexion du corps sur lui-même avorte

³⁶⁵³ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 246.

³⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 247.

³⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 247-248.

³⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 109.

³⁶⁵⁷ *Id.*

³⁶⁵⁸ *Id.*

³⁶⁵⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 194.

toujours au dernier moment », dans la mesure où, « au moment où je sens ma gauche avec ma droite, je cesse dans la même mesure de toucher ma main droite de ma main gauche »³⁶⁶⁰. Autrement dit, dans cette réflexivité, ces expériences du toucher ne se recouvrent jamais exactement. Mais cette impossibilité n'est pas pour autant un « échec », qui serait alors le signe d'une limite comprise comme « impuissance »³⁶⁶¹ de notre sensibilité. Au contraire, c'est en raison de cet écart que le toucher requiert « quelque chose d'autre que le corps pour que la jonction se fasse », à savoir « l'*intouchable* »³⁶⁶². Par ce terme, il entend non pas « un touchable en fait inaccessible »³⁶⁶³, mais plutôt que le se toucher et le toucher sont « comme l'envers l'un de l'autre »³⁶⁶⁴. En d'autres termes, l'intouchable du toucher est « l'*autre côté* ou l'*envers* (...) de l'Être sensible »³⁶⁶⁵. Toucher présuppose un intouchable, condition de possibilité du se toucher qui fait que « je ne réussis pas tout à fait à me toucher touchant », c'est-à-dire que « l'expérience que j'ai de moi percevant ne va pas au-delà d'une sorte d'*imminence* »³⁶⁶⁶. L'intouchable n'est autre que la chair qui, tout en maintenant l'écart entre le touchant et le touché, est « indivision de cet Être sensible que je suis, et de tout le reste qui se sent en moi »³⁶⁶⁷. La réflexivité du toucher n'est ainsi rendue possible que sur le « double fond » de la chair, qui assure tout à la fois la « communion », la « sympathie » ou encore le « contrat primordial » avec les choses³⁶⁶⁸, tout en les faisant s'écarter les unes des autres. Ce n'est alors qu'à cette condition que « je suis capable par connaturalité de trouver un sens à certains aspects de l'être sans le leur avoir moi-même donné par une opération constituante »³⁶⁶⁹.

Dans le même temps, si tout sens suppose un champ, c'est-à-dire des coexistences, alors cela signifie que le sens du toucher est ouvert aux autres sens. Les sens ne se distinguent que sur « le fond d'un

³⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 24.

³⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 197.

³⁶⁶² *Ibid.*, p. 307.

³⁶⁶³ *Ibid.*, p. 308.

³⁶⁶⁴ *Id.*

³⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 309.

³⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 303.

³⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 309.

³⁶⁶⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 249-251.

³⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 251.

monde commun »³⁶⁷⁰. La perception sensorielle s'ouvre donc sur « un monde intersensoriel »³⁶⁷¹. S'il est certes possible de séparer les sens les uns des autres, cela n'a lieu que dans certaines circonstances où l'unité naturelle du sujet est brisée. Parce que la perception ne naît que sur fond d'une « couche originaire »³⁶⁷², alors « la perception synesthésique est la règle »³⁶⁷³. En d'autres termes, « les sens communiquent entre eux en s'ouvrant à la structure de la chose »³⁶⁷⁴, de telle sorte que si une couleur nous touche, alors un toucher visuel ou une vision tactile ou haptique sont également possibles.

Cependant, si cela vaut pour chaque sens, il convient de remarquer que chacun se constitue comme un « petit monde »³⁶⁷⁵ avec son « unité naturelle »³⁶⁷⁶. Le monde du toucher met ainsi d'abord l'accent sur la *proximité*. Comme le constate John Durham Peters, « le toucher est obstinément lié au proche ». Selon lui, avec le goût, « c'est le seul sens qui n'a pas de capacité distante »³⁶⁷⁷. La raison s'avère être qu'il ne peut être détaché du corps, au sens où il n'y a de toucher que parce qu'il y a un corps organique fait de peau, cheveux, pores, sang, dents, yeux, oreilles et os³⁶⁷⁸. Il est alors difficile d'enregistrer et de transmettre le toucher³⁶⁷⁹. Dans le même temps, selon Peters, cette insuffisance du toucher s'avère son gage de sincérité, puisqu'il ne peut être reproduit³⁶⁸⁰. Ensuite, le sens du toucher a en propre de faire l'expérience de la *solidité*, c'est-à-dire de la résistance des corps à la pénétration. Déjà John Locke nous faisait part de la remarque selon laquelle, « l'idée de *solidité* nous vient par le toucher ; elle naît de ce que nous sentons la résistance d'un corps à la pénétration de tout autre dans le lieu qu'il occupe, jusqu'à ce qu'il abandonne ce lieu »³⁶⁸¹. Que nous parlions de solidité ou

³⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 260.

³⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 261.

³⁶⁷² *Ibid.*, p. 262.

³⁶⁷³ *Ibid.*, p. 265.

³⁶⁷⁴ *Id.*

³⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 256.

³⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 262.

³⁶⁷⁷ J. D. PETERS, *Speaking into the Air. A History of the Idea of Communication*, New edition, Chicago ; London, University of Chicago Press, 1999, p. 271 (notre traduction).

³⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 271-272.

³⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 271.

³⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 273.

³⁶⁸¹ J. LOCKE, *Essai sur l'entendement humain - Livres I et II, op. cit.*, p. 195.

d'*impénétrabilité*³⁶⁸², dans les deux cas, le toucher éprouve la résistance qu'a un corps à maintenir un autre corps hors de l'espace qu'il occupe. Par conséquent, là où il n'y a pas de résistance, comme cela est le cas dans un espace pur, vide de tout corps³⁶⁸³, il n'y a pas lieu non plus de convoquer l'expérience du toucher. Autrement dit, si « la solidité est, de toutes les idées, celle qui est la plus étroitement unie et la plus essentielle au corps, en sorte qu'on ne peut la trouver ou l'imaginer nulle part ailleurs que dans la matière »³⁶⁸⁴, alors l'expérience du toucher nous permet d'éprouver la résistance de la matière. Mais cette impénétrabilité n'est pas seulement perçue tactilement par le « heurt » ou le « choc »³⁶⁸⁵ comme les animaux, puisqu'elle peut être touchée en cherchant à « épouser la forme »³⁶⁸⁶ de ce qui résiste. Ainsi, le toucher est le sens de la *forme* dans la mesure où, « le contact avec la surface d'un corps solide indique la forme qu'il a »³⁶⁸⁷. A cet égard, le toucher humain excède la perception tactile des animaux qui, à l'instar des antennes des insectes, n'indique que la présence des objets, sans en indiquer leur forme³⁶⁸⁸. Certes, cela requiert que ce qui est touché soit solide, mais « c'est par sa surface que le tact nous renseigne sur sa forme »³⁶⁸⁹. Ainsi quand bien même le toucher nous informerait subjectivement des propriétés de l'objet touché comme le lisse ou le rugueux, de manière objective, il est le seul sens à nous informer de la forme physique de l'objet en question : les autres sens que sont la vue et l'ouïe doivent alors se rapporter à lui « pour constituer une connaissance

³⁶⁸² *Ibid.*, p. 196.

³⁶⁸³ *Ibid.*, p. 197.

³⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 196.

³⁶⁸⁵ « Toucher n'est pas heurter ; dans le heurt, le volume d'un corps entre en contact avec celui d'un autre sur une surface déterminée par les lois physiques de la plasticité et selon une force calculée par la mécanique. Le heurt implique une hostilité agressive, un hasard malheureux que l'on regrette et dont on s'excuse, ou un choc provoqué à des fins utilitaires, et ce n'est qu'abusivement qu'il est dit de la quille du navire qu'elle "touche" le fond lorsque le tirant d'eau est insuffisant. Le heurt et le choc reposent sur l'impénétrabilité des corps » (J. BRUN, *La main et l'esprit*, *op. cit.*, p. 111).

³⁶⁸⁶ « Le toucher implique, en effet, la volonté et le désir de suivre une surface et d'épouser une forme. (...) C'est pourquoi la main qui touche est une main qui explore un contour, tâte une consistance, frôle une surface, enserre un volume, soupèse un poids, décèle ou apprécie une chaleur » (*Id.*).

³⁶⁸⁷ E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, *op. cit.*, p. 37.

³⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 38.

³⁶⁸⁹ *Id.*

par l'expérience »³⁶⁹⁰. La connaissance de la forme de l'objet requiert donc spécifiquement et fondamentalement le sens du toucher qui, dans le même temps s'avère, être le sens le plus limité³⁶⁹¹.

Par conséquent, le toucher est le « sens de la présence »³⁶⁹². Non pas que cette présence ne soit qu'exclusivement accessible grâce à celui-ci, mais cette présence touchée est une présence modalisée par le toucher en tant que *proche*, *solide*, et dotée d'une *forme*. C'est en raison de son inscription dans un corps vécu que le toucher se présente comme le sens qui nous fait toucher la présence. Derrière le toucher, c'est donc le corps comme foyer à partir duquel l'expérience de la présence est rendue possible. Cette présence est celle d'une altérité dont il s'agit alors, grâce au toucher, d'abolir la distance³⁶⁹³. Lorsque cela est réussi, une rencontre a lieu, qui permet alors de réfléchir le toucher, c'est-à-dire s'assurer un retour sur soi chargé de l'altérité rencontrée³⁶⁹⁴. La réflexivité du toucher est ainsi rendue possible par l'altérité qu'elle rencontre. Le toucher, notamment de la main, à la différence de la perception tactile permet ainsi l'aller à la rencontre de l'altérité qu'elle ne prend pas pour la nier, mais qu'elle comprend pour la *reconnaître* comme altérité, dans le double sens de la reconnaître, c'est-à-dire de la *saisir* au sens de l'identifier comme autre, et de ne pas le *mépriser* en tant qu'autre, c'est-à-dire de la priver des égards affectifs, moraux, ou sociaux qui le constituent dans son altérité, et réciproquement dans mon altérité vis-à-vis de lui³⁶⁹⁵.

2.2.3. Le numérique intouchable

Cependant, avec le numérique, l'expérience du toucher semble particulièrement remise en cause, dans la mesure où celui-ci n'est pas à proprement parler touchable. Si comme il a été dit précédemment, il

³⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 39.

³⁶⁹¹ *Id.*

³⁶⁹² Nous avons déjà proposé, à partir d'une approche phénoménologique, cette formule dans G. GIROUD, « Toucher l'interface, interfacer le toucher », *op. cit.*, p. 6, avant de la découvrir ultérieurement sous la plume de Jean Brun dans J. BRUN, *La main et l'esprit*, *op. cit.*, p. 112.

³⁶⁹³ « Le toucher implique non seulement la conscience de l'altérité, mais un désir de faire cesser la distance au sein de laquelle les consciences se meuvent » (J. BRUN, *La main et l'esprit*, *op. cit.*, p. 112).

³⁶⁹⁴ « Lorsque de sa main l'homme touche, il tente d'émigrer hors de sa corporéité pour aller à la rencontre de l'autre, et cette expérience s'achève par un retour sur lui-même, retour chargé d'affectivité et peut-être de drames dans la mesure où, par le toucher, l'homme est sans cesse renvoyé à son moi » (*Id.*).

³⁶⁹⁵ Nous renvoyons ici implicitement le lecteur vers la théorie critique d'Axel Honneth, notamment A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance* (1992), P. Rusch (trad.), Paris, Les éditions du Cerf, 2010 ; A. HONNETH, *La réification*, *op. cit.* ; A. HONNETH, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, O. Voirol (éd.), O. Voirol, P. Rusch et A. Dupeyrix (trad.), Paris, La Découverte, 2006.

n’y a de toucher que de ce qui est solide, proche et doté de forme, alors les propriétés du numérique le rendent intouchable, en plusieurs acceptions.

Tout d’abord, il est intouchable au sens de ce qui ne peut être touché. Le toucher n’a pas accès au numérique, car il n’est pas de nature chosale. Selon l’expression de Vilém Flusser, il n’est pas un ensemble de « choses » (*dinge*), mais plutôt de « non-choses » (*undinge*)³⁶⁹⁶ au sens d’« informations »³⁶⁹⁷. Certes, comme il se plaît à le rappeler, il y a toujours eu des informations, puisque, comme l’indique le terme « in-formation », il s’agit de « formes dans » des choses. En d’autres termes, les choses recèlent des informations qu’il s’agit alors de lire, au sens de « décoder ». Mais, avec le numérique, nous assistons à un nouveau type d’information. Celles-ci sont désormais des « informations non-chosales » (*undinglich*), c’est-à-dire des informations non contenues dans des choses. Se substituant aux choses, à l’instar, selon lui des images électroniques sur écran ou des données stockées dans les ordinateurs, elles sont « tellement “molles” (*software*) qu’on échoue nécessairement à vouloir les saisir avec les mains »³⁶⁹⁸. En d’autres termes, leur caractère non-chosal réside dans notre incapacité à les saisir à la manière des choses naturelles, données par avance (*vorhanden*), ou des choses culturelles, à portée de main (*zuhanden*)³⁶⁹⁹. Les non-choses du numérique ne requièrent donc pas de mains puisqu’elles sont uniquement décodables³⁷⁰⁰. Les informations numériques étant stockées dans des codes, c’est-à-dire « des systèmes organisés de symboles »³⁷⁰¹, de nature numérique, il s’agit donc de les décoder, et non plus de les saisir, et donc de les toucher. Le numérique, ainsi compris, participe donc à « l’éradication du sensible »³⁷⁰², voire à l’« adieu au corps »³⁷⁰³.

³⁶⁹⁶ « On a traduit ici « *Undinge* » par « non-choses », afin de respecter l’opposition avec « *Ding* ». Mais en général ce terme désigne quelque chose d’absurde, d’irreprésentable (« *das ist ein Unding* » : « c’est absurde »). V. Flusser joue sur l’ambiguïté du terme, en faisant confluer ces deux sens » *Note du traducteur* in V. FLUSSER, *Choses et non-choses, op. cit.*, p. 4.

³⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 99.

³⁶⁹⁸ *Id.*

³⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 104.

³⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 99.

³⁷⁰¹ V. FLUSSER, *La Civilisation des médias, op. cit.*, p. 19.

³⁷⁰² E. SADIN, *La vie algorithmique : Critique de la raison numérique*, Paris, L’échappée éditions, 2015, p. 127.

³⁷⁰³ D. LE BRETON, *L’adieu au corps*, Paris, Editions Métailié, 2013.

Ensuite, il est intouchable au sens de ce qui est dépourvu de signification. Parce que le numérique ne se présente pas au toucher, et parce que ce dernier, en tant que perception incarnée, donne un sens au monde, alors celui-ci ne peut lui attribuer une quelconque signification. En lui-même, le numérique est dénué de sens car il est de nature calculatoire. Selon Bruno Bachimont, « le calcul consiste dans la définition d'entités élémentaires dont on prescrit la combinatoire ou manipulation selon des règles machinales ou mécaniques »³⁷⁰⁴. Par « entités élémentaires », on entend des entités discrètes, c'est-à-dire distinguables entre elles sans ambiguïté, et formelles, c'est-à-dire vides de sens. Quant à la manipulation, elle est elle aussi de nature formelle, et donc mécanisable, ne nécessitant aucune interprétation ou compréhension. Le formalisme constitutif du numérique³⁷⁰⁵ le réduit donc à sa seule manipulabilité, à l'instar des *calculi*, qui désignent étymologiquement de simples petits cailloux³⁷⁰⁶. Par conséquent, si le numérique ne consiste qu'à manipuler formellement des entités elles aussi formelles, alors le toucher n'intervient en aucune manière, le laissant ainsi dénué de sens et ininterprétable. De par son caractère désincarné, l'intelligibilité numérique évince la sensibilité en reprenant à nouveau frais le projet moderne d'idéalisation mathématique du monde³⁷⁰⁷, qui vise à se substituer au monde sensible ambiant, fondement du sens³⁷⁰⁸.

Cet aspect est d'autant plus exacerbé que l'accès aux conditions technologiques du numérique est refusé par un *copyright*. Le numérique est alors intouchable au sens de ce qui ne doit pas être touché. Telle est la fonction de ce que Friedrich Kittler nomme le « mode protégé », qui « protège le système d'exploitation des utilisateurs et rend ainsi possible leur illusion »³⁷⁰⁹. Il ne s'agit pas seulement de soutenir que le numérique peut se présenter comme une « boîte noire »³⁷¹⁰, opaque quant à son intelligibilité, mais de reconnaître qu'à côté se trouve un « mode protégé » qui, dans le *hardware*, autorise ou interdit tel *software*. Autrement dit, c'est dans l'architecture matérielle, du processeur notamment, à l'instar du 80286 d'Intel, que se loge une dissociation entre les utilisateurs privilégiés et les autres. Le numérique peut en ces conditions se présenter comme une « crypte », « un dehors exclu

³⁷⁰⁴ B. BACHIMONT, « Numérique et manipulation : la constitution technique des connaissances », *op. cit.*, p. 20.

³⁷⁰⁵ B. BACHIMONT, « Signes formels et computation numérique : entre intuition et formalisme », *op. cit.*

³⁷⁰⁶ B. BACHIMONT, « Numérique et manipulation : la constitution technique des connaissances », *op. cit.*, p. 21.

³⁷⁰⁷ A. KOYRE, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1985.

³⁷⁰⁸ E. HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 57.

³⁷⁰⁹ F. KITTLER, « Mode protégé », *op. cit.*, p. 57.

³⁷¹⁰ V. FLUSSER, *La Civilisation des médias*, *op. cit.*, p. 40.

à l'intérieur du dedans »³⁷¹¹, nécessitant alors une « cryptanalyse »³⁷¹² selon la formule de Friedrich Kittler.

Or, puisque l'interface est *entre* (*inter-*) faces, alors elle est autant délimitée à l'intérieur par des faces (*between faces*) qu'orientée vers l'extérieur en faisant face (*facing between*)³⁷¹³, selon les deux sens vus précédemment. On peut donc distinguer la face orientée vers l'intériorité numérique de l'ordinateur (*subface*) de celle qui se projette et se confronte vers l'extériorité, notamment humaine (*surface*)³⁷¹⁴. La *sousface* est l'interface face numérique, c'est-à-dire l'interface orientée en direction du numérique, et la *surface*, l'interface face humaine notamment, c'est-à-dire orientée vers une entité, qui peut être humaine, qui en fera l'expérience. Il s'avère alors nécessaire de déterminer le sens du toucher selon ces deux faces, à savoir en tant que sousface et en tant que surface. Nous étudierons tout d'abord en quel sens l'interface, en tant que sousface, touche le numérique en nous focalisant sur l'index. Puis, nous nous demanderons en quel sens l'interface, en tant que surface, est touchée, c'est-à-dire dans quelle mesure l'interface redéfinit le toucher

2.2.4. L'index de l'interface

En tant que *sousface*, l'interface touche au sens où elle produit des effets réels sur le monde. Ceci est rendu possible par le symbole qui, comme nous l'avons vu précédemment, comporte une face signifiante orientée vers l'homme qui peut l'interpréter, et une face effective orientée vers le numérique et qui peut à terme agir sur le monde physique. Cette dernière est ce qui caractérise notamment l'index. L'interface touche symboliquement grâce à l'index.

A l'origine, selon le *Dictionnaire historique de la langue française*³⁷¹⁵, le terme latin « index » désigne « celui qui montre, indique, dénonce », et par spécialisation « index », c'est-à-dire le doigt, mais aussi « indicateur, dénonciateur », « catalogue, liste, table », « pierre de touche », « inscription », etc. Si dans son usage premier, *index* désigne le doigt de la main proche du pouce, nous pouvons y voir une

³⁷¹¹ J. DERRIDA, « Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok », dans N. Abraham et M. Torok, *Le verbière de l'homme aux loups*, Paris, Flammarion, 1976, p. 13.

³⁷¹² F. KITTLER, « Mode protégé », *op. cit.*, p. 69.

³⁷¹³ B. HOOKWAY, *Interface*, *op. cit.*, p. 7.

³⁷¹⁴ F. NAKE, « Surface, Interface, Subface. Three Cases of Interaction and One Concept », *op. cit.*

³⁷¹⁵ *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, entrée « Index », p. 1790.

corrélation avec la dimension préhensive évoquée plus haut, ainsi que le terme anglo-saxon « *digital* » qui insiste sur le rapport au corps, absent d'une des significations du terme « numérique ». Comme nous l'avons déjà évoqué antérieurement, selon Peirce, l'index ou l'indice se distingue de l'icône et du symbole. Ainsi, « une *icône* est un signe qui posséderait le caractère qui le rend signifiant, même si son objet n'existait pas. Exemple : un trait au crayon représentant une ligne géométrique. Un indice est un signe qui perdrait immédiatement le caractère qui en fait un signe si son objet était supprimé, mais ne perdrait pas ce caractère s'il n'y avait pas d'interprétant. Exemple : un moulage avec un trou de balle dedans comme signe d'un coup de feu ; car sans le coup de feu il n'y aurait pas eu de trou ; mais il y a un trou là, que quelqu'un ait l'idée d'attribuer à un coup de feu ou non. Un symbole est un signe qui perdrait le caractère qui en fait un signe s'il n'y avait pas d'interprétant. Exemple : tout discours qui signifie ce qu'il signifie par le seul fait que l'on comprenne qu'il a cette signification »³⁷¹⁶. Le propre de l'index est d'être un signe qui a un lien réel avec ce qu'il désigne, à la différence de l'icône qui imite ou représente ce qu'il signifie et du symbole qui établit seulement un lien arbitraire ou conventionnel avec ce dont il est le symbole³⁷¹⁷.

Il précise la nature de ce lien : « un coup sec frappé à la porte est un indice. Tout ce qui attire l'attention est un indice. Tout ce qui nous surprend est un indice, dans la mesure où il marque la jonction entre deux positions de l'expérience »³⁷¹⁸. Le lien indiciel comporte deux faces : d'une part, une face orientée vers une référence, c'est-à-dire un événement temporel et spatial qui s'est passé, se passe ou se passera réellement ; d'autre part, une face orientée vers le récepteur, c'est-à-dire vers celui qui reçoit sensiblement et significativement le signe comme un indice. Par conséquent, « [un indice] est un signe ou une représentation qui renvoie à son objet non pas tant parce qu'il a quelque similarité ou analogie avec lui ni parce qu'il est associé avec les caractères généraux que cet objet se trouve posséder, que parce qu'il a une connexion dynamique (y compris spatial) et avec l'objet individuel d'une part et avec les sens ou la mémoire de la personne pour laquelle il sert de signe d'autre

³⁷¹⁶ C. s PEIRCE, *Ecrits sur le signe, op. cit.*, p. 163-164.

³⁷¹⁷ De manière synthétique, Peirce écrit : « les indices peuvent se distinguer des autres signes ou représentations par trois caractéristiques : premièrement, ils n'ont aucune ressemblance signifiante avec leurs objets ; deuxièmement, ils renvoient à des individus, des unités singulières, des collections singulières d'unités, ou de continus singuliers ; troisièmement, ils dirigent l'attention sur leurs objets par impulsion aveugle » (*Ibid.*, p. 188).

³⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 180.

part »³⁷¹⁹. Ainsi, « un fort coup de tonnerre indique que *quelque chose* de considérable s'est produit, bien que nous ne puissions pas savoir précisément ce qu'était l'événement. Mais on peut s'attendre à ce qu'il soit lié à quelque autre expérience »³⁷²⁰. Le coup de tonnerre est un indice dans la mesure où il est orienté à la fois vers quelque chose qui s'est produit et vers la personne qui l'entend et l'interprète. indique De même encore, « quand un cocher, pour attirer l'attention d'un piéton et éviter de le heurter, crie "Eh !", dans la mesure où le son est un mot significatif, il est, comme on le verra plus loin, plus qu'un indice ; mais dans la mesure où il n'a pour effet que d'agir sur le système nerveux de l'auditeur et de le faire sortir du chemin, il est un indice, parce qu'il a pour but de mettre le piéton en liaison réelle avec l'objet, qui est sa situation par rapport au cheval qui approche »³⁷²¹. Le « Eh ! » du cocher fait office d'indice puisque, d'une part, il désigne un événement qui adviendra si le piéton ne s'écarte pas du passage, à savoir être heurté par le cocher, et d'autre part, il est tourné vers l'attention du piéton qui, l'entendant, modifiera son comportement, en s'écartant du chemin.

Or, l'importance de l'index a été particulièrement soulignée par les théoriciens de la photographie³⁷²², en justifiant notamment son caractère objectif grâce à l'immédiateté de ce qu'elle enregistre, à la manière d'une trace physique ou d'une empreinte³⁷²³. Il ne s'agit pas ici de nier la possibilité que la photographie puisse également esthétiser la réalité capturée³⁷²⁴, favorisant soit un « déclin de l'aura » à la manière de Benjamin³⁷²⁵, soit en favorisant la créativité à la manière de Moholy-Nagy³⁷²⁶, mais

³⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 185.

³⁷²⁰ *Ibid.*, p. 180.

³⁷²¹ *Ibid.*, p. 181-182

³⁷²² R. KRAUSS, « Notes on the Index : Seventies Art in America », *October*, vol. 3, 1977, p. 68-81 ; A. BAZIN, « Ontologie de l'image photographique (1945) », dans *Qu'est-ce que le cinéma?*, Paris, Cerf, 2007, p. 9-17 ; S. SONTAG, *Sur la photographie (1977)*, P. Blanchard (trad.), Paris, Christian Bourgeois éditeur, 2008

³⁷²³ Sur la question de l'« empreinte », nous renvoyons le lecteur vers G. DIDI-HUBERMAN, *Génie du non-lieu. Air, poussière, empreinte, hantise*, Paris, Editions de Minuit, 2001 ; G. DIDI-HUBERMAN, *La ressemblance par contact. Archéologie, anachronisme et modernité de l'empreinte*, Paris, Minuit, 2008.

³⁷²⁴ Mitchell rappelle en ces termes la synthèse des réflexions sur la photographie : « Tantôt la vraie nature de la photographie reposerait dans son réalisme et son naturalisme, tantôt dans sa tendance à esthétiser ou à idéaliser les choses. Louée pour son incapacité à abstraire, elle est également condamnée pour sa tendance irréductible à produire des abstractions à partir de la réalités humaine. (...) Si la photographie enregistre ce que nous voyons, elle révèle ce que l'on ne peut voir et ce qui était auparavant invisible » (W. J. T. MITCHELL, *Que veulent les images? Une critique de la culture visuelle (2005)*, M. Boidy, N. Cilins et S. Roth (trad.), Dijon, Les presses du réel, 2014, p. 282-283).

³⁷²⁵ W. BENJAMIN, *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique. (Version de 1939)*, *op. cit.* ; W. BENJAMIN, « Petite histoire de la photographie », *op. cit.*

seulement de rappeler que les principales réflexions sur l'index trouvent leur origine dans celles sur la photographie. Or, paradoxalement, avec l'apparition du *digital*, nous assisterions à son déclin, voire à « la fin de l'indicialité »³⁷²⁷. Comme le résume Kris Paulsen, le principal argument à cette thèse repose sur l'idée selon laquelle le numérique est par nature « immatériel » ou « virtuel »³⁷²⁸. Si l'index est un signe qui indique une réalité, et plus encore une réalité matérielle, alors celui-ci ne peut être appliqué au numérique. Ainsi s'interrogeant sur cet « art de l'index »³⁷²⁹ qu'est le cinéma, Manovich soutient désormais que pour le cinéma numérique, « filmer la réalité physique n'[est] qu'une possibilité parmi d'autres »³⁷³⁰. Il propose quatre principes de ce nouveau cinéma qui tend à se passer de toute référence au réel : 1. « Plutôt que de filmer la réalité physique, il est maintenant possible de générer des scènes d'apparence filmique directement sur ordinateur, à l'aide d'une animation cinématographique »³⁷³¹ ; 2. « Une fois numérisées (...), une scène en vues réelles perd le rapport indexical privilégié qu'elle entretenait avec la réalité préfilmique »³⁷³² ; 3. « Si la séquence tournée en direct était gardée intact dans la production cinématographique traditionnelle, elle fonctionne maintenant comme matériau brut d'une composition, d'une animation et d'un *morphing* ultérieurs »³⁷³³ ; 4. « Dans la production cinématographique traditionnelle, le montage et les effets spéciaux étaient des activités strictement séparées. Le monteur se contentait d'ordonner des séquences d'images ; alors que toute intervention complexe sur une image était le fait de spécialistes des effets spéciaux »³⁷³⁴. Par conséquent, comme la photographie numérique, le cinéma numérique tendrait également à se détacher de l'index.

Or, comme le démontre l'historien de la photographie André Gunthert, alors que « le passage au calcul aurait dû mettre fin au contrat de la vérité photographique », il n'en a pas été ainsi dans la mesure où

³⁷²⁶ L. MOHOLY-NAGY, *Peinture Photographie Film et autres écrits sur la photographie (1993)*, C. Wermster, J. Kempf et G. Dallez (trad.), Paris, Gallimard, 2007.

³⁷²⁷ A. GUNTHERT, *L'image partagée. La photographie numérique*, Paris, Textuel, 2015, p. 20.

³⁷²⁸ « L'affirmation est que les médias numériques (*digital media*) ne sont pas de nature indicielle (*indexical*) en raison de l'"immatérialité" ("immateriality") de leur processus » (K. PAULSEN, *Here/There. Telepresence, Touch, and Art at the Interface*, Cambridge, Massachusetts ; London/England, The MIT Press, 2017, p. 22 ; notre traduction).

³⁷²⁹ L. MANOVICH, *Le langage des nouveaux médias*, op. cit., p. 508.

³⁷³⁰ *Ibid.*, p. 509.

³⁷³¹ *Ibid.*, p. 517.

³⁷³² *Id.*

³⁷³³ *Ibid.*, p. 518.

³⁷³⁴ *Id.*

« le processus de réalisation de l'image n'était qu'un paramètre parmi d'autres de la construction de sa lecture »³⁷³⁵. Le numérique ne remet donc pas en cause la nature indicielle de la photographie, dans la mesure où, d'une part, il n'y a pas d'index immédiat en photographie³⁷³⁶, et d'autre part, l'image photographique peut toujours être « retouchée », comme tous les media qui enregistrent le réel³⁷³⁷. Par conséquent, l'index n'est pas conditionné par la « caractérisation ontologique de la photographie »³⁷³⁸ : ce n'est pas la technique qui fait ou non le caractère indiciel de la photographie, mais la culture, ici, technique et visuelle³⁷³⁹. Ce n'est donc pas l'appareil photographique dans sa dimension technique qui permet de rendre possible ou non la relation indicielle, mais la culture elle-même. Ainsi, « la possibilité de vérifier immédiatement sur l'écran intégré de l'appareil l'aspect de la prise de vue a certainement constitué le bouleversement le plus visible, la caractéristique la plus plaisante et la

³⁷³⁵ A. GUNTHER, *L'image partagée. La photographie numérique, op. cit.*, p. 24.

³⁷³⁶ « On ne saurait décrire un appareil photographique comme un médiateur transparent du réel : il doit plutôt être compris comme une machine à sélectionner des interprétations, selon un ensemble de paramètres aux interactions complexes, qui requièrent des choix précis. Un aiguillage plutôt qu'un miroir » (*Ibid.*, p. 23). De même, et avant lui, Vilém Flusser avait déjà formulé des remarques qui convergent vers cette position en conceptualisant la notion d'« appareil » à la différence de l'« outil » (« Les appareils, quant à eux, n'accomplissent aucun travail en ce sens. Leur intention n'est pas de transformer le monde, mais de transformer la signification du monde. Leur intention est symbolique » V. FLUSSER, *Pour une philosophie de la photographie*, J. Mouchard (trad.), Belfort, Circé, 2004, p. 27), il déduit que « l'appareil photo (et l'appareil en général), on voit qu'il produit des symboles – des surfaces symboliques – de la manière déterminée qui lui a été prescrite. L'appareil photo est programmé à produire des photographies, et chaque photographie réalise une des possibilités qu'offre le programme de l'appareil » (*Ibid.*, p. 28). Constitué de « programmes », l'appareil photographique est une « black box » (*Ibid.*, p. 29) qui met à mal à les propriétés d'immédiateté et d'objectivité qui lui sont habituellement attribuées.

³⁷³⁷ « On ne voit pas en vertu de quel argument on pourrait refuser à la photographie digitale le caractère d'empreinte. Ce caractère ne se déduit pas d'une quelconque contiguïté spatiale ou sémiotique. Il est établi par le protocole d'enregistrement, défini comme un stockage d'informations dans des conditions contrôlables La fiabilité des produits de ce dispositif est la conséquence du respect des conditions du protocole, qui garantissent son interprétation ultérieure. Cette "vérité" est donc fragile, facile à contrefaire ou à altérer. Mais lorsque les conditions du protocole ont été respectées, elle est aussi très puissante, car indiscutable. Loin d'être propre à la photographie, cette faculté est partagée par toutes les formes d'enregistrement, du fossile au microsillon en passant par la main courante de police » (A. GUNTHER, *L'image partagée. La photographie numérique, op. cit.*, p. 23-24). Quant à la question de la « retouche » qui remettrait apparemment en cause l'indicialité T. GUNNING, « La retouche numérique à l'index », M. Phéline (trad.), *Études photographiques*, n° 19, Société française de photographie, 1^{er} décembre 2006, p. 96-119 ; A. GUNTHER, « "Sans retouche". Histoire d'un mythe photographique », *Études photographiques*, n° 22, 1^{er} septembre 2008 (en ligne : <https://journals.openedition.org/etudesphotographiques/1004>).

³⁷³⁸ A. GUNTHER, *L'image partagée. La photographie numérique, op. cit.*, p. 24.

³⁷³⁹ « L'appréciation de la véridicité des images s'élabore, non sur des fondations théoriques ou ontologiques, mais sur la base de l'expérience et de la culture visuelle contemporaine » (*Ibid.*, p. 30).

preuve la plus puissante de la fidélité de l'image numérique » comme « l'usage des logiciels de traitement d'image ou des outils de correction intégrés dans les caméras est une autre façon de se familiariser avec la plasticité de la photographie numérique »³⁷⁴⁰. Par conséquent, la notion d'index n'est pas contradictoire avec celle du numérique. Parce que le numérique peut comporter une dimension indicielle de manière non contradictoire, alors l'interface dite numérique peut également faire office d'index. Comme le dit Kris Paulsen, « l'interface est un index. L'index est une interface »³⁷⁴¹ dès lors que l'interface indique quelque chose de réel pour quelqu'un qui le reconnaîtra comme tel.

Puisque l'interface numérique est structurée en termes de couches ou de strates, alors ce qu'elle indique se situe à une échelle particulière de l'architecture symbolique, s'échelonnant verticalement de la strate matérielle à la strate numérique. Nous pouvons ainsi distinguer deux types d'index. D'une part, la référence à un objet numérique (*digital object*) compris principalement comme « les données (*data*) et les métadonnées (*metadata*), qui incarnent les objets avec lesquels nous interagissons et avec lesquels les machines fonctionnent simultanément »³⁷⁴². Le terme français « données » ou l'anglicisme *data* sont issus du latin *data*, forme plurielle de *datum* « ce qui est donnée », provenant du verbe *dare* « donner ». L'objet numérique, indiqué par l'interface n'est pas un objet déjà donné en soi, puisque non seulement il a été préhendé, voire capturé, préalablement en sorte qu'il est plus cohérent de le nommer *capta*³⁷⁴³, mais encore, en tant qu'objet technique, selon la définition défendue antérieurement par Simondon, il n'existe que selon sa genèse. En ce sens, comme le fait remarquer Yuk Hui, l'objet numérique peut être entendu selon un double processus génétique : soit l'objectivation de *data* (*objectification of data*) où les *data* deviennent un objet technique particulier, à savoir numérique ; soit la dataification des objets (*dataification of objects*) où les objets deviennent à leur tour des *data*³⁷⁴⁴. La

³⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 28.

³⁷⁴¹ K. PAULSEN, *Here/There. Telepresence, Touch, and Art at the Interface*, *op. cit.*, p. 37.

³⁷⁴² Y. HUI, *On the Existence of Digital Objects*, *op. cit.*, p. 48; notre traduction.

³⁷⁴³ Yves Citton soulignait déjà l'étrangeté du terme « data » par rapport à son mode de constitution : « les données méritaient d'être considérées comme des *prises*, et ceci au moins en un double sens. D'une part, elles résultent de préhensions antérieures : les *data* sont toutes des *capta* qui ont sélectionné certains aspects seulement des réalités qu'elles représentent. Il n'y a pas de données "crués" (*raw data*) : toutes ont été "précuites" pour nous dès lors qu'elles nous arrivent sous la forme de *data*. D'autre part, ces données tendent à devenir elles-mêmes des opérateurs de préhension, dans la mesure où nous "donnons prise" à certaines formes de capture en acceptant ce qu'elles nous donnent » (Y. CITTON, *Médiarchie*, *op. cit.*, p. 343).

³⁷⁴⁴ Y. HUI, *On the Existence of Digital Objects*, *op. cit.*, p. 50.

genèse de l'objet numérique suit, comme tout objet technique, un processus relationnel avec d'autres objets au sein d'un milieu numérique associé condition de son dividualité. Selon Hui³⁷⁴⁵, l'objet numérique se caractérise alors par son universalité (*universality*), en raison de son abstraction formelle, de son interopérabilité (*interopérability*) qui lui permet d'opérer relativement à d'autres supports, et son extensibilité (*extensibility*) qui lui assure une emprise sur tous les objets. Ainsi, l'interface est dotée d'un index qui lui permet de toucher des objets numériques. D'autre part, en raison de sa nature symbolique, l'interface numérique peut désigner la matérialité du monde. Bien que l'indicialité, selon la définition énoncée ci-dessus, ne se réduise pas à la matérialité, il reste que le caractère numérique de l'interface n'est pas contradictoire avec le fait d'opérer concrètement sur le monde. Comme le souligne Laura Marks, il est commun de distinguer les media numériques des media analogique selon le critère de l'indicialité : alors que dans le cas des media analogiques, il est possible de rendre compte de la continuité entre la matière physique et l'image produite qui en serait la trace ou l'empreinte, à l'inverse, dans le cas des media numériques, ce lien de continuité non seulement se rompt, mais en outre, devient inutile puisqu'il est désormais possible de se passer de toute référence à la matière du monde³⁷⁴⁶. Or, comme elle se plaît à le rappeler, « les images numériques et autres images électroniques sont constituées par des processus qui ne sont pas moins matériels que la photographie, le film et la vidéo analogique »³⁷⁴⁷. Les processus évoqués reposent à terme sur la réalité atomique constituée notamment d'électrons. Puisqu'il est possible de suivre physiquement le parcours continu des électrons, alors il est légitime de remettre en cause la distinction entre media analogiques c'est-à-dire indiciaux, et media numériques, non-indiciels³⁷⁴⁸ : « à proprement parler, les images numériques sont indicielles, dans la mesure où elles renvoient à leur source »³⁷⁴⁹. Bien que l'index ne se réduise pas à la dimension matérielle, il reste que l'interface numérique ne peut se passer de toute référence à la matérialité du monde, quand bien même, celle-ci ne serait constituée que d'électrons. Ceci corrobore l'idée déjà développée plus haut quant à la double face du symbole,

³⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 72.

³⁷⁴⁶ L. U. MARKS, *Touch*, *op. cit.*, p. 162.

³⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 163; notre traduction.

³⁷⁴⁸ « Je soutiendrai que la relation analogique ou indiciale (*the analog or indexical relationship*) est maintenue dans la mesure où l'activité des électrons (*activity of electrons*) peut être rattachée à une fonction d'onde (*wave function*). Lorsque la fonction d'onde est rompue, le lien indiciale (*the indexical bond*) est également perdu. Pourtant, nous pouvons toujours tracer (*trace*) l'information numérique à la matière interconnectée » (*Id.* ; notre traduction).

³⁷⁴⁹ *Ibid.*, n. 3, p. 234 ; notre traduction.

dont l'une est orientée vers la transformation du monde. Les media numériques, et *a fortiori* l'interface numérique, ne sont en aucunes manières immatérielles, mais bien matérielles³⁷⁵⁰. Ainsi, et à titre d'exemple, il est légitime de soutenir que « l'imagerie électronique est indicielle (*indexical*) au sens large, dans la mesure où le support (*medium*) est la trace physique de l'objet dont il transmet l'image »³⁷⁵¹. Par conséquent, l'interface touche et est touchée de manière indicielle. Nous n'assistons donc pas à la « mort de l'index » (*death of the index*)³⁷⁵². Au contraire, grâce au symbole, l'interface touche matériellement le monde et touche numériquement les objets numériques. Comme le résume Laura Marks, « les médias numériques sont en effet indiciels (*indexical*), si nous gardons à l'esprit le niveau de matérialité (*level of materiality*) qu'ils indexent. Ils peuvent indexer le flux imparfait d'électrons qui les constitue, ou les plateformes sur lesquelles ils ont été construits. Ils peuvent indexer le coût de leur fabrication ou les réseaux sociaux dans lesquels ils existent », remplaçant ainsi « un discours de la transcendance (*discourse of transcendence*) par un discours de l'immanence (*discourse of immanence*) »³⁷⁵³, .

2.2.5. Toucher l'interface

En tant que *surface*, et donc en tant qu'interface homme/machine, l'interface est touchée. Si le numérique ne consiste qu'à manipuler des entités formelles, l'interface homme/machine n'a alors pour fonction que de « représenter dans les termes d'une manipulation directe la manipulation indirecte effectuée par le système technique »³⁷⁵⁴. En tant que représentation de la main³⁷⁵⁵, la conception de l'interface s'efforce de rendre la manipulation de plus en plus directe à la manière de la conduite d'une voiture selon l'analogie et les recommandations de Ben Shneiderman³⁷⁵⁶.

³⁷⁵⁰ « Les technologies numériques ne sont en aucune manière immatérielles » (K. PAULSEN, *Here/There. Telepresence, Touch, and Art at the Interface*, op. cit., p. 23 ; notre traduction).

³⁷⁵¹ L. U. MARKS, *Touch*, op. cit., p. 163

³⁷⁵² K. PAULSEN, « The Index and the Interface », *Representations*, vol. 122, n° 1, 1^{er} mai 2013, p. 83 ; K. PAULSEN, *Here/There. Telepresence, Touch, and Art at the Interface*, op. cit., p. 17

³⁷⁵³ L. U. MARKS, *Touch*, op. cit., p. 190 ; notre traduction.

³⁷⁵⁴ B. BACHIMONT, *Le Sens de la technique*, op. cit., p. 149.

³⁷⁵⁵ B. H. BRATTON, *The Stack – On Software and Sovereignty*, op. cit., p. 222.

³⁷⁵⁶ B. SHNEIDERMAN, « Direct Manipulation : A Step Beyond Programming Languages », *Computer*, vol. 16, n° 8, août 1983, p. 57-69.

Pour ce faire l'interface doit se rendre perceptible, et requiert alors que le toucher soit transformé au préalable en haptique. Bien que les premières recherches expérimentales sur le toucher aient été initiées au XIX^e siècle par Ernst Heinrich Weber³⁷⁵⁷, il revient à Max Dessoir de forger en 1892 le terme d'haptique (*haptik*)³⁷⁵⁸, défini comme la « science du toucher », distinct en cela de l'optique (*optik*) et de l'acoustique (*akustik*). L'expérience vécue du toucher, décrite phénoménologiquement, est alors analytiquement décomposée en éléments isolables (la proprioception, le système vestibulaire, kinesthésique, cutané, tactile, et le retour de force (*force feedback*), formant ainsi le système haptique défini comme « l'ensemble des composants sensoriels, moteurs et cognitifs du système corps-cerveau »³⁷⁵⁹. La perception haptique est alors plus étendue que celle cutanée et tactile, dont elles n'en sont que des sous-parties. Pour paraphraser Merleau-Ponty, nous dirons que la science haptique manipule le toucher et renonce à l'habiter³⁷⁶⁰. Le toucher devenant ainsi abstrait, artificiel, et manipulable numériquement, il devient dès lors possible de concevoir des interfaces dites haptiques en ce sens.

Mais la face haptique de l'interface ne saurait suffire pour le toucher dans la mesure où, comme il a été dit précédemment, la perception du toucher est toujours incarnée dans un monde. L'interface devra alors être également incarnée au sens où elle devra incorporer (*incorporate*) les usages humains³⁷⁶¹ qui trouvent leur fondement dans la relation charnelle entre le corps vécu et le monde familier. Toucher l'interface présuppose donc que celle-ci s'insère d'abord dans la quotidienneté de nos relations au monde, qui auront été au préalable capturées et traduites en une « grammaire d'actions » (*grammar of action*)³⁷⁶². Le designer d'interaction aura alors pour tâche de rendre l'interaction incarnée (*embodied interaction*)³⁷⁶³.

³⁷⁵⁷ M. PATERSON, *The Senses of Touch. Haptics, Affect and Technologies*, Oxford ; New York, Berg Publishers, 2007 ; R. JÜTTE, « Haptic perception: an historical approach », *op. cit.* ; D. PARISI, *Archaeologies of Touch*, *op. cit.*

³⁷⁵⁸ M. DESSOIR, « Über den Hautsinn », *Archiv für Anatomie und Physiologie. Physiologische Abtheilung*, 1892, p. 242 ; M. GRUNWALD et M. JOHN, « German pioneers of research into human haptic perception », dans M. Grunwald (éd.), *Human Haptic Perception. Basics and Applications*, Basel, Birkhauser Verlag AG, 2008, p. 15-39.

³⁷⁵⁹ I. OAKLEY *et al.*, « Putting the feel in "look and feel" », dans *Proceedings of the SIGCHI conference on Human Factors in Computing Systems*, New York, NY, USA, Association for Computing Machinery, 2000, p. 416 (en ligne : <https://doi.org/10.1145/332040.332467>).

³⁷⁶⁰ « La science manipule les choses et renonce à les habiter » M. MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, *op. cit.*, p. 9.

³⁷⁶¹ P. DOURISH, *Where the Action Is*, *op. cit.*, p. 17.

³⁷⁶² P. A. AGRE, « Surveillance and Capture: Two Models of Privacy », *The Information Society*, vol. 10, 1994,

L'intégration de la médiation technique de cette interface homme/machine dans nos relations au monde favorise alors autant l'augmentation du toucher que sa diminution. Toucher l'interface, c'est à la fois toucher plus que ce que nous touchons immédiatement, et dans le même temps, toucher moins, puisque l'interface touchée n'est qu'une réduction haptique du toucher vécu. L'histoire de la conception des interfaces haptiques est donc mue par ces exigences contradictoires d'augmenter techniquement, selon la recommandation de Douglas Engelbart³⁷⁶⁴, le toucher tout en continuant de se fonder sur l'expérience quotidienne du toucher qu'elle diminue.

Ainsi, au commencement, en 1965, Ivan Sutherland nous encourage à concevoir un « *ultimate display* »³⁷⁶⁵ qui intégrerait tous les sens, y compris celui du toucher, et pas seulement la vue. Par la suite, lors de la « *Mother of All Demos* » de 1968, outre l'utilisation de la souris (*mouse*) qui permet de cliquer, Douglas Engelbart démontre celle des touches du clavier (*keyboard keys*) ainsi que celles du clavier à cordes (*chord keyset*). Il faudra alors attendre 1965 pour que le premier écran tactile (*touchscreen*) soit conçu par Eric Arthur Johnson. En 1984, Jaron Lanier conçoit le gant de données (*data glove*) qui permet à l'utilisateur de saisir et de manipuler des objets virtuels vus au moyen d'un visiocasque (*head-mounted displays*). L'interface haptique (*haptic interface*), à proprement parler, est inventée en 1993 par Thomas Harold Massie, se présente comme un dispositif qui se caractérise par un retour tactile (*tactile feedback*) et un retour de force (*force feedback*) lorsqu'un utilisateur interagit avec un objet réel ou simulé³⁷⁶⁶. Enfin, les interfaces tangibles (*tangible interfaces*), initiées d'abord en 1995 par les interfaces saisissables (*graspable interfaces*)³⁷⁶⁷, elles sont par la suite essentiellement théorisées et conçues à partir de 1997 au *Tangible Media Lab* sous la direction d'Iroshi Ishii³⁷⁶⁸. Nées

p. 101-127.

³⁷⁶³ P. DOURISH, *Where the Action Is*, *op. cit.*

³⁷⁶⁴ D. C. ENGELBART, *Augmenting Human Intellect: A Conceptual Framework*, *op. cit.*

³⁷⁶⁵ I. SUTHERLAND, « The Ultimate Display », *op. cit.*

³⁷⁶⁶ L. A. JONES et S. J. LEDERMAN, *Human Hand Function*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2006, p. 195 ; R. J. STONE, « Haptic feedback: a brief history from telepresence to virtual reality », dans S. Brewster et R. Murray-Smith (éd.), *Haptic Human-Computer Interaction*, Berlin, Heidelberg, Springer, 2001, p. 1-16 ; H. IWATA, « History of haptic interface », dans M. Grunwald (éd.), *Human Haptic Perception: Basics and Applications*, Basel ; Boston ; Berlin, Birkhäuser, 2008, p. 355-361.

³⁷⁶⁷ G. W. FITZMAURICE, H. ISHII et W. A. S. BUXTON, « Bricks: laying the foundations for graspable user interfaces », dans *Proceedings of the SIGCHI conference on Human factors in computing systems - CHI '95*, Denver, Colorado, United States, ACM Press, 1995, p. 442-449 (en ligne : <http://portal.acm.org/citation.cfm?doid=223904.223964>).

³⁷⁶⁸ H. ISHII et B. ULLMER, « Tangible Bits: Towards Seamless Interfaces Between People, Bits and Atoms », dans *Proceedings of the ACM SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, New York, NY, USA, ACM,

de la volonté d'une part, de conserver la richesse et la localisation de l'interaction physique, et d'intégrer d'autre part, l'informatique dans l'environnement existant et les pratiques humaines, pour permettre des relations plus fluides avec le numérique, les interfaces tangibles confèrent au « bit » une forme physique pour le saisir et le manipuler comme nos objets quotidiens. Le répondeur à billes (*Marble Answering Machine*) de Durell Bishop conçu en 1993, ou la *reactTable*, table de musique interactive au moyen de modules physiques, inventée en 2007 par Sergi Jordà, Günter Geiger, Martin Kaltenbrunner et Marcos Alonso, sont des exemples parmi d'autres d'interfaces tangibles.

Ces interfaces nous permettent certes d'éprouver une résistance ou une solidité du numérique, mais pas encore une proximité. Or, comme prend soin de le préciser Merleau-Ponty analysant l'expérience du bâton de l'aveugle, « le monde des objets tactiles recule, il ne commence plus à l'épiderme de la main, mais au bout du bâton »³⁷⁶⁹. Autrement dit, la proximité n'est pas nécessairement immédiate, mais peut être médiate comme celle vécue par la médiation technique du bâton qui, grâce à l'habitude prise par l'aveugle, « n'est plus perçu pour lui-même » : « son extrémité s'est transformée en zone sensible », augmentant ainsi l'ampleur et le rayon d'action du toucher³⁷⁷⁰. Le toucher peut ainsi se faire distant dès lors que la médiation technique qui assure la prise sur le monde tend à s'effacer dans une immédiateté temporelle ou familière. A l'inverse, il n'y a pas de véritable télé-présence (*truly tele-present*)³⁷⁷¹, comme le fait remarquer Hubert L. Dreyfus, si le retour de force d'un contrôle à distance tarde : la perception porte alors sur l'interface présente, et non plus sur ce qui est visé à distance. L'accélération des moyens de télécommunication ainsi que l'ergonomie des interfaces favorisent notamment ainsi la télé-présence, et nous font ainsi entrer dans une « perspective tactile » (*tactile perspective*), selon la formule de Paul Virilio³⁷⁷², où le télé-contact (*tele-contact*) est désormais possible.

Par conséquent, l'interface touche le numérique et est touchée, remettant ainsi en cause la conception de la présence définie selon les spécificités du toucher. Le toucher vécu, tel qu'il est décrit

1997, p. 234-241 (en ligne : <http://doi.acm.org/10.1145/258549.258715> ; consulté le 21 octobre 2018).

³⁷⁶⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 177.

³⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 167.

³⁷⁷¹ H. L. DREYFUS, « Telepistemology: Descartes's last stand », dans K. Goldberg (éd.), *The robot in the garden: telerobotics and telepistemology in the age of the Internet*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2000, p. 58.

³⁷⁷² P. VIRILIO, « Speed and Information: Cyberspace Alarm! | CTheory », 27 août 1995 (en ligne : http://ctheory.net/ctheory_wp/speed-and-information-cyberspace-alarm/).

phénoménologiquement, n'a donc pas le monopole de la présence, puisque le toucher interfacé peut non seulement toucher l'intouchable du numérique, mais en outre lui donner une forme, une solidité ainsi qu'une proximité contre-intuitive.

Toutefois, dans la mesure où le toucher est interfacé, alors le sens du toucher s'en trouve redéfini. Dans la mesure où, selon Jean-Louis Chrétien commentant Aristote, « il appartient à ce sens en tant que tel d'occulter ses propres conditions d'exercice »³⁷⁷³, alors l'interface *retouche* le toucher, au sens où, d'une part, dans la répétition de la re-touche, un écart se creuse au sein du toucher, et d'autre part, elle le redéfinit. Le toucher s'ouvre et laisse ainsi entrevoir une autre acception du toucher, loin de l'intuitionnisme haptocentrique énoncé plus haut, et qu'il s'agit désormais de dénoncer. C'est dans cette ouverture à un nouveau sens du toucher que celui-ci sera à la fois retouché et à même de toucher au sens.

2.2.6. Le contact de l'interface

« Toucher » signifie également « s'approcher de très près », sans pour autant être dans un contact immédiat, à même la chose touchée. « Toucher » ne signifie pas l'abolition de la distance, mais le maintien et l'entretien de cette distance infime qui rend l'immédiateté du toucher impossible. Comme le dit Jean-Luc Nancy, « l'approche, c'est ce qui vient au bord, à même »³⁷⁷⁴, et qui par conséquent, reste « près » ou « auprès », à la limite, sans que ce qui est approché soit atteint. Dans le toucher, « l'approche est infinie », car l'écart est « toujours infiniment présent »³⁷⁷⁵. Parce qu'il y a toujours un écart ou une séparation au cœur de l'expérience intime et intuitive du toucher, alors celui-ci ne saurait se concevoir comme un toucher immédiat. Plus encore, comme le signale Jean-Louis Chrétien, « l'erreur théorique de ceux qui tiennent le toucher pour immédiat repose sur sa propre occultation phénoménologique »³⁷⁷⁶. Si phénoménologiquement, l'expérience du toucher semble être celle d'un toucher entre notre peau et la surface des choses, où sont supprimées apparemment distance et médiation, il reste que cela n'est qu'une erreur d'attention. Aristote démontre ainsi qu'entre notre corps et la chose qu'il touche, il y a nécessairement un autre corps interposé, « une sorte de

³⁷⁷³ J.-L. CHRETIEN, *L'appel et la réponse*, Paris, Editions de Minuit, 1992, p. 106.

³⁷⁷⁴ J.-L. NANCY, « L'approche », *op. cit.*, p. 119.

³⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 121.

³⁷⁷⁶ J.-L. CHRETIEN, *L'appel et la réponse*, *op. cit.*, p. 106.

membrane » qui « n'en transmet pas moins les sensations »³⁷⁷⁷, qui rend ainsi impossible tout toucher immédiat. Or cette membrane, qu'elle soit d'air, d'eau ou de chair selon l'argument d'Aristote, a ceci de propre, d'une part, qu'elle se dérobe à notre attention dans la mesure où nous ne la percevons pas directement, d'autre part, qu'elle est ce à travers quoi le toucher s'exerce. Prenant l'exemple d'un homme frappé à travers son bouclier, Aristote constate que ce n'est pas le bouclier qui, une fois le coup reçu, frappe à son tour l'homme, mais que les deux coups sont portés simultanément. En d'autres termes, « la perception ne s'effectue pas sous l'action de l'intermédiaire, mais en même temps que l'intermédiaire »³⁷⁷⁸. Si les deux coups étaient distincts, alors l'homme percevrait également et distinctement le coup du bouclier lui-même. Or, parce qu'il ne perçoit pas le coup de ce dernier, alors cela signifie, comme le commente Charles Lenay, qu'il ne perçoit qu'« un seul et même coup à travers le bouclier »³⁷⁷⁹. Ainsi, « nous percevons toutes choses par un milieu (*metaxu*) ; seulement (...) on ne s'en doute pas »³⁷⁸⁰. Selon la formule de Chrétien, cette médiation « forme un intouchable dans le toucher lui-même »³⁷⁸¹. Par conséquent, d'une part, c'est le dérochement de la médiation qui fonde la croyance en l'immédiateté du toucher³⁷⁸², d'autre part, « on ne touche pas le touchant (en tant que pouvoir de toucher) », car « on ne touche que des objets qui, le cas échéant, peuvent servir de médiation à notre toucher »³⁷⁸³. Le toucher requiert donc nécessairement la médiation.

Si le toucher s'approche et ne se laisse pas appréhender immédiatement, alors l'interface *touche* le toucher au sens où, « “toucher au but”, c'est risquer encore de le manquer »³⁷⁸⁴. Autrement dit, l'interface déconstruit la représentation traditionnelle et l'expérience phénoménologique du toucher. Tout d'abord, en tant que *metaxu*, l'interface montre qu'au cœur du toucher se loge une médiation. Non seulement, l'interface touche le numérique en tant que *sousface* et est touchée par le toucher en tant que *surface*, mais en outre, elle remet en cause le sens du toucher lui-même. Avec elle, « il n'y a

³⁷⁷⁷ ARISTOTE, *De l'Âme*, J. Tricot (trad.), Paris, Vrin, 1995, II, 11 423 a 2-3.

³⁷⁷⁸ *Id.*, II, 11, 423 b 13-15.

³⁷⁷⁹ C. LENAY, « C'est très touchant. La valeur émotionnelle du contact », *Intellectica*, vol. 53, n° 1, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 2010, p. 391.

³⁷⁸⁰ ARISTOTE, *De l'Âme*, *op. cit.*, II, 11, 423 b 7-8.

³⁷⁸¹ J.-L. CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, *op. cit.*, p. 106.

³⁷⁸² Jean-Louis Chrétien distingue cependant le *toucher charnel* humain médiat du *toucher spirituel* divin immédiat *Ibid.*, p. 151.

³⁷⁸³ C. LENAY, « C'est très touchant. La valeur émotionnelle du contact », *op. cit.*, p. 392.

³⁷⁸⁴ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 32.

pas “le” toucher »³⁷⁸⁵ au sens où, *le* toucher n’est pas appréhendé intuitivement. Le sens du toucher se soustrait ainsi à toute présence immédiate. Parce que le toucher est « local, modal, fractal »³⁷⁸⁶, alors son sens se pluralise et se partage en une énumération et juxtaposition indéfinie de touchers³⁷⁸⁷ qui s’écartent les uns des autres, qui ne saurait s’unifier et se clore sous *un* sens. *Le* toucher en tant que tel n’existe donc pas. A la place il n’y a que la « *techné* des corps »³⁷⁸⁸. Par cette expression, Jean-Luc Nancy entend tout d’abord l’idée selon laquelle il n’y a pas « un seul corps », mais au contraire « un corps donné multiplié, multisexué, multifiguré, multizoné, phalle et aphalle, céphale et acéphale, organisé et inorganique »³⁷⁸⁹. Cette production multiple des corps est la « *techné* des corps »³⁷⁹⁰, constituant ainsi le monde comme monde des corps. Notre monde est le monde de la technique, c’est-à-dire monde d’une *écotechnie* qui *fait* ainsi nos corps en les « branchant et connectant (...) de toutes les manières, les plaçant aux lieux d’intersections, d’interfaces, d’interactions de toutes les procédures techniques »³⁷⁹¹. En cela l’interface *défait* le corps, pour *faire (facere)* des corps qui ne sont corps qu’à la condition d’être reliés techniquement les uns aux autres. Tout se passe donc *entre* les corps interfacés, dans cet *entre* constitutif de l’interface, qui « n’a ni consistance propre, ni continuité »³⁷⁹² mais qui est ce nouage qui « n’est rien, aucune *res*, rien que la mise en rapport qui suppose à la fois la proximité et l’éloignement, l’attachement et le détachement, l’intrication, l’intrigue, l’ambivalence »³⁷⁹³. Les corps interfacés sont donc reliés, ou plutôt noués, c’est-à-dire liés et séparés par cet *entre* qui les empêche de se toucher immédiatement.

Ensuite, puisqu’*entre* les corps, il n’y a pas d’être qui permettrait la continuité qui les ferait se toucher à la manière d’un tissu, d’un ciment ou d’un pont, mais seulement « la distension et la distance

³⁷⁸⁵ J.-L. NANCY, *Corpus*, *op. cit.*, p. 104.

³⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 76.

³⁷⁸⁷ « Corpus du tact : effleurer, frôler, presser, enfoncer, serrer, lisser, gratter, froter, caresser, palper, tâter, pétrir, masser, enlacer, étreindre, frapper, pincer, mordre, sucer, mouiller, tenir, lâcher, lécher, branler, regarder, écouter, flairer, goûter, éviter, baiser, bercer, balancer, porter, peser... » *Ibid.*, p. 82.

³⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 104.

³⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 77.

³⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 78.

³⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 79.

³⁷⁹² J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 23.

³⁷⁹³ J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, *op. cit.*, p. 174.

ouvertes par le singulier en tant que tel, et comme son espacement de sens »³⁷⁹⁴, alors non seulement le toucher s'écarte de sa signification traditionnelle, mais il s'écarte également de lui-même. Dans le toucher, « il y a contiguïté, mais sans continuité », ou encore, « il y a proximité, (...) dans la mesure où l'extrême du proche accuse l'écartement dont il se creuse »³⁷⁹⁵. En d'autres termes, « la loi du toucher, c'est la séparation, et plus encore, c'est l'hétérogénéité des surfaces qui se touchent »³⁷⁹⁶. A *contrario* de l'idée selon laquelle le toucher serait le sens de la continuité immédiate, il convient désormais de reconnaître qu'il « est l'intervalle et l'hétérogénéité du toucher »³⁷⁹⁷. En d'autres termes, « le toucher est la distance proxime »³⁷⁹⁸. Le toucher n'est donc pas seulement et phénoménologiquement toucher *de*, mais également toucher *à*, cette préposition *à* qui signe, comme nous l'avons précédemment vu, l'écart. Mais cet écart n'est pas seulement entre le toucher et ce qui est touché, car il aussi et surtout au cœur même du toucher lui-même. Selon Nancy, « en tant que sens et par conséquent en tant qu'il se sent sentir, et plus encore, en tant qu'il *se sent se sentir*, puisqu'il ne touche qu'en se touchant aussi lui-même, touché par ce qu'il touche *et* parce qu'il le touche, le toucher présente le moment propre de l'extériorité sensible, il le présente *comme tel et comme sensible* »³⁷⁹⁹. Le caractère sensible du toucher réside précisément dans cette distance sans laquelle il ne saurait à la fois sentir, se sentir et se sentir se sentir. Non clos sur lui-même, le toucher révèle l'extériorité du sensible, et partant cette altérité qui l'ouvre à cette existence à la fois singulière et plurielle. Comme le dit Nancy, « le sentir et le se-sentir-sentir qui *fait* le sentir lui-même, c'est toujours sentir à la fois qu'il y a de l'autre (ce que l'on sent) et qu'il y a d'autres zones du sentir, ignorées par celle qui sent en ce moment, ou bien auxquelles celle-ci touche de tous côtés, mais seulement par la limite où elle cesse d'être la zone qu'elle est »³⁸⁰⁰. Le toucher s'ex-pose *hors* de lui-même, à une altérité qu'il ne peut

³⁷⁹⁴ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 23.

³⁷⁹⁵ *Id.*

³⁷⁹⁶ *Id.*

³⁷⁹⁷ J.-L. NANCY, *Les Muses*, Éd. rev. et augm, Paris, Galilée, 2001, p. 35.

³⁷⁹⁸ *Id.*

³⁷⁹⁹ *Id.* Dans *A l'écoute*, de manière surprenante, Nancy se référera explicitement à Aristote quant au caractère doublement réflexif du sensible : « Assurément, et comme on le sait depuis Aristote, le sentir (*l'aisthesis*) est toujours un ressentir, c'est-à-dire un se-sentir-sentir : ou bien, si l'on préfère, le sentir est sujet, ou il ne sent pas » (J.-L. NANCY, *A l'écoute*, *op. cit.*, p. 23).

³⁸⁰⁰ J.-L. NANCY, *Les Muses*, *op. cit.*, p. 36. De même, « une fois reconnu que le toucher donne la structure générale ou la note fondamentale du se-sentir : d'une certaine façon, chaque sens se touche en sentant (et touche aux autres sens). En même temps, chaque mode ou registre sensible expose plutôt un des aspects du "(se) toucher", l'écart ou la conjonction, la présence ou l'absence, la pénétration ou la rétraction, etc. » (J.-L.

qu'approcher, et qui dans le même temps, se loge au sein même du toucher lui-même et *avec* laquelle il sent, puisqu'elle est cette altérité des autres sens qui ne le fait pas seulement sentir, mais également con-sentir. Telle est « l'auto-hétérologie du toucher »³⁸⁰¹. Autrement dit, parce que le toucher est toujours prépositionné, alors il se fait toujours *entre*, dans cet *entre* qui fait sens.

C'est *en ce sens*, et *par ce sens* du toucher, que le sens se révèle ainsi sensible. Le sens du sensible réside précisément dans cette extériorité qui lui évite de s'effondrer dans une pure immanence, repliée sur elle-même, mais qui à l'inverse l'ouvre à une extériorité et une altérité. Sans cet écart, le sensible serait dénué de sens, et serait ainsi insensible, au sens d'être intouchable. Grâce au toucher, le sensible s'écarte et se distend pour faire circuler le sens. Sans cet écart, le sens ne saurait passer et être touché, au sens d'être approché par « touche ». Le sens n'est donc pas tant touché à la manière d'un objet par un sujet, mais qu'il n'est appréhendé que par touche. Sous ces conditions, Nancy fait remarquer qu'« il vaudrait peut-être mieux dire, la touche » plutôt que le toucher strictement dès lors qu'il est question du sens, et qu'à cet égard, « il faudrait garder au mot sa valeur verbale, comme lorsqu'on dit “le sentir” »³⁸⁰². L'importance du toucher n'est donc pas relative ou conditionnée à une quelconque essence ou propriété intrinsèque dont il serait pourvu³⁸⁰³, car cela conduirait à le substantiver, et partant à manquer son rapport au sens. Parce que le sens, et donc le sensible, ne *sont* pas, mais ne font que passer *entre*, alors le toucher « n'est ou il ne fait que l'extension générale et l'extraposition particulière du sentir »³⁸⁰⁴, n'appréhendant le sens du sensible que par « touche ». Il n'y a donc pas tant *le* ou *un* toucher du sens qu'*une* touche de sens, où chaque « touche de sens engage sa propre singularité, sa distinction – et la pluralité du “à chaque fois” de toutes les touches de sens, les “mienne” comme toutes les autres, dont chacune est “mienne” à son tour, selon le tour singulier de son affirmation »³⁸⁰⁵. Passer du « toucher le sens » à « la touche de sens » c'est indiquer que « tout se passe peut-être exactement entre la perte et l'appropriation : ni l'une, ni l'autre, et pas non plus l'une et l'autre ni l'une dans l'autre, mais beaucoup plus bizarrement, beaucoup plus simplement que ça »³⁸⁰⁶.

NANCY, *A l'écoute*, op. cit., n. 1, p. 23).

³⁸⁰¹ J.-L. NANCY, *Les Muses*, op. cit., p. 36.

³⁸⁰² *Ibid.*, p. 35.

³⁸⁰³ « Le toucher n'a donc un “primat” ou un “privilège” que pour autant qu'il ne se subordonne rien » (*Id.*).

³⁸⁰⁴ *Id.*

³⁸⁰⁵ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, op. cit., p. 24.

³⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 32.

Le sens ne se touche pas, ou tout du moins, il se touche comme « on touche au but », c'est-à-dire on le manque dans son accès. Plus que toucher le sens, il s'agit davantage de toucher au sens ou de touche de sens, dans la mesure où le sens ne se présente que par touche, c'est-à-dire *entre* « la perte et l'appropriation ». C'est uniquement dans cet *entre* de la touche que le sens se présente, non pas au sens où nous le perdons et où nous nous l'approprions, mais au sens où nous l'approchons, c'est-à-dire nous y accédons. Si « l'accès est le “venir en présence” », alors d'une part, « la présence n'est ailleurs que dans le “venir en présence” », et d'autre part, « nous n'accédons pas à une chose ou à un état, mais à une venue, (...) à un accès »³⁸⁰⁷.

Par conséquent, il convient de substituer au terme de toucher celui de *contact*, car il est « par-delà le plein et le vide, par-delà le lié et le délié »³⁸⁰⁸. Le tact, *a contrario* du toucher, ne prétend pas à « une immédiateté qui mettrait en fusion tous les sens et “le” sens »³⁸⁰⁹. Au contraire, il n'y a de tact que dans la médiation, dans ce « mi-lieu, lieu de partage et de passage »³⁸¹⁰. L'illusion³⁸¹¹ de l'immédiateté du toucher ne repose par conséquent que sur la croyance en l'absence de cette médiation qui se dérobe à l'être, et qui n'est que dans l'opération de médier. Les corps sont ainsi en *con*-tact les uns *avec* les autres, au sens où, ils ne sont liés que « là où la déliaison reste au travail, et la possible disjonction »³⁸¹². Ledit toucher de l'interface révèle l'écart constitutif du toucher, et implique désormais de le penser en termes de contact. En déconstruisant, ou plutôt en défaisant cette idée du toucher immédiat, l'interface fait celle du toucher médiat, c'est-à-dire du contact. En manquant le toucher, l'interface s'en écarte de manière indéfinie, ouvrant ainsi à une multiplicité de contacts : « effleurer, frôler, presser, enfoncer, serrer, lisser, gratter, froter, caresser... »³⁸¹³.

Dans le cas de l'interface homme/machine, le contact est orienté vers la capture. Selon Pierre Lévy, elle est « un agencement indissolublement matériel, fonctionnel et logique fonctionnant comme piège,

³⁸⁰⁷ « L'accès est le “venir en présence”, mais la présence elle-même est la dis-position, l'espacement des singularités. La présence n'est par ailleurs que dans le “venir en présence”. Nous n'accédons pas à une chose ou à un état, mais à une venue. Nous accédons – à un accès » (*Id.*).

³⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 23

³⁸⁰⁹ J.-L. NANCY, *Corpus*, *op. cit.*, p. 76.

³⁸¹⁰ J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 119.

³⁸¹¹ J. DERRIDA, *Le toucher*, *Jean-Luc Nancy*, *op. cit.*, p. 284.

³⁸¹² *Ibid.*, p. 86.

³⁸¹³ J.-L. NANCY, *Corpus*, *op. cit.*, p. 82.

dispositif de capture »³⁸¹⁴. Elle capte notamment le toucher pour le traduire en haptique, et cette capture est d'autant mieux réussie qu'elle n'est pas perçue comme une capture, signe en cela que notre attention est captivée. Or, parce que l'interface lie, alors elle capture en liant, renouant en cela avec l'intelligence tentaculaire du poulpe qui, plein de *mêtis*, est « un nœud de mille bras entrelacés » où « toutes les parties de son corps sont des liens qui enserrent tout et que rien ne peut saisir »³⁸¹⁵. Déjà Brenda Laurel concevait le design des interfaces sur le modèle du piège à souris (*mousetrap*)³⁸¹⁶. Les applications contemporaines poursuivent cette logique en cherchant à nous captiver dans une logique capitaliste³⁸¹⁷. A l'inverse, le tact « ne touche pas sur le mode de la saisie, de la prise en main, mais il touche sur le mode de s'adresser, de s'envoyer à la touche d'un dehors, d'un déroché, d'un écarté, d'un espace »³⁸¹⁸. Ainsi, le tact humain a ceci de spécifique qu'il caresse au sens où, selon Lévinas, « dans la caresse, ce qui est là, est recherché comme s'il n'était pas là »³⁸¹⁹. Certes la caresse comme le contact humain sont de l'ordre de la sensibilité, mais « la caresse consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui s'échappe sans cesse de sa forme vers un avenir – jamais assez avenir – à solliciter ce qui se déroche comme s'il *n'était pas encore* »³⁸²⁰. En d'autres termes, le tact de la caresse ne cherche pas à s'approprier, et donc à capturer, là où au contraire, le contact se fait « palpation, tâtonnement, exploration, recherche, savoir d'une nudité telle que l'examine le médecin, ou telle que l'exhibe l'athlète dans la santé »³⁸²¹. En ce sens, il y a une visée proprement éthique dans la caresse dont est

³⁸¹⁴ P. LEVY, *Les technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ère informatique*, op. cit., p. 204.

³⁸¹⁵ J.-P. VERNANT et M. DETIENNE, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des grecs*, op. cit., p. 49.

³⁸¹⁶ B. LAUREL, *Computers as Theatre*, op. cit., p. 167.

³⁸¹⁷ D. MELLAMPHY et N. B. MELLAMPHY, « From the Digital to the Tentacular, or From iPods to Cephalopods : Apps, Traps, and Entrées-without-Exit », op. cit., p. 232.

³⁸¹⁸ J.-L. NANCY, *Corpus*, op. cit., p. 19.

³⁸¹⁹ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, op. cit., p. 114. Pour une critique de l'idée de caresse chez Lévinas, nous renvoyons le lecteur vers celles de Derrida. Selon lui, d'une part, « la "phénoménologie de l'Éros" reste d'abord et seulement *ournée*, si on peut dire, vers le féminin, orientée, du *point de vue* masculin, donc, mais d'un *point de vue* qui se rend aveuglément (point de vue) en ce lieu de non-lumière que serait "Le Féminin" en tant qu'il est "essentiellement violable et inviolable" » (J. DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 76). D'autre part, il y a un caractère « exorbitant » de la caresse lévinassienne qui va conduit jusqu'à remettre en cause son éthique : « la caresse (...) inquiète tout ce qui, dans les analyses de Lévinas, s'ordonne au visage. C'est-à-dire presque tout. (...) Ce qui devient exorbitant n'excède ou ne dérange pas seulement l'onto-logique régulièrement mise en cause par Lévinas. Il *menace* l'éthique même à laquelle Lévinas en appelle si fortement » (J. DERRIDA, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, op. cit., p. 95-96).

³⁸²⁰ E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, op. cit., p. 288.

³⁸²¹ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, op. cit., n. 29, p. 114.

exclu le contact technologique. Cette visée prend alors le nom de tendresse : « le tendre désigne une *manière*, la manière de se tenir dans le *no man's land*, entre l'être et le ne-pas-encore-être »³⁸²². Ainsi, là où le contact privilégie l'*être*, la caresse se concentre sur l'*entre*. Par conséquent, puisque le contact technologique vise à capturer, alors il laisse au tact humain le soin de toucher et d'entretenir l'intouchable. Le tact touche sans toucher, c'est-à-dire touche en veillant à éviter le contact³⁸²³. Ainsi, selon Alain Mons, là où « le tactile technologique (...) en reste à un contact froid, quasi abstrait », « la caresse révèle l'excès d'être ou le manque d'être », c'est-à-dire « l'expérience de l'insaisissable de l'autre »³⁸²⁴.

2.3. Interface et visage : face au sens

Si la langue anglaise ne fait pas la différence entre « visage » et « face » à la manière de la langue française, alors le terme anglais « *face* » implique à la fois cette confusion, et requiert par conséquent une clarification autant sémantique que conceptuelle³⁸²⁵. Bien que nous ayons déjà évoqué un des aspects du terme « face » relatif à *facere* « faire », il convient de rappeler que celui-ci vient de *facia* « portrait », issu du latin *facies* « forme, aspect général » jusqu'à l'époque impériale, puis spécialement « visage »³⁸²⁶. Ce n'est que tardivement, à partir du XVII^e siècle, qu'il prendra plus spécifiquement la signification de « visage », notamment pour parler de Dieu ou de Jésus-Christ avec *La Sainte Face*. Or, *face* à cet usage spécifique, le terme « face » est également utilisé dans un sens courant pour désigner un terme de raillerie, voire un rapport avec la face des choses ou des animaux, à la manière des locutions familières comme *face de rat*, *face de crabe* ou *face d'œuf*. Plus encore, le

³⁸²² E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, op. cit., p. 290.

³⁸²³ J. DERRIDA, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, op. cit., p. 83.

³⁸²⁴ A. MONS, « La peau. Métaphore des interfaces », dans S. Rouissi et A. Beyaert-Geslin (éd.), *La vie interfaciale. Regards croisés en SIC et en Arts*, Pessac, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2019, p. 104.

³⁸²⁵ Dieter Mersch nous signale que la langue allemande fait également la distinction entre *Gesicht* « face » et *Antlitz* « expression, figure, visage ». Alors que *Gesicht* fait essentiellement référence à l'identification, à la reconnaissance (*ge-sicht*), *Antlitz*, à partir du vieil allemand *ante-lizzi* composé de *ant* qui signifie « contre, vers » et *lizzi* « voir », renvoie à l'expérience d'un regard qui vient vers nous ou qui s'adresse à nous et qui demande une réponse. En d'autres termes, dans la perspective lévinassienne qu'il poursuivra et que nous nous permettons de signaler ici brièvement, *Gesicht* fait référence à la « face », c'est-à-dire au Même, là où *Antlitz* fait référence au « visage », c'est-à-dire à l'Altérité d'Autrui. (D. MERSCH, « Countenance - Mask - Avatar. The "Face" and the Technical Artifact », dans D. J. Gunkel, C. Marcondes Filho et D. Mersch (éd.), *The Changing Face of Alterity. Communication, Technology and Other Subjects*, London ; New York, Rowman & Littlefield Publishers, 2016, p. 27-30).

³⁸²⁶ *Dictionnaire historique de la langue française*, op. cit., entrée « Face », p. 1366.

terme « faciès », bien que d'un usage savant d'anatomie (le faciès d'un homme), fait désormais référence, dans un contexte raciste, au faciès d'une minorité, soumis dès lors au délit de faciès. Il en va de même avec la locution adverbiale « face à face » (ou face-à-face) qui peut aussi bien désigner la relation entre deux personnes qui se font face, c'est-à-dire qui sont en position où le visage de l'un est face au visage de l'autre, que le rapport de force et de résistance face à un danger ou un obstacle de quelque nature qu'il soit (« être *face* à une paroi » ou « faire *face* à un adversaire ». Quant au terme « facette », celui-ci poursuit le tiraillement : d'une part, il signifie « petit visage », et d'autre part, une des faces d'un corps qui en possède beaucoup, notamment en joaillerie (les facettes d'un bijou), ce qui n'est pas sans rapport avec la cristallographie, ou en sciences naturelles (les yeux à facettes d'une mouche). Par conséquent, le terme « face » est travaillé par deux orientations sémantiques contradictoires : d'un côté le propre de l'homme ou la transcendance divine, de l'autre le commun des choses et des animaux ou l'immanence bassement mondaine. *Entre* ces deux pôles de signification et de valeur, la face est tournée soit vers le visage humain, ou La Sainte Face divine, soit vers l'aspect extérieur d'une chose, qu'elle soit animée (la gueule de l'animal) ou inanimée (la face d'un cube ou la façade d'un bâtiment). Autrement dit, parce que le terme « face » est *entre* ces significations, et parce qu'il est *entre*, c'est-à-dire au mi-lieu, alors il est une des figures de l'*entre* où se joue le *sens*, dans tous les sens du terme. Reconnaisant que la face est *entre* ne suffit cependant pas pour reconnaître le sens de l'*inter-face*. Il est nécessaire d'approfondir la notion de « face » de l'interface à l'aune de son rapport à la notion de « visage ». Autrement dit, comment penser la face de l'interface ? Est-il abusif de doter l'interface d'un visage ou bien convient-il de laisser la notion de « visage » à l'homme seul ? A l'inverse, que fait l'interface au visage, que cela soit *Facebook* qui met en relation, et plus précisément en réseau des étudiants doté d'un visage, au moyen littéralement d'un « trombinoscope », ou les différentes applications qui capte, filtre, retouche, etc. le visage ? Par conséquent, face à ce trouble de la face, voire si nous nous le permettons, face à cette facétie de la face, est-il possible de poser clairement et distinctement des distinctions entre la face et le visage, ou bien, faut-il admettre qu'il n'y a ni face ni visage mais seulement des interfaces, c'est-à-dire des relations qui font et se font en posant des faces, assurant ainsi un *jeu* au sens autant qu'un *jeu* à la face, qui se masque et se démasque tour à tour ?

2.3.1. Le visage comme propre de l'homme

Comme le signale Dominique Baqué, « d'emblée, l'on pourrait s'accorder pour faire du visage l'emblème de l'humain, l'animal n'étant pourvu que d'une gueule, et la divinité, dans les deux grandes

religions monothéistes – l’Islam et le Judaïsme – étant à proprement parler irregardable, et donc irreprésentable »³⁸²⁷. Le visage semble être le propre de l’humain, le distinguant tout à la fois de l’animal et de la divinité. Parce qu’*a priori* il ne saurait exister d’homme qui ne soit pas doté d’un visage, alors il convient de rappeler les principaux arguments qui soutiennent cette position. Nous pouvons les classer en trois types : l’argument onto-théologique, l’argument anthropologique et enfin l’argument éthique.

Le premier argument que l’on pourrait qualifier d’onto-théologique, tant il mêle position ontologique que théologique quant à la nature même du visage. S’il n’y a de visage que de l’homme, alors celui-ci se pense en négatif de celui ou de ceux absents de Dieu. En effet, comme le souligne David Le Breton, si « le visage est le propre de l’homme », alors « Dieu qui est au-delà de l’homme est au-delà du visage »³⁸²⁸. Selon l’anthropologue, cette idée est déjà présente dès l’antiquité grecque : « on en retrouve le principe dans L’Iliade : “On soutient mal la vue des dieux qui se montrent en pleine lumière”³⁸²⁹ dit Héra quand Achille cherche à voir les immortels sur le champ de bataille »³⁸³⁰. Commentant cette citation, Le Breton en déduit que « les dieux grecs n’arbovent aucun visage car ils dépassent la condition humaine qui implique la séparation, la limite »³⁸³¹ : « le face à face n’est pas pensable sans subterfuge », de sorte que « pour apparaître aux mortels, ils cessent d’être eux-mêmes et revêtent une identité factice »³⁸³². Les dieux grecs ne se présentent jamais immédiatement aux hommes, mais seulement sous des formes autres, animales ou humaines. De même, les traditions religieuses monothéistes soutiennent qu’il est impossible de voir le visage de Dieu. Ainsi, Yahvé

³⁸²⁷ D. BAQUE, *Visages. Du masque grec à la greffe du visage*, Paris, Du Regard, 2007, p. 7. Elle prend soin toutefois d’ajouter immédiatement : « En ce sens, demeure l’énigme d’une religion, le christianisme, qui seule aura conféré visagété à Dieu le Père par le mystère de son Incarnation à travers Dieu le Fils, et il n’est pas anecdotique de rappeler ici, en cette première esquisse de ce que fut le visage pour l’Occident, les débats passionnés concernant la beauté ou la laideur supposée du visage christique, ce visage qui médiatise tous les Fils de l’Eglise en Dieu le Père. (...) Ces controverses alimentent également deux mythes fondateurs du visage pour la culture occidentale, chrétienne à tout le moins : la tradition orthodoxe de la Sainte Face, et la tradition catholique du Saint Suaire » (*Ibid.*, p. 7-8).

³⁸²⁸ D. LE BRETON, *Des Visages. Essai d’anthropologie*, Métailié, Paris, 2003, p. 29.

³⁸²⁹ HOMERE, *L’Iliade*, Paris, Le Livre de Poche, 1972, liv. XX, p. 131.

³⁸³⁰ D. LE BRETON, *Des Visages. Essai d’anthropologie*, op. cit., p. 29.

³⁸³¹ *Id.*

³⁸³² *Id.*

apparaît pour la première fois à Moïse dans une flamme de feu³⁸³³. Par la suite, à la demande de Moïse de voir le visage de Yahvé, celui-ci lui répond les mots suivants : « “Je ferai passer devant toi toute ma beauté et je prononcerai devant toi le nom de Yahvé. Je fais grâce à qui je fais grâce et j’ai pitié de qui j’ai pitié.” “Mais, dit-il, tu ne peux pas voir ma face, car l’homme ne peut me voir et vivre.” (...) Quand passera ma gloire, je te mettrai dans la fente du rocher et je te couvrirai de ma main jusqu’à ce que je sois passé. Puis j’écarterai ma main et tu verras mon dos ; mais ma face, on ne peut la voir.” »³⁸³⁴. Ainsi, pour la pensée religieuse, Dieu ne connaît pas le visage ou plutôt « Dieu a tous les visages, et de les avoir tous interdit d’en montrer un seul, signe de séparation, de limitation alors que sa nature est irréductible à celle de l’humanité »³⁸³⁵. Or, si Dieu est invisible, sans visage, et partant infigurable, reste l’énigme du visage du Christ : le visage de Jésus est-il le visage de Dieu Le Père ?

De cette énigme, il s’ensuit selon Dominique Baqué qu’il existe « deux mythes fondateurs du visage pour la culture occidentale, chrétienne à tout le moins : la tradition orthodoxe de la Sainte Face, et la tradition catholique du Saint Suaire »³⁸³⁶. Concernant le premier « mythe », David Le Breton rappelle que le roi arabe Abgar d’Édesse, atteint de la lèpre et cherchant en vain la guérison, entendit parler de Jésus et des miracles qu’il semait sur son chemin. Il délégua alors à un émissaire auprès de celui-ci pour lui faire parvenir une lettre le pressant de venir le visiter dans son royaume. Cependant, craignant que la foule soit trop dense pour rendre possible tout contact, il lui recommande d’en faire son portrait fidèle. Commencant à le dessiner de cette main humaine, trop humaine, et Jésus l’apercevant, ce dernier demanda de l’eau, se lava et « essuya son visage avec une ligne sur lequel ses traits demeurèrent miraculeusement fixés »³⁸³⁷. Ainsi « prit sens ce que la tradition orthodoxe nomme la Sainte Face, nourrie par la production de milliers d’icônes conçue comme acte spirituel »³⁸³⁸. Il ne

³⁸³³ « L’Ange de Yahvé lui apparut, dans une flamme de feu, du milieu d’un buisson. Moïse dit : “Je vais faire un détour pour voir cet étrange spectacle, et pourquoi le buisson ne se consume pas.” Yahvé vit qu’il faisait un détour pour voir, et Dieu l’appela du milieu du buisson. (...) Et il dit : “Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d’Abraham, le Dieu d’Isaac et le Dieu de Jacob.” Alors Moïse se voila la face, car il craignait de fixer son regard sur Dieu » (*La Bible de Jérusalem, op. cit.* Exode, 3, 2-6, p. 97).

³⁸³⁴ *Id.* Exode, 33, 19-23, p. 137.

³⁸³⁵ D. LE BRETON, *Des Visages. Essai d’anthropologie, op. cit.*, p. 32-33.

³⁸³⁶ D. BAQUE, *Visages. Du masque grec à la greffe du visage, op. cit.*, p. 8.

³⁸³⁷ D. LE BRETON, *Des Visages. Essai d’anthropologie, op. cit.*

³⁸³⁸ D. BAQUE, *Visages. Du masque grec à la greffe du visage, op. cit.*

s'agit pas de comprendre que le visage de Jésus-Christ se réduise à son support³⁸³⁹, mais plutôt que « Dieu “traverse” l'icône, comme il traverse l'eucharistie ou la prière »³⁸⁴⁰. Quant au second « mythe », David Le Breton rappelle que « la tradition catholique du saint suaire conservé à Saint-Pierre de Rome affirme également la possibilité d'un enregistrement du visage du Christ ayant traversé les siècles »³⁸⁴¹. Celui-ci raconte que Sainte Véronique, émue des souffrances du Christ en sa Passion, se fraie un chemin à travers la foule vers lui, et lui essuie son visage de larmes, de sueur et de sang avec un linge. Les traits du visage du Christ se fixent alors sur le linge de manière miraculeuse³⁸⁴². Loin d'y voir une simple image ou copie du visage sur un support quelconque, dans l'imaginaire du catholique, « le visage est à saisir à travers l'image, mais “avec les yeux du cœur” »³⁸⁴³.

Par conséquent et pour résumer, selon Dominique Baqué, ces deux mythes, désormais bien connus, fondent « toute réflexion sur le visage en Occident, et alimentent fortement l'inconscient collectif »³⁸⁴⁴. Elle poursuit : c'est « la raison pour laquelle la question du visage est d'emblée ontologiquement essentielle, tout comme elle est cruciale dans l'existence de chaque sujet »³⁸⁴⁵. Dans le visage de l'homme se joue la question et l'enjeu ontologique de sa définition essentielle. Mais si le propre de l'homme est d'avoir un visage à la différence de Dieu qui en est dépourvu ou qui est pourvu de tous, dans le même temps, ce propre n'est pas clairement et distinctement appréhendé, dans la

³⁸³⁹ David Le Breton apporte les précisions suivantes : « Le Mandylion (image d'Édesse) est cette pièce de tissu où est imprimé la “Sainte Face”, l'image du visage du Christ. Première icône pour l'Église orthodoxe, “image non faite de la main de l'homme”, l'une des sources de légitimité de sa liturgie dans l'importance qu'elle accorde à l'icône. Et une source d'inspiration pour les portraits du Christ à venir dans l'histoire de la peinture. Si Dieu s'est fait homme, il a offert au regard de tous un visage discernable. (...) L'original de la Sainte Face aurait été perdu à la faveur d'un premier millénaire agité de maintes péripéties. Mais de nombreuses icônes s'en inspirent et nourrissent la tradition orthodoxe d'exposer l'invisible » (D. LE BRETON, *Des Visages. Essai d'anthropologie, op. cit.*, p. 35).

³⁸⁴⁰ D. BAQUE, *Visages. Du masque grec à la greffe du visage, op. cit.*

³⁸⁴¹ D. LE BRETON, *Des Visages. Essai d'anthropologie, op. cit.*, p. 37.

³⁸⁴² David Le Breton apporte les précisions suivantes : « Relié tardivement à la légende du saint suaire, le nom de la sainte, dont le culte naît vers le XVe siècle, viendrait de la contraction de *vera iconica* la “vraie image”. Gardé à Saint-Pierre de Rome, soumis en 1983 à l'épreuve matérialiste d'une datation au carbone 14, le suaire révèle bien la vue frontale d'un homme, les traces d'une flagellation et d'une couronne d'épines, des taches de sang, une incision de lance dans la poitrine, des marques de clous dans les poignets... Mais l'étoffe est nettement plus tardive, fabriquée entre 1260 et 1390 de notre ère » (*Ibid.*, p. 37-38).

³⁸⁴³ *Ibid.*, p. 38.

³⁸⁴⁴ D. BAQUE, *Visages. Du masque grec à la greffe du visage, op. cit.*

³⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 9

mesure où il trouble la distinction entre visible et invisible, sacré et profane, divinité et humanité, immanence et transcendance. Comme le souligne Dominique Baqué, « il y a comme une irréductibilité absolue du visage que l'on ne saurait négocier, avec laquelle – sous peine de se mentir – l'on ne saurait non plus transiger »³⁸⁴⁶.

Le second argument de nature anthropologique a pour fonction de distinguer le visage humain de la face animale, et de justifier le caractère irréductible du premier relativement au second. Cet argument se subdivise à son tour en deux sous-arguments, l'un anatomique, l'autre culturel.

Pour le premier, le paléontologue André Leroi-Gourhan s'efforce de lister « les critères d'humanité ». Selon lui, « le premier et le plus important de tous, c'est la station verticale »³⁸⁴⁷ : tous les fossiles trouvés jusqu'à présent ont été fabriqués par des êtres dotés de la station verticale. Mais ce premier critère ne saurait suffire. « Deux autres critères sont corollaires du premier : ce sont la possession d'une face courte et celle d'une main libre pendant la locomotion »³⁸⁴⁸. De la station verticale s'ensuivent la « face courte », c'est-à-dire le visage³⁸⁴⁹, et la liberté de la main qui commande « l'utilisation des organes artificiels que sont les outils »³⁸⁵⁰. Si la station verticale, la face courte et la liberté de la main sont « indissolublement liées », il reste que ce n'est qu'à partir de la station verticale qu'ont pu apparaître la face courte ainsi que la liberté de la main³⁸⁵¹. La « face courte » est un des effets de la verticalité de la posture qui a permis à son tour le développement du langage, comme l'est la liberté de la main qui a, quant à elle, rendu possible le développement d'outils. Pour résumer : « station debout, face courte, main libre pendant la locomotion et possession d'outils amovibles sont

³⁸⁴⁶ *Id.*

³⁸⁴⁷ A. LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la Parole, tome 1, op. cit.*, p. 32

³⁸⁴⁸ *Id.*

³⁸⁴⁹ « il a fallu attendre ces dernières années et la découverte du bassin et du fémur de l'Australopithèque pour comprendre la liaison qui existait entre station verticale et face courte » (*Ibid.*, p. 32-33).

³⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 33

³⁸⁵¹ « La situation de l'homme, au sens le plus large, apparaît donc comme conditionnée par la station verticale. Celle-ci apparaîtrait comme un phénomène incompréhensible si elle n'était l'une des solutions données à un problème biologique aussi ancien que les vertébrés eux-mêmes, celui du rapport entre la face comme support des organes de préhension alimentaire et le membre antérieur comme organe non seulement de locomotion, mais aussi de préhension. Dès l'origine, la colonne vertébrale, la face et la main (même sous la forme d'une nageoire) sont indissolublement liées » (*Ibid.*, p. 33-34).

vraiment les critères fondamentaux de l'humanité »³⁸⁵². En d'autres termes, la « face courte », c'est-à-dire le visage, caractérise spécifiquement l'homme, en tant qu'effet du redressement vertical de la posture. Ce faisant, « les seuls êtres anthropomorphes sont ceux qui partagent avec nous la station verticale et ses conséquences multiples, et, fonctionnellement comme morphologiquement, les singes anthropoïdes sont des pithécomorphes³⁸⁵³ »³⁸⁵⁴. Certes, les hommes comme les singes ont ceci de commun et de singulier par rapport aux autres animaux que « si la voûte crânienne échappe aux contraintes de la suspension, la base du crâne échappe, elle aussi, aux contraintes de traction de l'appareil mandibulaire et le bloc facial s'autonomise par rapport au crâne cérébral »³⁸⁵⁵. Ainsi, « le dégagement de la voûte se fait (...) à partir de l'arrière du crâne, la région préfrontale se trouvant chez les Primates comme chez les Anthropiens primitifs, verrouillée par le bloc orbitaire »³⁸⁵⁶. Toutefois, alors que chez les Primates, il y a « ce massif osseux compact qui constitue une véritable visière au-dessus de la face », chez l'homme, cette « visière frontale » disparaît, assurant par la même occasion « l'expansion frontale de la voûte »³⁸⁵⁷. Plus précisément, « le bloc facial emprunte un triangle basion-prosthion-visière orbitaire, qui est celui des singes, mais l'angle supérieur tend à se refermer »³⁸⁵⁸. Ainsi, alors qu'il est de 100° chez l'orang-outan, de 90° chez le chimpanzé ou de 75° chez le gorille, il est seulement de 45° chez l'homo sapiens³⁸⁵⁹. Or cette réduction de cet angle n'est qu'un des effets de « la réduction des dents antérieures et en particulier des canines », qui est lui-même « une réponse à l'abandon mécanique de l'arrière-crâne »³⁸⁶⁰. Cette diminution du prognathisme, c'est-à-dire de l'avancement d'une ou des deux mâchoires par rapport à la verticale, caractéristique de « "l'enroulement du cerveau" autour de la base »³⁸⁶¹, a pour effet que « la voûte s'ouvre littéralement comme un éventail »³⁸⁶² : « tout se passe comme si, à partir des orbites, la face se rétrécissait et venait

³⁸⁵² *Ibid.*, p. 33.

³⁸⁵³ Le terme « pithécomorphes » désigne un être ou un animal qui a la structure anatomique du singe (*pithêkos*).

³⁸⁵⁴ A. LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la Parole, tome 1, op. cit.*, p. 90.

³⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 84.

³⁸⁵⁶ *Ibid.*, p. 85.

³⁸⁵⁷ *Id.*

³⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 98.

³⁸⁵⁹ *Id.*

³⁸⁶⁰ *Id.*

³⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 102.

³⁸⁶² *Ibid.*, p. 110.

progressivement se placer sous une boîte crânienne de plus en plus surplombante »³⁸⁶³. Cette évolution se traduit également d'une autre manière : « le massif supra-orbitaire perd progressivement son caractère de fondement de l'édifice facial et du même coup diminue et finalement disparaît »³⁸⁶⁴. Autrement dit, « tout se passe en somme comme si le cerveau venait progressivement occuper les territoires antérieurs à mesure qu'ils sont libérés des contraintes mécaniques de la face »³⁸⁶⁵. Par conséquent, la face courte, c'est-à-dire le visage de l'homme se dégage et se distingue de la face animale au cours du processus d'homínisation. Ainsi, « les Anthropiens ne doivent pas seulement à la station verticale d'avoir la main libre pendant la locomotion, ils lui doivent aussi d'avoir une face courte aux canines faibles et un cerveau affranchi des contraintes de suspension de la boîte osseuse »³⁸⁶⁶. Le visage humain a ceci de caractéristique d'être une « face courte » à la différence de celle de l'animal.

Le second sous-argument porte sur la dimension proprement culturelle du visage humain, *a contrario* d'« un visage "naturel", transhistorique, commun à l'espèce humaine... »³⁸⁶⁷. Comme le résume Dominique Baqué, le problème est le suivant : « soit il existe un ordre symbolique du visage, qui codifie notamment ses expressions et ses émotions ; soit à l'inverse, il existe une irréductible nature des visages qui réduit les différences culturelles à des épiphénomènes parfaitement secondaires »³⁸⁶⁸. Soutenir que le visage est « naturel » conduit à terme à tracer une ligne continue entre l'homme et l'animal ; à l'inverse, soutenir le caractère « culturel » du visage revient à défendre une hypothèse discontinuiste, où le visage humain est sans commune mesure avec la face animale. La position « naturaliste » a notamment été soutenue par Charles Darwin en 1874 dans *The Expressions of Emotions in Man and Animals*³⁸⁶⁹. A la position de Sir Charles Bell soutenue en 1806 dans son

³⁸⁶³ *Ibid.*, p. 102.

³⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 102-104.

³⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 104. Il ajoute un peu plus bas : « en d'autres termes, la face est construite sur quatre piliers (deux pour les premières molaires, deux pour les canines) qui ont leur clef dans le massif supra-orbitaire. Cette construction subsiste, on l'a vu, chez les Australanthropes, mais le raccourcissement de la base, du fait de la station verticale, entraîne une diminution notable des proportions de la racine des canines. Ce processus se poursuit lentement jusqu'à l'homme moderne à mesure que l'édifice crânien s'accommode » (*Ibid.*, p. 104-105).

³⁸⁶⁶ A. LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la Parole, tome 1, op. cit.*, p. 108.

³⁸⁶⁷ D. BAQUE, *Visages. Du masque grec à la greffe du visage, op. cit.*, p. 13.

³⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 14.

³⁸⁶⁹ C. DARWIN, *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, S. Pozzi et R. Benoit (trad.), 2e éd., Paris, C. Reinwald et Cie, 1877. Pour une actualisation de la position Darwinienne, on se reportera vers les travaux de Paul

Anatomie et Philosophie de l'Expression selon laquelle il y a une distinction profonde entre l'homme et l'animal, Darwin rétorque que « l'homme lui-même ne peut exprimer la tendresse et l'humilité par des signes extérieurs aussi parfaitement que le fait le chien, lorsqu'il vient au-devant de son maître bien-aimé, les oreilles tombantes, les lèvres pendantes, le corps ondulant et en remuant la queue »³⁸⁷⁰. Au contraire, selon lui, « aussi longtemps que l'homme et les autres animaux seront considérés comme des créations indépendantes, il est certain qu'un obstacle invincible paralysera les efforts de notre curiosité naturelle pour poursuivre aussi loin que possible la recherche des causes de l'expression »³⁸⁷¹. Ainsi, « certaines expressions de l'espèce humaine, les cheveux qui se hérissent sous l'influence d'une terreur extrême, les dents qui se découvrent dans l'emportement de la rage, sont presque inexplicables si l'on n'admet pas que l'homme a vécu autrefois dans une condition très-inférieure et voisine de la bestialité »³⁸⁷². Toutefois, face à cette approche naturaliste, David Le Breton émettra deux objections fondamentales, outre celle concernant le caractère scientifique de la démarche darwinienne³⁸⁷³. D'une part, « la dimension symbolique du rapport au monde de l'homme s'efface au profit d'une saisie plutôt éthologique, pour laquelle l'instinct ou le programme génétique priment nettement le culturel »³⁸⁷⁴. Ainsi, « en supprimant la dimension symbolique de la manifestation des émotions, en négligeant les significations sociales et culturelles qu'elles prennent dans différents

Ekman où il se réfère explicitement et élogieusement à son prédécesseur, notamment dans P. EKMAN, « Introduction », *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 1000, n° 1, 1^{er} décembre 2003, p. 1-6, et l'appliquera au cas plus spécifique de la déception dans P. EKMAN, « Darwin, Deception, and Facial Expression », *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 1000, n° 1, 1^{er} décembre 2003, p. 205-221. Dans les années 1970, avec son collègue Wallace V. Friesen, ils inventent le FACS (*Facial Action Coding System*) dans P. EKMAN et W. V. FRIESEN, « Facial action coding system », *Environmental Psychology & Nonverbal Behavior*, 1978, dont on trouvera une présentation par l'auteur lui-même à l'adresse suivante : <https://www.paulekman.com/facial-action-coding-system/>. Pour une application de leur approche, on se tournera vers P. EKMAN et E. L. ROSENBERG (éd.), *What the Face Reveals: Basic and Applied Studies of Spontaneous Expression Using the Facial Action Coding System*, 2nd edition, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2005.

³⁸⁷⁰ C. DARWIN, *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, op. cit., p. 11.

³⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 12.

³⁸⁷² *Id.*

³⁸⁷³ Se référant au questionnaire qu'adressa Darwin en 1867 ainsi qu'aux réponses reçues (*Ibid.*, p. 16-18), Le Breton ne peut que constater, d'une part, que « les questions soulevées par Darwin soufflent déjà les réponses, inconscientes de leur parti pris » (D. LE BRETON, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 154), et d'autre part que « sans s'être déplacé sur le terrain, acceptant un nombre restreint d'observations dont il ignore le sérieux, en employant un questionnaire ambigu et inducteur, en suivant un postulat d'une continuité entre l'homme et l'animal, et en portant un regard exclusivement biologique sur la condition », alors il ne peut que reconnaître que « les différences culturelles sont un vernis négligeable sur un fond ancestral largement reconnaissable » (*Ibid.*, p. 154-155).

³⁸⁷⁴ D. LE BRETON, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, op. cit., p. 148.

contextes, (...) le visage et le corps se réduisent à n'être que des miroirs de l'espèce et non le lieu et le temps d'un système symbolique dont usent les membres singuliers d'un groupe social pour traduire leurs émotions et communiquer avec autrui »³⁸⁷⁵. En niant la dimension symbolique et culturelle du visage humain, Darwin réduit ce dernier à la face naturelle de l'animal. D'autre part, bien que Darwin admettent prendre ses distances vis-à-vis de la physiognomonie³⁸⁷⁶, il reste malgré tout tributaire de celle-ci dès lors que celle-ci est comprise comme la « démarche sémiologique qui s'attache à déterminer un certain nombre de particularités du visage humain transformé en "indices" et mis en relation avec une série de dispositions psychologiques »³⁸⁷⁷. Le visage extérieur exprime alors l'intériorité de l'âme, et plus encore, l'universalité de la nature humaine, que seule la physiognomonie se dit en mesure d'analyser et de déchiffrer pour en révéler la vérité. Ce faisant, selon Le Breton, et à la suite de la critique déjà formulée par Hegel, cette approche manque le propre du visage de l'homme en tant que singularité irréductible³⁸⁷⁸ : elle le comprend comme une « figure » configurée ou une « surface »³⁸⁷⁹ constituée de composants préalablement définis³⁸⁸⁰, condition d'un « contrôle sur les

³⁸⁷⁵ *Ibid.*, p. 155.

³⁸⁷⁶ « On a beaucoup écrit sur l'expression, et plus encore sur la physiognomonie, c'est-à-dire sur l'art de connaître le caractère par l'étude de l'état habituel des traits. Ce dernier sujet ne m'occupera pas ici. Les anciens traités que j'ai consultés m'ont été d'une utilité médiocre ou nulle » (C. DARWIN, *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, *op. cit.*, p. 1).

³⁸⁷⁷ D. LE BRETON, *Des Visages. Essai d'anthropologie*, *op. cit.*, p. 111.

³⁸⁷⁸ « La physiognomonie et la morphopsychologie, sous leurs différentes facettes sont une réponse paresseuse et autoritaire au mystère de la relation et à l'insaisissable de chaque sujet, à ce soupçon aussi de révélation qui traverse le visage » (*Ibid.*, p. 116). L'argument de la singularité est également soutenu par Hans Belting : « [le visage] n'existe que dans la vie et que, de plus, il est à la fois protéiforme et insaisissable, aussi fugace et passager que l'existence même. Dans ce livre, le visage est conçu comme le point de fuite de toutes les images qui, soumises aux flux ininterrompu du temps, achoppent sur son caractère irréprésentable – éternelles perdantes qu'elles sont de la compétition avec le visage en chair et en os. (...) Ainsi le visage, foyer inaccessible de ce livre, ne se laisse-t-il appréhender que par le biais superficiel de la société et de la culture. Incarnant une forme brute d'existence, il traduit la présence de la nature au sein des pratiques sociales » (H. BELTING, *Faces: Une histoire du visage*, N. Weill (trad.), Paris, Gallimard, 2017, p. 17).

³⁸⁷⁹ « Le regard du physiognomoniste glisse sur le visage de l'autre, il y voit seulement une surface et une configuration, un objet à déchiffrer livré à sa perspicacité. (...) Si on suspend hors de lui toute signification vivante, si on le considère comme une chose, un masque, "un problème à résoudre", le visage devient un volume et une surface, c'est-à-dire, un agencement de traits dans une forme. La physiognomonie occule le visage pour ne parler que de la figure, ou de la physionomie, ce qui revient au même ; elle ne dit rien du visage, elle le traverse pour lire une carte de géographe dessinée dans la chair avec des reliefs et des méplats sur lesquels s'appliquent des données de caractères, des qualités morales. Une analytique du visage est mise en rapport à une analytique des sentiments » (D. LE BRETON, *Des Visages. Essai d'anthropologie*, *op. cit.*, p. 119-120).

³⁸⁸⁰ « A la présence toujours un peu à la dérobée de l'autre, à la difficulté de savoir qui il est, le physiognomoniste oppose un fantasme de maîtrise qui juggle le visage à la manière d'un masque, le réduit à une somme de

autres »³⁸⁸¹. Par conséquent, le visage est proprement humain dès lors qu'il n'exprime pas seulement des émotions intérieures, mais est doté d'une signification existentielle autant que culturelle. En réduisant le visage humain à une face, l'approche naturaliste ôte à visage sa singularité et sa liberté.

Le troisième argument que l'on pourrait qualifier d'éthique, est principalement issu de la pensée de Lévinas. Selon lui, le visage n'est ni une face, ni une façade ou encore une surface d'une chose qui, certes, comme lui, se donnent à voir, car il renvoie à une altérité désirée³⁸⁸², transcendante ou métaphysique³⁸⁸³. Le visage n'est le visage que « l'absolument Autre », c'est-à-dire d'Autrui³⁸⁸⁴. Le visage ne désigne donc pas tant l'altérité au sens indéterminé et négatif (« tout ce qui n'est pas moi »), mais au sens positif de « l'altérité totale, grâce à laquelle un être ne se rapporte pas à la jouissance et se présente à partir de soi, ne lui pas dans la *forme* des choses par laquelle elles s'ouvrent à nous, car, nous la forme, les choses se cachent »³⁸⁸⁵ : Le visage est Autrui, et Autrui est le visage³⁸⁸⁶. A l'inverse, la face, la façade ou la surface font signe vers la *matière* d'une chose *immanente* qui certes peut

composantes dont il prétend détenir la clé. A son insu, chacun posséderait dans la configuration de ses traits le condensé de sa personnalité et les directions morales qui ont été, sont et seront les siennes au cours de son existence » (*Ibid.*, p. 116).

³⁸⁸¹ « La physiognomonie savante ne craint pas de se donner comme une modalité de contrôle » (*Ibid.*, p. 119-120).

³⁸⁸² « L'Autre métaphysiquement désiré n'est pas "autre" comme le pain que je mange, comme le pays que j'habite, comme le paysage que je contemple, comme, parfois, moi-même, ce "je", cet "autre". De ces réalités, je peux "me repaître" et, dans une très large mesure, me satisfaire, comme si elles m'avaient simplement manqué. Par là même, leur *altérité* se résorbe dans mon identité de pensant ou de possédant. Le désir métaphysique tend vers *tout autre chose*, vers *l'absolument autre* » (E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, op. cit., p. 21).

³⁸⁸³ « Cette extériorité absolue du terme métaphysique, l'irréductibilité du mouvement à un jeu intérieur, à une simple présence de soi à soi, est prétendue, sinon démontrée par le mot transcendant. (...) La transcendance par laquelle le métaphysicien le désigne, a ceci de remarquable que la distance qu'elle exprime – la différence de toute distance – entre dans la *manière d'exister* de l'être extérieur. Sa caractéristique formelle – être autre – fait son contenu. De sorte que le métaphysicien et l'Autre ne se *totalisent* pas. Le métaphysicien est absolument séparé » (*Ibid.*, p. 24).

³⁸⁸⁴ « L'Autre métaphysique est autre d'une altérité qui n'est pas formelle, d'une altérité qui n'est pas un simple envers de l'identité, ni d'une altérité faite de résistance au Même, mais d'une altérité antérieure à toute initiative, à tout impérialisme du Même. Autre d'une altérité constituant le contenu même de l'Autre. Autre d'une altérité qui ne limite pas le Même, car, limitant le Même, l'Autre ne serait pas rigoureusement Autre : par la communauté de la frontière, il serait, à l'intérieur du système, encore le Même. L'absolument Autre, c'est Autrui » (*Ibid.*, p. 28).

³⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 209.

³⁸⁸⁶ « La manière dont se présente l'Autre, dépassant *l'idée de l'Autre en moi*, nous l'appelons, en effet, visage. Cette *façon* ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard, à s'étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son ideatum – l'idée adéquate. Il ne se manifeste pas par ces qualités, mais *kath'auto* (par lui-même). Il *s'exprime* » (*Ibid.*, p. 43).

contenir un invisible ou du caché³⁸⁸⁷, et non vers cette altérité totale qu'est autrui, mais tout au plus vers une altérité partielle, pseudo altérité ou encore altérité de *façade*³⁸⁸⁸, si nous nous permettons cette formule. Au contraire, si le visage se voit, ce n'est pas au sens d'une expérience sensible, relative et égoïste, mais au sens où il « tranche sur la sensibilité » ou « sur la vision elle-même » en ouvrant à une transcendance³⁸⁸⁹. En d'autres termes, le propre du visage humain est qu'il est spécifiquement transcendant, à la différence des autres faces, qu'il déborde infiniment³⁸⁹⁰. Mais cette transcendance ou cet « infini » a fondamentalement un sens éthique, et précède en cela toute compréhension en termes de position spatiale³⁸⁹¹. Ce sens éthique³⁸⁹² signifie que « le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs » : « l'expression que le visage introduit dans le monde ne défie pas la faiblesse de mes pouvoirs, mais mon pouvoir de pouvoir »³⁸⁹³. Certes, le visage se donne nécessairement de manière sensible, et sous cette condition, peut être pris ou l'objet de mon pouvoir, mais parce que dans le même temps, il déborde infiniment cette seule dimension, alors il limite mon pouvoir d'(em)prise à son égard. La seule possibilité qu'il me reste face à ce visage est sa négation par le meurtre lui-

³⁸⁸⁷ « Cette considération [sur la surface] peut apparaître naïve – comme si l'intériorité ou l'essence de la chose que cache la forme devait être prise au sens spatial – mais en réalité, la profondeur de la chose ne peut avoir d'autre signification que celle de sa matière et la révélation de la matière est essentiellement superficielle » (*Ibid.*, p. 210).

³⁸⁸⁸ « C'est l'art qui prête aux choses comme une *façade* – ce par quoi les objets ne sont pas seulement vus, sont comme des objets qui s'exhibent. L'obscurité de la matière signifierait l'état d'un être qui précisément n'a pas de façade. (...) Par la façade, la chose qui garde son secret – s'expose enfermée dans son essence monumentale et dans son mythe où elle luit comme une splendeur, mais ne se livre pas. Elle subjugué par sa grâce comme une magie, mais ne se révèle pas » (*Id.*).

³⁸⁸⁹ « Si le transcendant tranche sur la sensibilité, s'il est ouverture par excellence, si sa vision est la vision de l'ouverture elle-même de l'être – elle tranche sur la vision des formes et ne peut se dire ni en termes de contemplation, ni en termes de pratique. Elle est visage ; sa révélation est parole. La relation à autrui introduit seule une dimension de la transcendance et nous conduit vers un rapport totalement différent de l'expérience au sens sensible du terme, relative et égoïste » (*Ibid.*, p. 210-211).

³⁸⁹⁰ « La présence d'un être n'entrant pas dans la sphère du Même, présence qui la déborde, fixe son "statut" d'infini » (*Ibid.*, p. 213).

³⁸⁹¹ « Ce débordement se distingue de l'image du liquide débordant d'un vase parce que cette présence débordante s'effectue comme une position *en face* du Même. La position en face, l'opposition par excellence, ne se peut que comme mise en cause morale. Ce mouvement par de l'Autre. L'idée de l'infini, l'infiniment plus contenu dans le moins, se produit concrètement sous les espèces d'une relation avec le visage » (*Id.*).

³⁸⁹² Pour une présentation et mise en perspective critique et historique de l'éthique lévinassienne, nous renvoyons le lecteur vers J. COHEN, « Après Levinas, l'éthique aujourd'hui », *Cités*, vol. 58, n° 2, 2014, p. 39-60.

³⁸⁹³ E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, op. cit., p. 215.

même³⁸⁹⁴. «Le meurtre exerce un pouvoir sur ce qui échappe au pouvoir» dans la mesure où «l'altérité qui s'exprime dans le visage fournit l'unique "matière" possible à la négation totale»³⁸⁹⁵ : «je ne peux vouloir tuer qu'un étant absolument indépendant, celui qui dépasse infiniment mes pouvoirs et qui par là ne s'y oppose pas, mais paralyse le pouvoir même de pouvoir. Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer»³⁸⁹⁶. Face au pouvoir du meurtre, le visage ne s'oppose pas par un contre-pouvoir, une «force de résistance», mais par «l'imprévisibilité même de sa réaction»³⁸⁹⁷. Cette «imprévisibilité» n'est autre que «l'infini de sa transcendance» qui limite ainsi le pouvoir du meurtre : «tu ne commettras pas de meurtre», telle est «l'expression originelle» de la relation que nous avons face au visage d'autrui³⁸⁹⁸. Ainsi, la résistance qu'oppose le visage n'est pas une résistance factuelle, mais une résistance absolument autre, c'est-à-dire une «résistance éthique»³⁸⁹⁹. Le visage humain, c'est-à-dire la transcendance de l'altérité d'autrui, a ceci de spécifique qu'il précède toute onto-théologie et toute anthropologie pour être de nature éthique³⁹⁰⁰. Le visage d'autrui m'impose une relation nécessairement éthique : «la relation au visage est d'emblée éthique»³⁹⁰¹. Non pas que celui-ci soit doté d'une valeur, quand bien même celle-ci serait absolue à la manière de la dignité kantienne, car cela ferait de celui-ci une face parmi d'autres réalités³⁹⁰², mais «dès lors qu'autrui me regarde, j'en suis responsable, sans même avoir à prendre de responsabilités à son égard ; sa responsabilité

³⁸⁹⁴ «La profondeur qui s'ouvre dans cette sensibilité modifie la nature même du pouvoir qui ne peut dès lors plus prendre, mais peut tuer. (...) La prise qui conteste l'indépendance de la chose la conserve "pour moi". Ni la destruction des choses, ni la chasse, ni l'extermination des vivants – ne visent le visage qui n'est pas du monde. (...) Le meurtre seul prétend à la négation totale» (*Ibid.*, p. 216).

³⁸⁹⁵ *Id.*

³⁸⁹⁶ *Id.*

³⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 217.

³⁸⁹⁸ *Id.*

³⁸⁹⁹ «L'infini paralyse le pouvoir par sa résistance infinie au meurtre, qui, dure et insurmontable, luit dans le visage d'autrui, dans la nudité totale de ses yeux, sans défense, dans la nudité de l'ouverture absolue du Transcendant. Il y a là une relation non pas avec une résistance très grande, mais avec quelque chose d'absolument Autre : la résistance de ce qui n'a pas de résistance – la résistance éthique» (*Id.*).

³⁹⁰⁰ «Au dévoilement de l'être en général, comme base de la connaissance et comme sens de l'être, préexiste la relation avec l'étant qui s'exprime ; au plan de l'ontologie, le plan éthique» (*Ibid.*, p. 220).

³⁹⁰¹ E. LEVINAS, *Ethique et infini*, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, Paris, 1982, p. 81

³⁹⁰² «La présentation de l'être dans le visage n'a pas le statut d'une valeur. Ce que nous appelons visage est précisément cette exceptionnelle présentation de soi par soi, sans commune mesure avec la présentation de réalités simplement données, toujours suspectes de quelque supercherie, toujours possiblement rêvée» (E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, op. cit., p. 221).

m'incombe »³⁹⁰³. Face au visage, j'ai à répondre, et je ne peux pas ne pas en répondre. Le visage d'autrui n'est pas un objet qui apparaît phénoménalement à ma conscience intentionnelle, me laissant dans une position centrée sur moi-même, puisqu'il me déborde ou me décentre. La signification du visage ne trouve pas son origine dans ma conscience, selon une tradition phénoménologique héritée d'Husserl³⁹⁰⁴, mais dans sa présence ou dans son expression³⁹⁰⁵. Cette signification n'est donc pas intentionnelle, mais expressive : le visage s'exprime immédiatement, sans la moindre médiation. C'est dans la présence immédiate en face à face que le visage s'exprime d'une signification qui déborde et s'impose à ma conscience³⁹⁰⁶. Par conséquent, le propre du visage n'est pas tant de renvoyer à une altérité, que d'exprimer une altérité radicalement autre, celle d'Autrui, qui, par sa transcendance infinie, s'impose de manière éthique à ma personne.

2.3.2. Trouble dans le visage

Toutefois, comme le fait remarquer Mario Zilio, « jamais le visage n'aura été aussi représenté et solidement installé dans l'histoire de l'humanité, jamais, simultanément, il n'a paru aussi menacé par le vide et la disparition. Au sein de cet obscur écartèlement, le visage semble fonctionner contre lui-même et se consumer du dedans »³⁹⁰⁷. Elle avance rapidement plusieurs raisons. Tout d'abord et désormais le visage se présente sous forme « d'avatars, de profils, de traces ou d'indexation »³⁹⁰⁸ poursuivant la voie ouverte par le XIX^e siècle, « celle d'une raison calculante, une *ratio* sans limites

³⁹⁰³ E. LEVINAS, *Ethique et infini*, op. cit., p. 92

³⁹⁰⁴ Nous renvoyons le lecteur vers le commentaire critique que propose Lévinas de la phénoménologie dans E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit.

³⁹⁰⁵ « Rappelons les points relatifs à la signification. Le fait premier de la signification se produit dans le visage. Non pas que le visage reçoive une signification *par rapport* à quelque chose. Le visage signifie par lui-même, sa signification précède la *Sinngebung*, un comportement sensé surgit déjà dans sa lumière, il répand la lumière où se voit la lumière. (...) On peut le dire encore autrement : l'extériorité définit l'étant comme étant et la signification du visage tient à la coïncidence essentielle de l'étant et du signifiant. La signification ne s'ajoute pas à l'étant. Signifier n'équivaut pas à se présenter comme signe, mais à s'exprimer, c'est-à-dire à se présenter en personne. Le symbolisme du signe suppose déjà la signification de l'expression, le visage. Dans le visage, se présente l'étant par excellence » (E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, op. cit., p. 292-293).

³⁹⁰⁶ « La notion de visage, à laquelle nous allons avoir recours dans tout cet ouvrage, ouvre d'autres perspectives : elle nous conduit vers une notion de sens antérieur à ma *Sinngebung* et, ainsi, indépendante de mon initiative et de mon pouvoir. (...) Elle permet enfin de décrire la notion de l'immédiat. La philosophie de l'immédiat ne se réalise ni dans l'idéalisme berkeleyen, ni dans l'ontologie moderne. (...) L'immédiat, c'est le face à face » (*Ibid.*, p. 44).

³⁹⁰⁷ M. ZILIO, *Faceworld. Le visage au XXI^e siècle*, op. cit., p. 11.

³⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 9.

qui le dépouille de son énigme, qui le met en chiffre pour mieux le déchiffrer »³⁹⁰⁹. Ensuite, l'art a « intenté un programme de “dévisagéification” »³⁹¹⁰ : « les visages y furent phagocytés de toute part, affublés de masques, raturés ou réifiés. (...) Pure extériorité sans intériorité, on assistait à la création de visages sans visage »³⁹¹¹. En outre, selon elle, « nul doute que les atrocités de la guerre marquèrent d'une pierre noire l'histoire du visage contemporain »³⁹¹² : « les thèmes du laid et de l'informe accompagnèrent le siècle des grandes guerres »³⁹¹³. Enfin, la matérialisation du visage sur un support, du portrait à Facebook et autres applications, en passant par la photographie, suivie de sa démocratisation avec la massification et la standardisation qui l'accompagnaient³⁹¹⁴, ont participé à sa « crise » ou « schize »³⁹¹⁵. De cette succincte présentation, Zilio en déduit que si « l'époque moderne avait ouvert le visage à son pendant obscur, réifié, banalisé par la reproductibilité technique et la valeur d'exposition », désormais, « il était devenu une inter-face, possédant les qualités de l'intériorité et de l'extériorité, du contenant et du contenu, mais aussi de l'humain et du non-humain »³⁹¹⁶. Autrement dit, par un renversement, le visage en est venu historiquement à se présenter comme une inter-face. L'interface se trouve doté du statut de visage. Si précédemment et conceptuellement le visage humain se dessinait par distinction et opposition à la face des choses et des animaux, le voilà qu'il tend à se confondre avec ceux-ci le rendant indistinct. Il convient désormais de clarifier le rapport troublant que le visage entretient désormais avec la face et plus encore avec l'interface.

³⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 9-10.

³⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 10.

³⁹¹¹ *Id.*

³⁹¹² *Id.*

³⁹¹³ *Id.*

³⁹¹⁴ « En un temps ramassé, la majeure partie des anonymes se retrouva en possession de son visage matérialisé sur un support. Par la grâce de la photographie, les portraits purent être conservés dans les poches des vestons, distribués de main en main, transmis de génération en génération. Cette démocratisation s'accompagna d'une uniformisation et d'une banalisation des visages (...) A la massification et à la standardisation de la "portraitomanie" répondait une quasi-méconnaissance de son visage » (*Ibid.*, p. 11-12).

³⁹¹⁵ « Phagocyté de toute part, le visage semble vivre une crise, voire une schize qui nécessite de prendre la mesure de cette séparation, qui n'est peut-être qu'une ré-volution » (M. ZILIO, *Esthétique de la fluidité. Le visage contemporain*, Thèse en esthétique, sciences et technologies des arts, Paris, Université Paris VIII – Vincennes-Saint-Denis, 2013, p. 22).

³⁹¹⁶ M. ZILIO, *Faceworld. Le visage au XXIe siècle*, op. cit., p. 14

2.3.2.1. Trouble dans l'extériorité

Comme nous avons eu l'occasion de le souligner précédemment, la face se caractérise à la fois par le fait d'être orientée vers l'extérieur et de se poser à l'extérieur. Autrement dit, la face implique une extériorité, et partant une altérité qu'elle aura façonnée, et avec ou contre laquelle elle fait face. Sous cet aspect, "face" et "visage" tendent à première analyse à converger vers un point commun, celui d'une altérité. A cet égard, Lévinas remarquait déjà que la relation que nous avons avec les choses, et partant avec leurs faces, a ceci de commun avec le visage qu'est marquée du sceau de l'extériorité. Les choses avec leur face appartiennent à une extériorité quasi transcendante, que l'approche phénoménologique tend à effacer en les thématissant en tant que phénomènes pour une conscience *de*. Or, la relation métaphysique pose une extériorité non réductible au modèle sujet-objet³⁹¹⁷. La chose est extérieure, c'est-à-dire transcendante dans l'expérience même de la relation que nous avons avec elle, et en cela partage avec le visage ce point commun³⁹¹⁸. Elle est en elle-même, indépendante de moi, et pour cette même raison, appartient à la même extériorité que celle du visage. Toutefois, Lévinas prend soin d'ajouter que cette transcendence, accessible seulement dans la relation, nous place seulement devant un analogue du visage, qui nous mène vers la transcendence même du visage d'autrui³⁹¹⁹. En d'autres termes, les faces des choses si extérieures soient elles, ne sont pas pour autant la transcendence, réservée à l'infini du visage. Elles préparent son expression de par leur extériorité, mais d'une part n'ont pas cet infini caractéristique de ce dernier, et d'autre part, restent prises dans une relation à moi, c'est-à-dire au Même, et non à l'absolument autre³⁹²⁰. Les faces précèdent et préparent la venue le visage, sans pour autant être le visage lui-même. Ainsi, « nous vivons de "bonne soupe", d'air, de lumière, de spectacles, de travail, d'idées, de sommeils, etc. »³⁹²¹, et toutes ces choses ne sont

³⁹¹⁷ « Le terme husserlien [l'intentionnalité] évoque en effet la relation avec l'objet, avec le posé, avec le thématique, alors que la relation métaphysique ne rattache pas un sujet à un objet » (E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, op. cit., p. 111).

³⁹¹⁸ « La métaphysique aborde sans toucher. Sa *manière* n'est pas acte, mais relation sociale. Nous soutenons que la relation sociale est cependant l'expérience par excellence. Elle se place, en effet, devant l'étant qui s'exprime, c'est-à-dire reste en soi » (*Ibid.*, p. 111-112).

³⁹¹⁹ « Il faudra donc montrer la différence qui sépare les relations analogues de la transcendence et celles de la transcendence même. Celles-ci mènent à l'Autre dont l'idée de l'Infini nous a permis de fixer la manière. Celles-là – et l'acte objectivant parmi elles – même si elles s'appuient sur la transcendence – restent dans le Même » (*Ibid.*, p. 112).

³⁹²⁰ « Celles-là [les relations aux choses] – et l'acte objectivant parmi elles – même si elles s'appuient sur la transcendence – restent dans le Même » (*Id.*).

³⁹²¹ *Id.*

pas ni des représentations données à une conscience, ni des moyens ou des fins, ni des outils à sous la main ou à portée de main³⁹²². Elles ont cette indépendance qui les pose comme extérieures, dans ces extériorités, certes non absolument extérieures, mais toujours déjà relativement extérieures. Selon Lévinas, c'est dans la modalité relationnelle du « *vivre de...* » que se révèle l'indépendance de tous ces choses que Lévinas nomme « contenus »³⁹²³. Parce que nous vivons *de* celles-ci, au sens où nous sommes dépendants de celles-ci, alors elles révèlent leur indépendance, qui rend possible la jouissance : « le rapport de la vie avec sa propre dépendance à l'égard des choses, est jouissance, laquelle, comme bonheur, est indépendance »³⁹²⁴. En d'autres termes, dans le « *vivre de...* », il y a l'extériorité caractéristique du visage, condition de la « jouissance » de ce qui est indépendant. Or, cette dernière n'est pas relation à une transcendance absolue, car elle réduit l'altérité de la chose au même. Ainsi, « la nourriture, comme moyen de revigoration, est la transmutation de l'autre en Même, qui est dans l'essence de la jouissance »³⁹²⁵. En effet, « une énergie autre, reconnue comme autre, (...) comme soutenant l'acte même qui se dirige sur elle, devient, dans la jouissance, mon énergie, ma force, moi ». Par conséquent, s'il convient de reconnaître aux choses, et partant à leurs faces, une extériorité commune avec le visage, il reste que la relation avec celles-ci n'est de l'ordre de la transcendance que par analogie, et ne peut avoir la même transcendance que celle du visage d'Autrui. Certes, celles-ci mènent au visage, mais elles ne sauraient cependant être dotées à première analyse d'un visage au sens lévinassien entendu précédemment, et partant d'une éthique des choses, et donc des faces³⁹²⁶. Dépourvues de tout infini, elles restent à l'intérieur de la sphère du Même, et n'ouvrent pas de manière radicale à l'altérité d'Autrui.

³⁹²² « Ce ne sont pas là objets de représentations. Nous en vivons. Ce dont nous vivons, n'est pas non plus "moyen de vie", comme la plume est moyen par rapport à la lettre qu'elle permet d'écrire ; ni un but de la vie, comme la communication est but de la lettre. Les choses dont nous vivons ne sont pas des outils, ni même des ustensiles, au sens heideggerien du terme. Leur existence ne s'épuise pas par le schématisme utilitaire qui les dessine, comme l'existence des marteaux, des aiguilles ou des machines » (*Ibid.*, p. 112-113).

³⁹²³ « Alors que le recours à l'instrument suppose la finalité et marque une dépendance à l'égard de l'autre, vivre de ... dessine l'indépendance même, l'indépendance de la jouissance et de son bonheur qui est le dessin originel de toute indépendance » (*Ibid.*, p. 113).

³⁹²⁴ *Ibid.*, p. 114.

³⁹²⁵ *Ibid.*, p. 113.

³⁹²⁶ Sur la question de la possibilité d'une « éthique des choses », à partir d'une lecture critique de la pensée de Lévinas, nous renvoyons le lecteur vers S. BENSO, « Of Things Face-to-Face with Levinas Face-to-Face with Heidegger. Prolegomena to a Metaphysical Ethics of Things », *Philosophy Today*, vol. 40, n° 1, 1^{er} février 1996, p. 132-141 ; S. BENSO, « The Face of Things: Heidegger and the Alterity of the Fourfold », *Symposium*, vol. 1, n° 1,

Si la position lévinassienne esquisse le début d'une convergence, elle ne parvient cependant pas à troubler la distinction posée entre la « face » et le « visage ». L'extériorité que les deux termes partagent en tant que plus petit dénominateur commun, ne saurait effacer la radicale distinction entre l'ordre de l'altérité au sens large du terme et celui de l'altérité d'Autrui au sens restreint du terme. Si cette distinction se veut métaphysique, au sens de Lévinas de ce qui relève de la transcendance de l'altérité, plus qu'ontologique, c'est-à-dire de l'être et donc du Même, elle reste travaillée par une ambiguïté : l'altérité d'autrui est-elle une altérité relationnelle, c'est-à-dire fondée sur la relation que nous avons avec lui en tant qu'il nous déborde, ou bien est-elle une altérité substantielle, c'est-à-dire fondée sur la nature d'un être absolument autre en tant qu'il est proprement transcendant ? Le visage lévinassien à la fois ne s'impose que dans une relation, tout en la débordant de manière infinie par la transcendance qui le caractérise. En d'autres termes, il est à la fois le terme de toute véritable relation en tant qu'elle rencontre une altérité, et en même temps, une rupture avec toutes les choses qui l'ont précédé, dans le double sens de tout ce qui ne relève pas d'Autrui et de ce qui relève d'abord de notre situation initiale au monde comme être parmi les faces des choses. Par conséquent, le visage lévinassien se pense selon le couple du Même et de l'Autre, en sorte qu'il est le pendant négatif du Même, et l'expression positive de l'altérité. Mais en présupposant le Même et l'Autre, cette acception du visage se trouve fragilisée. Peut-on clairement distinguer le Même et l'Autre ? N'y a-t-il pas toujours de l'Autre, du négatif, dans le Même ? Plus encore, en réduisant l'Autre uniquement à Autrui, c'est-à-dire à un Autre sujet, n'est-ce pas renouer en partie avec le dualisme du sujet/objet en minimisant la relation elle-même ?

2.3.2.2. Trouble dans la nature humaine

A la question de Carolin Meister, « comment peut-on rencontrer des choses, des images ou des apparitions ? », illustrée par « la banalité de la poche en plastique dans le film *American Beauty*, qui ne danse que pour la camera video du jeune Ricky »³⁹²⁷, Jean-Luc Nancy répond que « cet objet animé par le vent suggère, voire impose une qualité de présence autonome qui le charge de présence ou même qui le change en présence »³⁹²⁸. Une rencontre sans autrui, solitaire, « esseulées » est possible dans la mesure où « se révèle quelque chose de la rencontre d'autrui : l'obscurité de toute présence,

1997, p. 5-15.

³⁹²⁷ C. MEISTER et J.-L. NANCY, *Rencontre*, op. cit., p. 62.

³⁹²⁸ *Ibid.*, p. 63

même la plus manifeste, la plus expressive »³⁹²⁹. Il y a rencontre avec une chose, à l’instar de ce banal sac en plastique, dès lors qu’une présence se manifeste. Or, à la différence de Lévinas, d’une part, cette rencontre qui passe n’est pas vécue par un *même* sujet, car « le même est toujours autre que lui-même ou qu’il n’y a pas de sujet “en soi” »³⁹³⁰. Certes, c’est un truisme que de dire qu’après la rencontre « on n’est plus le/la même ». Mais dans le même temps, cette évidence fait comprendre que « la rencontre révèle qu’on n’est *jamais* le/la même – et plus encore peut-être : que *seule* la rencontre révèle à quelqu’un/e cette non-mêmeté au cœur de l’identité »³⁹³¹. Autrement dit, le couple Même et Autre sur lequel se fonde le visage est déjà travaillé par un trouble, fragilisant la transcendance posée et supposée par le visage d’autrui. D’autre part, en réduisant l’Autre essentiellement à l’Autre sujet, c’est-à-dire à Autrui, Lévinas perpétue le dualisme traditionnel du sujet et de l’objet, manquant ainsi les effets de présence. Or, le simple sac plastique virevoltant évoqué précédemment ne peut clairement et distinctement se classer ni dans la catégorie du sujet, dépourvu d’intention, de corps, etc., ni dans celle de l’objet, « dansant » dans les airs, sans la moindre présence d’un sujet cause de cette mise en mouvement. Face à cette difficulté conceptuelle, faut-il penser en termes d’animisme se demande Carolin Meister ? Jean-Luc Nancy répond immédiatement par l’affirmative, mais pas à la manière de l’acception qu’en propose notamment l’anthropologue Philippe Descola³⁹³² : « oui animisme, oui animation de toutes choses, oui parce que notre âme animante ne s’oppose pas simplement aux choses inanimées : celles-ci procèdent d’une animation universelle, avant la vie il y a toutes sortes de mouvements, d’agitations, d’attractions et de répulsions, de combinaisons, de chocs, d’explosions, de

³⁹²⁹ *Id.*

³⁹³⁰ *Ibid.*, p. 60.

³⁹³¹ *Ibid.*, p. 63.

³⁹³² Nous nous permettons de citer un peu longuement les propos de l’anthropologue quant à l’ontologie de l’animisme, distincte de celle du naturalisme, du totémisme et enfin de l’analogisme : « les formules autorisées par la combinaison de l’intériorité et de la physicalité sont très réduites : face à un autrui quelconque, humain ou non humain, je peux supposer soit qu’il possède des éléments de physicalité et d’intériorité identiques aux miens, soit que son intériorité et sa physicalité sont distinctes des miennes, soit encore que nous avons des intériorités similaires et des physicalités hétérogènes, soit enfin que nos intériorités sont différentes et nos physicalités analogues. J’appellerai “totémisme” la première combinaison, “analogisme” la deuxième, “animisme” la troisième et “naturalisme” la dernière. Ces principes d’identification définissent quatre grands types d’ontologie, c’est-à-dire de systèmes de propriétés des existants, lesquels servent de point d’ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théories de l’identité et de l’altérité » (P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 220). Pour d’autres définitions, nous renvoyons le lecteur vers les lectures suivantes, de manière non exhaustive : B. LATOUR, *Nous n’avons jamais été modernes. Essai d’anthropologie symétrique*, op. cit. ; B. LATOUR, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, op. cit. ; E. V. de CASTRO, *Métaphysiques cannibales*, op. cit.

flambées et de gelées »³⁹³³. Dans l'expérience de la rencontre, y compris d'une chose banale, celle-ci n'est pas inerte ou inanimée, mais animée de cette force qu'est le *clinamen* qui permet de s'écarter, de s'incliner et de se rencontrer.

Cependant, cette *animation* des faces des choses rencontrée ne signifie pas pour autant que celles-ci soient pour autant dotés d'un visage, c'est-à-dire non pas seulement d'une *forme*, mais aussi et surtout d'une *matière*. Comme tient à le souligner Descola, certes « l'imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur » est caractéristique de l'animisme, mais « cette humanisation n'est pas complète car, dans les systèmes animiques, ces sortes d'humains déguisés que sont les plantes et les animaux se distinguent précisément des hommes par leurs vêtements de plumes, de poils, d'écailles ou d'écorce, autrement dit leur physicalité »³⁹³⁴. Citant les travaux de son collègue brésilien Eduardo Viveiros de Castro sur l'animisme, il insiste sur le fait que « ce n'est pas au moyen de leur âme qu'humains et non-humains se différencient, mais bien par leurs corps »³⁹³⁵. Autrement dit, le trouble entre la face et le visage peut certes trouver une raison dans l'animation de l'être concerné, mais ne saurait se réduire à celle-ci : un être « animé » n'est pas pour autant un être pourvu d'un visage, bien que cela favorise sa visagification.

Si depuis Aristote, nous distinguons substantiellement les êtres inanimés, qui sont inertes ou artificiels, des êtres animés³⁹³⁶, vivants ou naturels³⁹³⁷, alors ce qui anime les êtres inertes, c'est-à-dire ce qui les fait se mouvoir et se reposer, tend à rendre confus cette distinction initiale. Ainsi, grâce à l'automatisation, la différence ontologique entre l'esclave naturel humain et l'objet artificiel inanimé

³⁹³³ C. MEISTER et J.-L. NANCY, *Rencontre*, *op. cit.*, p. 64.

³⁹³⁴ P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 229-230.

³⁹³⁵ *Ibid.*, p. 230.

³⁹³⁶ Rappelons brièvement la définition aristotélicienne de l'âme : « l'âme est, en définitive, une entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance, c'est-à-dire d'un corps organisé » ou encore, « l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé » ou enfin « elle est une substance au sens de forme, c'est-à-dire la quiddité d'un corps d'une qualité déterminé » (ARISTOTE, *De l'Âme*, *op. cit.*, liv. II, 1). Selon les vivants, outre celle motrice, il distinguera les facultés suivantes de l'âme : la faculté nutritive, sensitive et dianoétique, et parmi cette dernière, l'imagination, l'intellect patient, l'intellect agent et l'intellect pratique.

³⁹³⁷ Aristote propose la définition suivante de la « vie » : « des corps naturels, les uns ont la vie et les autres ne l'ont pas : et par "vie" nous entendons le fait de se nourrir, de grandir et de dépérir par soi-même. Il en résulte que tout corps naturel ayant la vie en partage sera une substance, et substance au sens de substance composée » (*Ibid.*, liv. II, 1, 412 a 13-16). Quant à la définition de « nature », elle « est un principe et une cause du mouvement et du repos pour ce dans quoi elle existe originellement, en soi et non par accident » (ARISTOTE, *La Physique*, *op. cit.*, liv. II, 1, 192 b 22-23).

s'estompe : « si, en effet, chaque instrument était capable, sur une simple injonction, ou même pressentant ce qu'on va lui demander, d'accomplir le travail qui lui est propre, comme on le raconte des statues de Dédale ou des trépieds d'Héphaïstos, lesquels, dit le poète, se rendaient d'eux-mêmes à l'assemblée des dieux, si de la même manière, les navettes tissaient d'elles-mêmes, et les plectres pinçaient tout seuls la cithare, alors ni les chefs d'artisans n'auraient besoin d'ouvriers, ni les maîtres d'esclaves »³⁹³⁸. En d'autres termes, l'automatisation comme animation dite artificielle, distincte de l'animation naturelle, trouble les catégories de nature et d'artifice, d'animé et d'inanimé, de vivant et d'inerte, et à terme, par un raisonnement métonymique radicalisé, d'humain et de non-humain. S'il est vrai que pour Aristote, l'esclave est un instrument animé, alors il n'y a qu'un pas pour soutenir que l'inverse l'est tout autant. Ainsi, « esclave artificiel » et « instrument naturel » se révèlent être apparemment deux propositions pas seulement synonymes, mais fondamentalement identiques : « celui qui, par nature, ne s'appartient pas à lui-même, tout en étant un homme, mais est la chose d'un autre, celui-là est esclave par nature ; et est la chose d'un autre, tout homme qui, malgré sa qualité d'homme est une propriété, une propriété n'étant rien d'autre qu'un instrument d'action et séparé du propriétaire »³⁹³⁹. L'esclave animé devient identique à un instrument inanimé, en sorte que le critère de l'animation comme critère ontologique discriminant semble perdre en pertinence. Entre l'esclave et l'instrument, les différences propres cessent, l'un étant réductible à l'autre. Or, si l'esclave est pourvu d'un visage, alors par identification, l'instrument se voit désormais pourvu également d'un visage. Le visage compris traditionnellement comme propriété essentielle de l'homme s'étend ainsi substantiellement du propre vers l'impropre, c'est-à-dire vers les non-humains. Par conséquent, en rendant possible l'automatisation des êtres artificiels, non seulement, cela tend à leur conférer une âme au sens large du terme, mais en outre, cela favorise leur visagéification. Bien que cela ne soit pas ici notre objet de proposer soit une histoire de l'automatisme³⁹⁴⁰, soit une critique de la « société automatique »³⁹⁴¹, nous soutenons que l'argument de l'automatisation, et donc de l'animation « artificielle », tend à troubler la différence entre le visage, propre à cette catégorie de vivants que sont

³⁹³⁸ ARISTOTE, *La Politique*, *op. cit.*, liv. I, 4, 1253 b 33-1254 a 1.

³⁹³⁹ *Ibid.*, liv. I, 4, 1254 a 13-17.

³⁹⁴⁰ J.-C. BEAUNE, *L'Automate et ses mobiles*, Paris, Flammarion, 1980 ; J.-C. BEAUNE, *Le vagabond et la machine. Essai sur l'automatisme ambulatoire: médecine, technique et société 1880-1910*, Ceyzérieu, Champ Vallon Editions, 1983 ; G. CHAZAL, *Le miroir automate. Introduction à une philosophie de l'informatique*, *op. cit.* ; G. CHAZAL, *Philosophie de la machine*, *op. cit.*

³⁹⁴¹ B. STIEGLER, *La Société automatique*, *op. cit.* ; B. STIEGLER, « Demain, le temps des automates et le temps de la désautomatisation », *Intellectica*, vol. 63, n° 1, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 2015, p. 151-160.

les hommes, et la face, réservée aux êtres inanimés, qu'ils soient inertes ou artificiels. Le visage naturellement humain devient artificiellement une face non-humaine, et inversement, la face non-humaine devient artificiellement un visage humain.

Concernant le premier mouvement, nous nous référerons principalement aux analyses que propose Dominique Baqué du statut du visage dans l'art contemporain. Certes, les horreurs du XX^e siècle ont *défait* le visage dans tous les sens du terme : *défaite* au sens de négation de son humanité face à la barbarie, et *dé-fait* au sens de défaire le visage pour retourner à la face. Ainsi, elle signale les « deux chocs infligés au visage par les crises de l'Histoire. Ceux qu'on a appelés les “gueules cassées » de la Première Guerre, visages monstrueusement défaits, arrachés, privés de forme humaine, devenus irregardables (...). Et les martyrs de la Shoah, visages-cadavres aux yeux exorbités, découverts dans les charniers ou lors de l'ouverture des camps »³⁹⁴². Mais la philosophe insiste principalement sur « l'effacement de la visagété »³⁹⁴³, c'est-à-dire sur le processus de dé-visagéification du visage dans les arts. Dans le cinéma, elle se réfère à Jacques Aumont qui dans *Du visage au cinéma*³⁹⁴⁴ évoque le « sentiment tout actuel d'une déréliction du visage et de l'humain »³⁹⁴⁵ et à Serge Daney, cité par ce dernier, qui partage la même analyse : « Quiconque a suivi les aventures de l'image a, depuis dix, vingt ou trente ans, assisté à l'étrange “effacement” du visage humain [...]. Les stars s'étiolent, la chirurgie esthétique (c'est-à-dire la publicité) gagne, le corps flotte dans un marché dérégulé de prothèses et de signes. La guerre n'est plus celle où, dans une tranchée, un soldat découvre sur le visage de l'autre qu'il ne peut pas le tuer (je pense à un vieux film de Lubitsch, *L'Homme que j'ai tué*) : la guerre devient le triomphe du visuel sur fond d'un visage deux fois perdu »³⁹⁴⁶. Dans la photographie, elle évoque le parti pris de la « neutralité absolue » des portraits de Thomas Ruff : « le visage est devenu face, les yeux ne font jamais regard, et le très faible marquage socioculturel ne permet guère la reconnaissance identitaire. Ici, rien qu'une superficie sans profondeur, un dehors sans dedans, une extériorité dénuée de toute intériorité »³⁹⁴⁷. En d'autres termes, selon elle, nous assistons

³⁹⁴² D. BAQUE, *Visages. Du masque grec à la greffe du visage*, op. cit., p. 155.

³⁹⁴³ *Ibid.*, p. 156.

³⁹⁴⁴ J. AUMONT, *Du visage au cinéma*, Illustrated édition, Paris, Cahiers du Cinéma, 1992.

³⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 11 dans D. BAQUE, *Visages. Du masque grec à la greffe du visage*, op. cit., p. 159.

³⁹⁴⁶ Serge Daney cité par J. AUMONT, *Du visage au cinéma*, op. cit., p. 149 dans D. BAQUE, *Visages. Du masque grec à la greffe du visage*, op. cit., p. 159.

³⁹⁴⁷ D. BAQUE, *Visages. Du masque grec à la greffe du visage*, op. cit., p. 181.

avec Ruff à « sa neutralisation en “face” »³⁹⁴⁸. Quant au projet d’« artialisation »³⁹⁴⁹ du visage, celui-ci se trouve travaillé deux « mythologies » : les *Modern Primitives* et le *post-human*. Les premiers, au moyen des tatouages, *piercings* et autres scarifications, à l’instar du performeur Ron Athey, poursuivent le double mythe de la « jouissance déflagrante, transgressive hors codes et hors normes » et « d’un retour fantasmé à l’origine même de la chair, hors de toute culture »³⁹⁵⁰. Quant aux seconds, ils consacrent « l’obsolescence du corps “naturel”, donné »³⁹⁵¹, dont Orlan constitue « la figure emblématique du corps mutant », voire du « visage mutant »³⁹⁵². Ainsi, « avec ses efflorescences diaboliques sur les tempes, ses pommettes rehaussées, son nez refait – contre les critères normatifs de la chirurgie esthétique qui formate visages et identités – son maquillage délibérément outrancier et sa chevelure bicolore, Orlan se dote d’une visagéité euphorique et libertaire »³⁹⁵³. Bien qu’il ne s’agisse ici que de quelques perspectives parmi d’autres relatives au traitement contemporain de dé-visagéification du visage, Dominique Baqué retient qu’« on n’en a jamais fini avec le visage. (...) Ce dont l’art a pris acte, m’offrant ses visages raturés, biffés, ses non-visages, ses dé-visages, ses promesses de visages, ces visages à peine advenus que déjà ils se dissipent, telles des ombres fugaces auxquelles il m’aura été donné de croire, le temps d’une représentation »³⁹⁵⁴. Par conséquent, dans une perspective explicitement foucauldienne³⁹⁵⁵ qui envisage que l’homme soit inventé et puisse disparaître ou s’effacer³⁹⁵⁶, l’interprétation de Dominique Baqué sur le traitement du visage dans l’art contemporain remet en cause l’évidence naturelle du visage au profit au contraire d’une « fausse

³⁹⁴⁸ *Id.*

³⁹⁴⁹ Terme que Dominique Baqué emprunte explicitement à Alain Roger (*Id.*). Ce dernier désigne par « artialisation » l’idée que l’art œuvre à « *modeler* notre expérience, perceptive ou non » (A. ROGER, *Court traité du paysage*, *op. cit.*, p. 22).

³⁹⁵⁰ D. BAQUE, *Visages. Du masque grec à la greffe du visage*, *op. cit.*, p. 184.

³⁹⁵¹ *Ibid.*, p. 185.

³⁹⁵² *Ibid.*, p. 187.

³⁹⁵³ *Id.*

³⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 211.

³⁹⁵⁵ *Ibid.*, p. 160.

³⁹⁵⁶ « L’homme est une invention dont l’archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité, mais dont nous ne connaissons pour l’instant encore ni la forme ni la promesse, elles basculaient, comme le fit au tournant du XVIIIe siècle le sol de la pensée classique, - alors on peut bien parier que *l’homme s’effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable* » (M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines [1966]*, *op. cit.*, p. 398 ; nous soulignons).

évidence »³⁹⁵⁷, et donc de son caractère fondamentalement non naturel, mais bien artificiel. Si le visage n'est pas premier, essentiel, fondamental, ne devons-nous alors reconnaître à l'inverse ce statut à la face, et plus encore à l'interface elle-même ? Mais s'il en est ainsi, comment procède l'opération de visagification de celles-ci et quel statut lui reconnaître ?

2.3.2.3. Trouble dans la visagification

Concernant le second mouvement, à savoir celui de visagifier la face des non-humains. Dans une perspective explicitement lévinassienne, le philosophe Dieter Mersch s'interroge sur la possibilité qu'il y ait une signification à attribuer à un non-humain un visage traditionnellement dévolu à autrui : « que signifie “rencontrer” un robot ? Qu'est-ce qui se passe quand nous le contemplons, quand nous examinons son visage (*look into its face*) ou fixons ses yeux (*stare into its “eyes”*) ? Comment lisons-nous le visage d'un avatar ou comprenons son expression ? En bref, comment lui répondons-nous ? Est-ce qu'un regard (*gaze*) rencontre un regard (*gaze*) ? A quoi réagissons-nous lorsque nous dialoguons, résolvons des problèmes ou nous battons avec lui ? »³⁹⁵⁸. Autrement dit, la discontinuité posée traditionnellement entre la face des choses et le visage d'autrui n'est-elle pas en train de se troubler avec les objets techniques, et plus spécifiquement avec les objets dotés d'une interface ? N'assistons-nous pas à une nouvelle humiliation comme tend à le penser le philosophe en faisant perdre à l'homme la spécificité de son visage le rendant unique³⁹⁵⁹ ? A ces questions, Mersch répond par la négative en soutenant l'idée selon laquelle « l'expérience du visage est un “modèle” pour une expérience de l'altérité qui *précède* (*precedes*) toutes les expériences des choses ou des artefacts »³⁹⁶⁰. Elle est ce à partir de quoi la différence entre l'expérience des *autres* choses et de l'autre en tant qu'autrui est rendue possible. La relation aux autres non-humains est seconde et dérivée de celle fondamentale à autrui. En d'autres termes, il convient de distinguer la relation (*relationship*) entre

³⁹⁵⁷ D. BAQUE, *Visages. Du masque grec à la greffe du visage*, *op. cit.*, p. 7.

³⁹⁵⁸ D. MERSCH, « Countenance - Mask - Avatar. The “Face” and the Technical Artifact », *op. cit.*, p. 17 ; notre traduction.

³⁹⁵⁹ « En développant des robots et des avatars, ne sommes-nous pas confrontés avec des jumeaux numériques (*digital twins*) qui, une fois pour toutes, nous privent de notre unicité (*uniqueness*) – nouvelle humiliation métaphysique au-delà de la révolution de Copernic, du modèle de l'évolution de Darwin et de la théorie de l'inconscient de Sigmund Freud – et ravivent les doutes sur notre singularité (*singularity*) ? Ou bien le visage humain (*human face*) est-il unique et irremplaçable (*unique and irreplaceable*) – bénéficiant d'une forme distincte de rencontre qui ne pourrait jamais se produire avec des dispositifs techniques, des images ou d'autres objets et appareils ? » (*Ibid.*, p. 19 ; notre traduction).

³⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 20 ; notre traduction.

humains de celle (*relation*) entre humains et non-humains : alors que la première est marquée par la *responsio* qui précède l'*intentio*, au sens où la rencontre avec autrui s'impose à moi et me provoque appelant une réponse intentionnelle spécifique, ou plutôt une réponse non-intentionnelle car immédiate, la seconde est à l'inverse marquée par l'*intentio*, au sens où elle porte sur un *objet* de mon intention³⁹⁶¹. Sous ces conditions, le visage d'autrui n'est pas comparable à un objet composé de faces auquel nous faisons face, car l'altérité d'autrui est d'une toute autre nature que celle des non-humains³⁹⁶². Ainsi, la relation avec des robots, plus encore androïdes, et autres avatars³⁹⁶³ ne peut être identique à celle avec autrui. Le caractère « vivant » des robots et des avatars n'est que le résultat d'une simulation informatique, qui ne fait qu'animer un objet mathématique ou/et électronique³⁹⁶⁴.

Dans une certaine mesure, en raison de leur caractère artificiel, ils sont comme des masques. Or, par définition et selon Hans Belting, le rapport entre « visage » et « masque » n'a rien d'évident, ce qui nécessite une histoire à part entière. A première vue, « le masque a toujours servi de médium au

³⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 21-23.

³⁹⁶² « L'altérité, suivant Lévinas, ne peut être vue "comme" quelque chose ("*as*" something), parce que cette subsomption (subsuming) circonscrit et annule la différence avec l'Autre (*the Other*). (...) Le visage (face) ne peut être l'*objet* d'un regard ou de notre compréhension (*the object of a gaze or of an understanding*), tout comme je ne peux avoir l'"idée" du visage (face) en moi » (*Ibid.*, p. 24 ; notre traduction).

³⁹⁶³ Selon Mersch, « par "robots et avatars" ("*robots and avatars*"), j'entends les machines qui semblent agir et communiquer de manière autonome, ainsi que les figurations numériques (*digital figurations*) qui ont pour but de ressembler aux humains ou de reprendre certaines de leurs caractéristiques et fonctions. Cette analyse est en outre limitée, de manière paradigmatique, à une concentration sur la ressemblance ou la dissemblance du visage humain (*human face*) et du "visage" de l'avatar ("*face*" of the avatar), le masque servant à la fois de parallèle et de médiateur » (*Ibid.*, p. 20 ; notre traduction). La notion de « robot » proposée par Mersch peut être comprise comme une partie de celle de « substitut » proposée par Paul Dumouchel et Luisa Damiano : « [le terme "robot"] ne renvoie pas à un ensemble homogène, mais plutôt à une classe polythétique d'objets reliés les uns aux autres par des ressemblances de familles assez lâches et qui ne partagent entre eux aucun trait caractéristique commun qui leur soit propre. Parmi tous ces robots, au sein de de cette riche et diverse famille, les substituts correspondent à ceux qui nous inquiètent , nous séduisent et nous troublent un peu à la manière de nos semblables. (...) Les *substituts* sont à plusieurs égards semblables aux esclaves selon Aristote, des instruments animés, des outils qui n'en sont pas tout à fait. Ils occupent notre place à certains moments, remplissent notre fonction, mais sans nous remplacer » (P. DUMOUCHEL et L. DAMIANO, *Vivre avec les robots. Essai sur l'empathie artificielle*, Paris, Le Seuil, 2016, p. 39, 41). A cet égard, la conception du « robot » de Mersch tend à se confondre avec le courant de la robotique dite « externe » où le robot nous ressemble. Toutefois, « la ressemblance n'est pas le facteur déterminant de la familiarité au sein de nos relations avec les robots. En accord avec la conception renouvelée de l'anthropomorphisme, ces études mettent en évidence que l'apparition et l'attribution de propriétés émotionnelles et empathiques aux agents robotiques dépendent essentiellement des caractéristiques de l'interaction » (*Ibid.*, p. 127). En d'autres termes, l'attribution d'un « visage » n'est pas tant affaire de ressemblance physique que d'interaction relationnelle avec une « face » : le « visage » se fait lors de l'interaction, c'est-à-dire au moyen d'une interface, et non indépendamment de celle-ci.

³⁹⁶⁴ D. MERSCH, « Countenance - Mask - Avatar. The "Face" and the Technical Artifact », *op. cit.*, p. 31.

visage »³⁹⁶⁵, dans la mesure où il lui permet tout à la fois de se montrer et de se cacher, de simuler et de se dissimuler. Le masque favorise en un sens l'interaction avec le visage, dès lors qu'on le considère à son tour comme visage. Cependant, si « le masque que l'on tire du visage est artificiel et ne retient qu'une seule expression de la physionomie qu'il fige »³⁹⁶⁶, alors il suppose à son tour un porteur bien vivant, doué d'une voix et d'un regard pour l'animer. En d'autres termes, le caractère inanimé du masque requiert un visage préalable pour l'animer. A l'inverse, « le visage s'immobilise sitôt qu'il est reproduit en tant que masque, avec une expression immuable »³⁹⁶⁷. Ainsi, « la supériorité [du masque] paradoxale tient précisément à son défaut, dans la mesure où, par lui, nous sommes confrontés à la variabilité et à l'instabilité des *faces* »³⁹⁶⁸. Sans placer visage et masque dans « une dialectique d'opposition », puisque d'une part, leur distinction selon les critères « du vrai et du faux est un choix qui relève (...) d'une construction culturelle », et d'autre part, « l'indétermination de leur relation ne tarde pas à affleurer dès que l'on se met en tête d'écrire une histoire du visage »³⁹⁶⁹. Par conséquent, « visage et masque prennent alternativement la place de l'autre », en sorte que « le *masque* est posé *sur le visage* et le *visage* est rivé au corps, dans une polarité contradictoire, mais dans une relation où nature et culture sont liées l'une à l'autre »³⁹⁷⁰. Ainsi, « *l'histoire du visage* ne nous est transmise qu'au travers une tradition *qui figurent le visage sans pour autant en être un* »³⁹⁷¹. Autrement dit, bien que le

³⁹⁶⁵ H. BELTING, *Faces, op. cit.*, p. 15.

³⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 33.

³⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 17.

³⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 33.

³⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 34.

³⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 35. A cet égard, l'approche de Belting à la fois converge et diverge de la position de Lévinas, reprise par Mersch. D'une part, il semble converger avec le philosophe en soutenant que « le visage se dérobe, parce qu'il n'existe que dans la vie et que, de plus, il est à la fois protéiforme et insaisissable, aussi fugace et passager que l'existence même. Dans ce livre, le visage est conçu comme le point de fuite de toutes les images qui, soumises aux flux ininterrompu du temps, achoppent sur son caractère irréprésentable – éternelles perdantes qu'elles sont de la compétition avec le visage en chair et en os » (*Ibid.*, p. 17). D'autre part, il diverge puisque premièrement ce « point de fuite » est purement immanent et non transcendant comme l'entend Lévinas, et deuxièmement, « nous utiliserons dans ce qui suit les termes de "visage" et de "masque" uniquement comme concepts opératoires ; cela signifie que nous ne leur attribuerons aucune définition précise et qu'ils renverront à l'indétermination qui règne entre les deux » (*Ibid.*, p. 34).

³⁹⁷¹ H. BELTING, *Faces, op. cit.*, p. 17. La position de Belting est à rapprocher de celle de Bernard Lafargue lorsque celui-ci écrit : « Toute figure est, selon Fontanier, figure du visage, qui est lui-même la figure d'un esprit incarné. Figure originelle, le visage de l'homme est la source de toutes figures, littéraires, musicales, artistiques ou mathématiques » (B. LAFARGUE, « Des figures du visage aux visages des figures », *Figures de l'Art - Revue d'Etudes Esthétiques*, n° 5, 2001-1999 (en ligne : <https://marincazaou.pagesperso->

visage ne soit pas le masque, l'expérience du premier requiert celle du second.

Cependant, Mersch précise que même si le robot et l'avatar sont artificiels, ceux-ci se distinguent du masque. En effet, alors que le masque est une imitation (*mimesis*) du visage, ledit « visage » du robot ou l'avatar procèdent de calculs et de constructions géométriques³⁹⁷². Plus précisément, « contrairement au masque, l'avatar est le résultat d'une description complexe dans laquelle sont entrées non seulement des techniques de visualisation abstraite, de théorie des graphes et de projection géométrique, mais aussi des connaissances issues de la psychologie statistique et de la sémiotique de l'émotion. La ressemblance faciale est le produit d'une règle ou d'une forme diagrammatique »³⁹⁷³. Là où le masque se présente comme une *imitation*, notamment du visage mais aussi d'êtres naturels, comme les animaux, ou surnaturels (dieux, fantômes, morts...), l'avatar et le robot résultent non seulement d'une *mathématisation* de la psychologie et de la sociologie humaine, que de sa *numérisation* rompant toute référence avec la réalité initiale du visage. En d'autres termes, alors que le masque se réfère d'une manière ou d'une autre à un visage humain réel fait de chair pour être animé et pour lequel il fait office de médium, les robots et avatars n'ont au contraire aucun rapport avec le visage charnel réel, se constituant uniquement comme « visage » formel ou analytique, fondé essentiellement sur des calculs. De ce point de vue, comme le déduit Mersch, « le masque est un “voyant à travers les yeux de l'Autre” (“*seeing through the eyes*”) et “parlant à travers la voix d'un autre” (“*speaking through the voice of another*”), alors que rien ne semble surprenant dans un avatar, même s'il manque de motivation et se comporte de manière imprévisible »³⁹⁷⁴. Alors que derrière un masque il y a toujours « l'ombre d'une altérité » (*shadow of an otherness*), quand bien même celle-ci serait spectrale, au contraire, derrière le robot ou l'avatar, c'est-à-dire derrière l'ordinateur, il n'y a rien, ou plutôt il n'y a qu'un programme qui calcule un « regard » ou un « acte »³⁹⁷⁵, réduisant la

orange.fr/esthetique/fig5/lafargue.html)).

³⁹⁷² « Pour cette raison, nous parlons de *superficies* (*superficies*) ou d'images faciales comme surfaces, à la différence des masques, parce qu'il ne s'agit pas de *mimesis* (we are not dealing with *mimesis*), mais avec

³⁹⁷³ D. MERSCH, « Countenance - Mask - Avatar. The “Face” and the Technical Artifact », *op. cit.*, p. 31 ; notre traduction.

³⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 32 ; notre traduction.

³⁹⁷⁵ *Id.* Hans Belting fait le même constat : « aujourd'hui, on produit des visages qui ne correspondent plus au monde des corps et que l'opposition entre la mort et la vie ne suffit pas à décrire. Ils substituent à la mémoire de la présence un flux temporel sans passé ni futur. On pourrait également dire que l'on produit des visages qui n'appartiennent à personne en propre, et n'existent qu'en tant qu'images » (H. BELTING, *Faces*, *op. cit.*, p. 363). Également, « en tant qu'image, un visage numérique relève du paradoxe parce que tout en relayant le vieux devoir de figuration, il perd toute référence historique à un visage réel » (*Ibid.*, p. 364).

transcendance du visage de l'autre à l'immanence de la face. Tout est là, sans intériorité ni aspérité, « lisse » (*slick*) rendant leur face « obscène » (*obscene*), mais ce faisant, « sans visage » (*faceless*)³⁹⁷⁶. Il s'ensuit que toute relation aux faces des robots et autres avatars soit dénuée de dimension éthique. Ni désir³⁹⁷⁷, ni responsabilité³⁹⁷⁸ à leur égard, car dénuées de tout regard à notre égard³⁹⁷⁹, nous sommes libérés de toute relation éthique face à ces « cyberfaces »³⁹⁸⁰.

2.3.2.3.1. La visagification

Malgré le monopole accordé à autrui comme détenteur d'un visage, nous ne saurions passer sous silence le processus par lequel nous tendons à attribuer aux faces, et par extension, aux interfaces, un visage. Plus précisément, selon la théoricienne des *media* numériques Anna Munster, l'histoire du développement des conceptions de l'interface dans le champ de l'IHM peut se penser en termes d'« intervisagété » (*interfaciality*)³⁹⁸¹. Cette logique d'« intervisagété » est la condition de la

³⁹⁷⁶ D. MERSCH, « Countenance - Mask - Avatar. The "Face" and the Technical Artifact », *op. cit.*, p. 33.

³⁹⁷⁷ « Pour cette raison, robots et avatar ne peuvent véritablement devenir des objets de notre désir, si par désir nous entendons l'envie ou le désir élémentaire et le soin de l'altérité (*the elementary craving or longing and care for otherness*) » (*Ibid.*, p. 33-34 ; notre traduction).

³⁹⁷⁸ « Il n'y a pas de responsabilité similaire pour les choses techniques ou la vie artificielle parce que nous ne sommes pas existentiellement conditionnés par elles » (*Ibid.*, p. 34 ; notre traduction).

³⁹⁷⁹ Ceci rejoint par un autre biais les réflexions de Byung-Chul Han sur le regard, notamment à partir de la triade lacanienne du réel, du symbolique et de l'imaginaire : « en raison de sa négativité, l'expérience, c'est-à-dire l'irruption de l'*Autre*, interrompt l'observation narcissique et imaginaire de soi dans le miroir. La positivité inhérente au numérique réduit la possibilité d'une telle expérience. Elle prolonge le *Même*. (...) Nous percevions autrefois notre vis-à-vis, notre opposé, par exemple l'image, beaucoup plus par l'intermédiaire du visage, du regard, c'est-à-dire comme quelque chose qui me regarde, qui garde son autonomie, sa propre vie, sa propre trajectoire, une sorte de *contre-présence*, de *contreponds*. Le vis-à-vis, ce qui m'est opposé, possédait à l'évidence une plus grande négativité, une plus grande faculté d'*opposition* qu'aujourd'hui. Ce vis-à-vis qui possède un visage et qui me regarde, m'aborde ou m'affecte tend de nos jours à disparaître » (B.-C. HAN, *Dans la nuée. Réflexions sur le numérique*, M. Dumont (trad.), Arles, Actes Sud Editions, 2015, p. 37). Illustrant son propos par une analyse du positionnement de la caméra par le logiciel Skype qui rend impossible de regarder l'autre dans les yeux, ou de faire se rencontrer les regards, il en déduira que « cette non-rencontre trahit plutôt l'absence fondamentale du regard, l'évanouissement de l'*Autre* » (*Ibid.*, p. 39).

³⁹⁸⁰ Terme que nous empruntons à Hans Belting pour qui les « cyberfaces » sont des « masques sans visage », et plus encore « des masques numériques, qui placent la production de visages dans les médias modernes à un carrefour » (H. BELTING, *Faces*, *op. cit.*, p. 362). Ils identifient un peu plus loin les cyberfaces aux interfaces, ces dernières étant comprises uniquement comme un type d'images sans rapport à un visage vécu et hérité : « les *cyberfaces* entrent dans l'histoire du portrait, lourdes de cette contradiction fondamentale. Elles ne représentent pas des *faces* mais des interfaces entre des images en nombre potentiellement infini, dont elles interrompent la circulation de l'extérieur, sans que le corps intervienne. (...) A l'instar de la biotechnique et du *morphing*, elles récuse l'origine d'un visage hérité et vécu » (*Ibid.*, p. 364).

³⁹⁸¹ « Ce que j'appelle intervisagété (*interfaciality*) organise ces prémisses [de l'IHM] et a imprégné les

subjectivation des entités situées de part et d'autre de l'interface³⁹⁸². Non seulement, il n'est pas tant question de sujet posé substantiellement que de processus de subjectivation, mais en outre, ce même processus s'explique par la relation établie par l'interface elle-même. En d'autres termes, d'une part, la subjectivation résulte de la logique d'intervisagité, et d'autre part, la subjectivation fait des entités concernées des sujets dans et par la relation modalisée de l'interface³⁹⁸³. Or, la logique d'« intervisagité » constitutive de l'histoire de l'IHM procède plus fondamentalement d'un processus de « visagéification »³⁹⁸⁴ (*facialization*). Selon Munster, « la visagéification (*facialization*) est un système de codification des corps (*a system of codifying bodies*), où la subjectivité (*subjectivity*) ou l'agentivité (*agency*) résident dans le visage (*face*) qui est alors, littéralement ou métaphoriquement, le moyen pour signifier, exprimer et organiser le corps entier »³⁹⁸⁵. Ainsi, la visagéification fait de l'ordinateur non plus un « objet », car il est désormais doté d'une « subjectivité » (*subjectivity*) ou d'une « agentivité » (*agency*). Non pas qu'il soit par définition ou par essence un « sujet » ou un « agent », au sens traditionnel et métaphysique du terme, mais il le devient grâce à la visagéification. Si le visage exprime le corps, alors l'ordinateur se trouve désormais doté non seulement d'un « visage » mais également d'un « corps » qui permet d'échanger avec lui en « face-à-face » (*face-to-face*), que cela soit sur le mode amical ou autoritaire³⁹⁸⁶ comme peut l'être tout échange entre tout sujet humain. Mais, la visagéification ne saurait se limiter au seul ordinateur, qui n'est qu'un pôle de l'interface. L'homme en tant que second pôle de l'interface est également visagéifié. Parce que l'homme et l'ordinateur sont tous les deux visagéifiés, alors la spécificité de la visagéification de l'interface réside dans le fait qu'elle ne concerne pas un seul pôle, c'est-à-dire une seule face, mais les deux pôles, c'est-à-dire les deux faces qui se font face. Sous cette condition, nous dirons avec Anna Munster que la modalité spécifique de visagéification de l'interface est de procéder selon une

expériences plus larges dans lesquelles l'interaction entre les ordinateurs et les corps humains se produit » (A. MUNSTER, *Materializing New Media. Embodiment in information aesthetics*, *op. cit.*, p. 122 ; notre traduction).

³⁹⁸² « Ceci a guidé la trajectoire (*trajectory*) de nos relations avec les nouvelles technologies médiatiques le long d'une ligne particulière de subjectivation (*line of subjectivation*) » (*Ibid.*, p. 122 ; notre traduction).

³⁹⁸³ « La notion de subjectivation implique la production d'un certain type de position (*position*) que le sujet humain (*human subject*) assume ou devient, et elle implique que cette position (*position*) est toujours produite à travers le jeu des relations de pouvoir (*the play of power relations*) » (*Id.* ; notre traduction).

³⁹⁸⁴ « Nous pouvons considérer le développement de l'IHM comme une torsion (*twist*) dans une ligne particulière de subjectivation : la visagéification (*facialization*) » (*Id.* ; notre traduction).

³⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 122-123 ; notre traduction.

³⁹⁸⁶ « la relation corps-ordinateur (*the body-computer*) est effectivement effacée et ce qui est censé avoir lieu à la place est un échange de communication, sous la forme d'une conversation "face à face" (*face-to-face*) amicale ou autoritaire, entre l'utilisateur et le logiciel ou le matériel informatique » (*Ibid.*, p. 123 ; notre traduction).

« *intervisagéification* » (*interfacialization*)³⁹⁸⁷. Par conséquent, l'interface intervisagéifie les deux faces de l'interface : la face-« sujet » et la face-« objet »³⁹⁸⁸, en sorte que l'un ne saurait se faire indépendamment de l'autre.

Or, Anna Munster emprunte explicitement l'idée de « visagéification » à la théorie de la « visagété » de Deleuze et Guattari³⁹⁸⁹. Selon ces mêmes auteurs, le visage est un « système *mur blanc-trou noir* »³⁹⁹⁰. Par « mur blanc », il convient d'entendre la condition de possibilité de la signifiante³⁹⁹¹. Ainsi, le visage présuppose en fond un « mur blanc » indéterminé, dont les traits déterminés apposés sur celui-ci permettent notamment d'aider à déterminer la signification des propos tenus par un locuteur³⁹⁹². Il ne s'agit pas tant de dire que le visage signifie en lui-même, mais plutôt que « les traits

³⁹⁸⁷ « Comme je le soutiendrai plus tard, les nouveaux media établissent des modes très spécifiques de visagéification (*facializing*) ou d'intervisagéification (*interfacializing*), dans lesquels des types particuliers de subjectivations sont invoqués » (*Id.* ; notre traduction).

³⁹⁸⁸ Nous nous permettons seulement de signaler, à titre indicatif, que pour Munster, cette intervisagéification s'opérera selon trois modalités : « premièrement, un sujet défini comme pure surface ; deuxièmement, une subjectivité posthumaine ; et troisièmement, une subjectivité programmatique » (*Id.* ; notre traduction).

³⁹⁸⁹ « Je me réfère ici à la conception de la visagété (*faciality*) développée par Deleuze et Guattari dans G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux, op. cit.*, chap. 7. "Année zéro-Visagété", p. 205-234 » (A. MUNSTER, *Materializing New Media. Embodiment in information aesthetics, op. cit.*, n. 12, p. 203 ; notre traduction). Toutefois, nous tenons immédiatement à préciser que cet emprunt n'est que partiel. D'une part, elle omet l'idée de Deleuze et Guattari selon laquelle la machine abstraite de visagété est conditionnée par certains agencements de pouvoir (« *certain agencements de pouvoir ont besoin de production de visage, d'autres non* » G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux, op. cit.*, p. 215). D'autre part, elle n'envisage pas de défaire le visage comme nous y encourageaient les philosophes (« Défaire le visage, ce n'est pas une petite affaire. (...) Si le visage est une politique, défaire le visage en est une aussi, qui engage les devenirs réels, tout un devenir-clandestin. Défaire le visage, c'est la même chose que percer le mur du signifiant, sortir du trou noir de la subjectivité. Le programme, le slogan de la schizo-analyse devient ici : cherchez vos trous noirs et vos murs blancs, connaissez-les, connaissez vos visages, vous ne les déferez pas autrement, vous ne tracerez pas autrement vos lignes de fuite » *Ibid.*, p. 230). Enfin, elle n'envisage pas que le fait que le visage puisse être autre que celui du Christ (« visage n'est pas un universel. Ce n'est même pas celui de l'homme blanc, c'est l'Homme blanc lui-même, avec ses larges joues blanches et le trou noir des yeux. Le visage, c'est le Christ. Le visage, c'est l'Européen type. (...) Pas universel, mais *facies totius universi*. Jésus superstar : il invente la visagéification de tout le corps et la transmet partout » *Ibid.*, p. 216)

³⁹⁹⁰ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux, op. cit.*, p. 205.

³⁹⁹¹ « La signifiante ne va pas sans un mur blanc sur lequel elle inscrit ses signes et ses redondances » (*Id.*).

³⁹⁹² « Le visage n'est pas une enveloppe extérieure à celui qui parle, qui pense ou qui ressent. La forme du signifiant dans le langage, ses unités mêmes resteraient indéterminées si l'auditeur éventuel ne guidait ses choix sur le visage de celui qui parle ("tiens, il a l'air en colère...", "il n'a pas pu dire cela...", "tu vois mon visage quand je te cause...", "regarde-moi bien...") » (*Ibid.*, p. 205-206).

signifiants [d'une langue] sont indexés sur des traits de visagéité spécifiques »³⁹⁹³. En d'autres termes, la signification d'une langue est étayée par les traits du visage. Le visage détermine ainsi « un champ qui neutralise d'avance les expressions et connexions rebelles aux significations conformes »³⁹⁹⁴. En ce sens, « le visage construit le mur dont le signifiant a besoin pour rebondir, il constitue le mur du signifiant, le cadre ou l'écran »³⁹⁹⁵. A l'inverse, par « trou noir », Deleuze et Guattari désignent la condition de subjectivation³⁹⁹⁶. La subjectivité prend une forme particulière grâce au visage qui en assure, comme pour le langage précédemment, la détermination. Ainsi, le visage forme « des lieux de résonance qui sélectionnent le réel mental ou senti, le rendant d'avance conforme à une réalité dominante »³⁹⁹⁷. En d'autres termes, sans l'aide du visage, la subjectivité aurait une forme vide. Le visage assure à celle-ci une forme déterminée, et partant la détermine selon des formes de subjectivité caractéristiques d'une réalité donnée. En ce sens, « le visage creuse le trou dont la subjectivation a besoin pour percer, il constitue le trou noir de la subjectivité comme conscience ou passion, la caméra ou le troisième œil »³⁹⁹⁸. Par conséquent, en considérant le visage comme un « système *mur blanc-trou noir* », alors cela signifie, d'une part, qu'il est ce sur quoi reposent la signification et la subjectivité, et d'autre part, que ceux-ci ne sont pas en mesure de construire ni le mur blanc ni le trou noir³⁹⁹⁹. Ainsi, le visage préexiste à la signification et à la subjectivité, tout en n'étant pas réductible aux visages concrets. En d'autres termes, il convient de distinguer le visage abstrait en tant que « système *mur blanc-trou noir* » des visages concrets, avec leurs traits spécifiques, qui étayent de manière déterminée la signification et la subjectivité. Ainsi, « les visages concrets naissent d'une *machine abstraite de visagéité*, qui va les produire en même temps qu'elle donne au signifiant son mur blanc, à la subjectivité son trou noir »⁴⁰⁰⁰. Le visage en tant que visage concret n'existe qu'à la condition de procéder d'un visage abstrait, c'est-à-dire d'une machine abstraite de visagéité.

³⁹⁹³ *Ibid.*, p. 206.

³⁹⁹⁴ *Id.*

³⁹⁹⁵ *Id.*

³⁹⁹⁶ « La subjectivation ne va pas sans un trou noir où elle loge sa conscience » (*Ibid.*, p. 205).

³⁹⁹⁷ *Ibid.*, p. 206.

³⁹⁹⁸ *Id.*

³⁹⁹⁹ « Il est certain que le signifiant ne construit pas tout seul le mur qui lui est nécessaire ; il est certain que la subjectivité ne creuse pas toute seule son trou » (*Ibid.*, p. 206-207).

⁴⁰⁰⁰ *Ibid.*, p. 207.

En tant que machine abstraite, le visage se trouve libéré, « déterritorialisé »⁴⁰⁰¹ diraient Deleuze et Guattari, du corps. Alors que « la tête est comprise dans le corps », « le visage ne se produit que lorsque la tête cesse faire partie du corps, lorsqu'elle cesse d'être codée par le corps, lorsqu'elle cesse elle-même d'avoir un corps corporel polyvoque multidimensionnel – lorsque le corps, tête comprise, se trouve décodé et doit être *surcodé* par quelque chose qu'on appellera Visage »⁴⁰⁰². Autrement dit, le visage en tant que Visage (avec majuscule) n'est pas une partie du corps, comme l'est la tête. Il ne s'agit pas de dire que le corps humain soit dénué de visage (avec minuscule), mais plutôt que le corps humain ainsi que ses parties peuvent être visagéfié par le Visage. En tant que machine abstraite, le Visage (avec majuscule) est désincarné, à la différence du visage (avec minuscule) qui est nécessairement incarné ou « territorialisé » concrètement. Autrement dit, il n'y a de visages qu'à la condition qu'il y ait le Visage. Les visages sont alors les effets de la visagéfification qu'opère la machine abstraite de visagéité, c'est-à-dire procède d'une « reterritorialisation »⁴⁰⁰³ du visage abstrait. Ainsi, la tête⁴⁰⁰⁴ n'est pas le visage, mais ne le sera qu'une fois visagéfiée, tout comme le reste du corps⁴⁰⁰⁵. L'opération de visagéfification n'est pas une opération d'anthropomorphisation qui consisterait à « prendre une partie du corps pour la faire *ressembler* à un visage, ou faire jouer un visage de rêve comme dans un nuage »⁴⁰⁰⁶. L'argument avancé est que « la visagéfification n'opère pas par ressemblance, mais par ordre des raisons »⁴⁰⁰⁷, ou plutôt par ordre machinique. Dans la mesure où

⁴⁰⁰¹ « Le visage à son tour représente une déterritorialisation beaucoup plus intense, même si elle est plus lente. On pourrait dire que c'est une déterritorialisation *absolue* : elle cesse d'être relative, parce qu'elle fait sortir la tête de la strate d'organisme, humain non moins qu'animal, pour la connecter à d'autres strates comme celles de signifiante ou de subjectivation » (*Ibid.*, p. 211).

⁴⁰⁰² *Ibid.*, p. 208

⁴⁰⁰³ « On ne se déterritorialise jamais tout seul, mais à deux termes au moins, main-objet d'usage, bouche-sein, visage-paysage. Et chacun des deux termes se reterritorialise sur l'autre. Si bien qu'il ne faut pas confondre la reterritorialisation avec le retour à une territorialité primitive ou plus ancienne : elle implique forcément un ensemble d'artifices par lesquels un élément, lui-même déterritorialisé, sert de territorialité nouvelle à l'autre qui n'a pas moins perdu la sienne » (*Ibid.*, p. 214).

⁴⁰⁰⁴ « Autant dire que la tête, tous les éléments volume-cavité de la tête doivent être visagéfiés. Ils le seront par l'écran troué, par le mur blanc-trou noir, la machine abstraite qui va produire du visage » (*Ibid.*, p. 208).

⁴⁰⁰⁵ « Mais l'opération ne s'arrête pas là : la tête et ses éléments ne seront pas visagéfiés sans que le corps tout entier ne puisse l'être, ne soit amené à l'être, dans un processus inévitable. La bouche et le nez, et d'abord les yeux, ne deviennent pas une surface trouée sans appeler tous les autres volumes et toutes les autres cavités du corps. (...) La main, le sein, le ventre, le pénis et le vagin, la cuisse, la jambe et le pied seront visagéfiés » (*Ibid.*, p. 209).

⁴⁰⁰⁶ *Id.*

⁴⁰⁰⁷ *Id.*

elle est une machine abstraite, alors la visagéification consiste à coder, et plus précisément à surcoder tout ce qui n'a pas été déjà visagéifié⁴⁰⁰⁸. Sous ces conditions, la visagéification ne saurait s'appliquer uniquement à l'être humain. En d'autres termes, le visage n'est pas propre à l'humanité⁴⁰⁰⁹. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il est commun à l'animal⁴⁰¹⁰. Au contraire, le visage en tant que machine abstraite n'est propre à aucun être en particulier. Il ne renvoie à aucune essence, qu'elle soit humaine ou animale ou autre. A l'inverse, cela signifie que l'humanité en général peut s'affranchir du visage, c'est-à-dire se penser sans visage. Le visage ne saurait résorber l'humanité en sorte que celle-ci peut à son tour être dévisagéifiée au sens d'être privée de visage⁴⁰¹¹. Par extension, même un objet d'usage peut être visagéifié. Ainsi, « d'une maison, d'un ustensile ou d'un objet, d'un vêtement, etc., on dira qu'*ils me regardent*, non pas parce qu'ils ressembleraient à un visage, mais parce qu'ils sont pris dans le processus mur blanc-trou noir, parce qu'ils se connectent à la machine abstraite de visagéification »⁴⁰¹². Les objets sont visagéifiés dès lors qu'ils sont en mesure de nous regarder. L'effet de la visagéification consiste dans le fait de conférer aux êtres concernés un regard. En d'autres termes, il y a visage par l'effet qu'il opère, c'est-à-dire par le regard qu'il émet sur celui qui se sent regardé. Par conséquent, la visagéification consiste à doter d'un visage, et donc d'un regard, une entité quelconque.

Cette visagéification peut s'illustrer par plusieurs étapes historiques du développement de l'interface. Il ne s'agit pas tant ici de proposer une énième histoire technique des interfaces, mais de la regarder avec un nouveau regard au travers du filtre de la visagéification. Ces étapes ne sont pas nécessairement successives, où la dernière serait sans commune mesure avec la première, puisque d'une part, elles peuvent coexister synchroniquement les unes avec les autres, et d'autre part, la

⁴⁰⁰⁸ « C'est précisément parce que le visage dépend d'une machine abstraite qu'il ne se contentera pas de recouvrir la tête, mais affectera les autres parties du corps et même au besoin d'autres objets sans ressemblance » (*Id.*).

⁴⁰⁰⁹ « si la tête, même humaine, n'est pas forcément visage, le visage est produit dans l'humanité, mais par une nécessité qui n'est pas celle des hommes "en général" » (*Id.*).

⁴⁰¹⁰ « Le visage n'est pas animal, mais il n'est pas plus humain en général, il y a même quelque chose d'absolument inhumain dans le visage » (*Id.*).

⁴⁰¹¹ « Si l'homme a un destin, ce sera plutôt d'échapper au visage, défaire le visage et les visagéifications, devenir imperceptible, devenir clandestin, non pas par un retour à l'animallité, ni même par des retours à la tête, mais des devenirs-animaux très spirituels et très spéciaux, par d'étranges devenirs en vérité qui franchiront le mur et sortiront des trous noirs, qui feront que les *traits de visagéité* même se soustraient enfin à l'organisation du visage, ne se laissent plus subsumer par le visage » (*Id.*).

⁴⁰¹² *Ibid.*, p. 214

première historiquement peut être présente avec celle actuelle. Nous dirons alors, à la suite de Florian Hadler et de Daniel Irrgang⁴⁰¹³, que ces étapes doivent davantage être considérées comme des « paradigmes », dans le double sens qu'en propose Thomas Kuhn⁴⁰¹⁴, à savoir d'une part, un ensemble normatif de problèmes et de solutions, et d'autre part, une certaine vision du monde partagée. Ces différentes étapes sont alors autant de paradigmes de la visagification. L'interface sera alors modalisée selon ces différents paradigmes. Nous distinguerons alors le mode *face-à-face*, *interfacé* et enfin *interfacial* que nous exposerons successivement.

2.3.2.3.2. Premier paradigme de visagification : le mode face-à-face

La première étape, comme le rappelle Munster, est d'avoir posé l'ordinateur *face à (in front of)* l'utilisateur⁴⁰¹⁵. Le premier mode de visagification est celui du *face-à-face*. Celui-ci apparaît, rappelons-le, dans le cadre du dispositif SAGE (*Semi-Automatic Ground Environment*) lors de la Guerre Froide faisant du monde, selon l'expression de l'historien Paul N. Edwards, un « monde clos »⁴⁰¹⁶. Selon Wendy Chun, « ces interfaces graphiques à tubes cathodiques (*graphical CRT*⁴⁰¹⁷ *interfaces*) étaient des simulations d'une technologie analogique : le radar »⁴⁰¹⁸ (Figure 9). Plus précisément, divisés en coordonnées X-Y, ces écrans radar⁴⁰¹⁹ permettaient aux opérateurs militaires surveillant l'espace aérien de pointer, grâce au pistolet lumineux (*light gun*) ou au stylo lumineux (*light pen*), c'est-à-dire de sélectionner les trajectoires des avions potentiellement hostiles sur une carte préalablement établie. Cette carte, qui se rafraichissait toutes les 2.62 secondes, représentait autant qu'elle filtrait l'espace

⁴⁰¹³ F. HADLER et D. IRRGANG, « Instant Sensemaking, Immersion and Invisibility. Notes on the Genealogy of Interface Paradigms », *Punctum*, 1 (1), 2015, p. 7-25.

⁴⁰¹⁴ T. S. KUHN, *La Structure des révolutions scientifiques*, *op. cit.*

⁴⁰¹⁵ « Les prémisses de l'IHM filtrent et organisent nos engagements quotidiens avec les technologies numériques, comme le fait de s'asseoir face à (*in front of*) l'interface ordinateur-clavier » (A. MUNSTER, *Materializing New Media. Embodiment in information aesthetics*, *op. cit.*, p. 122 ; notre traduction).

⁴⁰¹⁶ P. N. EDWARDS, *Un monde clos. L'ordinateur, la bombe et le discours politique à l'époque de la guerre froide*, *op. cit.*

⁴⁰¹⁷ CRT est l'acronyme pour « *Cathode-ray tube* ».

⁴⁰¹⁸ W. H. K. CHUN, *Programmed Visions : Software and Memory*, *op. cit.*, p. 60 ; notre traduction.

⁴⁰¹⁹ Pour une présentation détaillée du dispositif du « radar », nous renvoyons le lecteur vers C. GERE, « Genealogy of the computer screen », *Visual Communication*, vol. 5, n° 2, 1^{er} juin 2006, p. 141-152 ; L. MANOVICH, *Le langage des nouveaux médias*, *op. cit.*, p. 208-214 ; B. D. GEOGHEGAN, « An Ecology of Operations: Vigilance, Radar, and the Birth of the Computer Screen », *Representations*, vol. 147, n° 1, University of California Press, 1^{er} août 2019, p. 59-95.

géographique et aérien, ainsi que les positions et les trajets du trafic. Ainsi, « en raison de ce contact direct en temps réel (*direct real-time contact*) entre l'utilisateur et l'ordinateur, SAGE et les machines d'essai qui lui étaient associées sont largement considérées comme les prédécesseurs de l'informatique interactive personnelle (*personal interactive computing*), bien que de manière discontinue »⁴⁰²⁰. Il s'agit dès lors d'interpréter le sens et les enjeux de cette décision de positionner l'homme *face* à cette première interface.



Figure 10 - Opérateur du système SAGE avec un *light gun*, 1958 (National Archives : n°342-B-003-14-K-435-48). Reproduction à partir de W. H. Chun, *Programmed Visions. Software and Memory*, Cambridge, MIT Press, 2011, p. 61.

Dans un premier temps, et de manière très cartésienne, nous pouvons dire que cette décision installe un rapport de *face-à-face* : l'interface pose l'ordinateur en tant qu'objet *face* à un sujet. Ce positionnement n'est pas fondé uniquement sur des critères ergonomiques, esthétiques ou de design, mais aussi sur des considérations métaphysiques implicites, puisqu'il renoue avec la traditionnelle distinction philosophique entre sujet et objet. Cette première interprétation repose sur l'idée que l'interface est envisagée sur le mode de l'« écran ». Comme le signale à titre introductif Anna Caterina Dalmaso, « le concept d'écran est ambigu, plurivoque, en quelque sorte pharmakologique, en ce qu'il est porteur d'une duplicité sémantique : tantôt il indique la surface sur laquelle l'image peut apparaître, tantôt, il nomme ce qui fait arrêt, dissimule, protège »⁴⁰²¹. Selon le *Dictionnaire historique de la*

⁴⁰²⁰ W. H. K. CHUN, *Programmed Visions : Software and Memory*, *op. cit.*, p. 60

⁴⁰²¹ A. C. DALMASSO, *Le corps, c'est l'écran*, *op. cit.*, p. 223.

*langue française*⁴⁰²², le mot « écran » est un emprunt, daté du dernier quart du treizième siècle, du moyen néerlandais *scherm* qui signifie « paravent, écran ». A son tour, *scherm* provient du vieux francique *skīrmjan* « défendre, protéger ». Ainsi, « écran » désigne d'abord un panneau servant à protéger quelqu'un de la chaleur d'un foyer. Autrement dit, le premier pôle de signification du terme « écran » est celui de la « protection ». Par extension, le mot en vient à se dire d'un objet qui dissimule, et en sens protège, c'est-à-dire qui « cache » et qui « montre ». Autrement dit, l'écran est à la fois une surface qui « cache » en protégeant et qui « montre » en faisant apparaître. Comme le résume Carbone, cette histoire semble renouer avec une sorte de « grand récit » qui irait « de l'extrême de la pure "protection", où le terme "écran" a son étymologie, à celui de la pure "monstration", lequel, en revanche, est inscrit dans la signification de *display* »⁴⁰²³. Considérer l'interface comme « écran » permet de rendre compte à la fois de sa dimension protectrice en participant au dispositif SAGE, et de sa dimension monstrative en montrant et cachant l'espace aérien. Or, ce régime de visibilité et d'intelligibilité trouve son origine dans la fenêtre albertienne, et plus fondamentalement dans le motif de la fenêtre. Ainsi, en proposant une généalogie de l'écran⁴⁰²⁴ qui va de l'« écran classique » de la fenêtre jusqu'à l'« écran interactif » en temps réel, en passant progressivement par l'« écran dynamique » du cinéma, de la télévision ou de la vidéo puis l'« écran en temps réel » du radar, Lev Manovich rappelle que cet « écran classique », qui pose « l'existence d'un *autre* espace virtuel, d'un autre monde tridimensionnel circonscrit par un cadre et situé à l'intérieur de notre espace normal »⁴⁰²⁵, fait office de « fenêtre ouvrant sur un autre espace », celui de la représentation, et non celui de l'espace normal⁴⁰²⁶. Autrement dit, l'interface en tant qu'écran peut légitimement se penser comme *fenêtre*⁴⁰²⁷. C'est en faisant de l'interface d'abord une fenêtre que l'ordinateur se trouve posé *en face*

⁴⁰²² *Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « Ecran », p. 1176-1177. Pour une analyse étymologique et philosophique du terme « écran », nous renvoyons le lecteur de manière non exhaustive vers les travaux suivants : E. HUHTAMO, « Elements of screenology », *op. cit.* ; M. CARBONE, A. C. DALMASSO et J. BODINI, *Vivre par(mi) les écrans, op. cit.* ; M. CARBONE et J. BODINI, *Voir selon les écrans, penser selon les écrans*, Paris, Mimesis France, 2016 ; M. CARBONE, *Philosophie-écrans, op. cit.* ; A. C. DALMASSO, *Le corps, c'est l'écran, op. cit.*

⁴⁰²³ M. CARBONE, « Des pouvoirs de l'archi-écran et de l'idéologie de la « transparence 2.0 » », *op. cit.*, p. 27.

⁴⁰²⁴ L. MANOVICH, *Le langage des nouveaux médias, op. cit.*, p. 203-214.

⁴⁰²⁵ *Ibid.*, p. 204.

⁴⁰²⁶ *Ibid.*, p. 204-205.

⁴⁰²⁷ A titre indicatif, « un moniteur informatique connecté à un réseau devient une *fenêtre* par laquelle nous pouvons pénétrer dans des lieux situés à des milliers de kilomètres » (*Ibid.*, p. 203 ; nous soulignons). Sur le motif de la « fenêtre » dans les interfaces graphiques, où des fenêtres s'ouvrent sur d'autres fenêtres, nous renvoyons le lecteur vers les analyses d'Anne Friedberg en général, et plus spécifiquement, concernant la « virtual window »

d'un sujet, trouant et ouvrant ainsi ce « monde clos ». Par « fenêtre », nous n'entendons pas seulement un objet technique qui, comme la porte, implique un trou dans un mur, « sert à voir dehors, et non dedans » et qui « par la vertu de sa transparence, [établit] la liaison entre l'intérieur et l'extérieur pour ainsi dire chroniquement et continûment »⁴⁰²⁸. Nous dirons avec Anna Caterina Dalmasso que « la fenêtre », comme le cadre, renvoie « autant à des dispositifs optiques qu'à des métaphores épistémologiques, autant à des systèmes de représentations de l'espace visuel qu'à des *formes symboliques* »⁴⁰²⁹. Or, comme le fait remarquer le philosophe Mauro Carbone, c'est à partir d'Alberti que « la fenêtre devient le “dispositif” que l'époque que nous appelons moderne a pris comme modèle de notre manière de voir le monde »⁴⁰³⁰. En effet, Alberti dans le *De Pictura* paru en 1435, écrit : « Je trace d'abord sur la surface à peindre un quadrilatère de la grandeur que je veux, fait d'angles droits, et qui est pour moi *une fenêtre ouverte par laquelle on puisse regarder l'histoire*, et là je détermine la taille que je veux donner aux hommes dans ma peinture »⁴⁰³¹. La « fenêtre » albertienne n'est pas seulement un objet technique, mais désigne une certaine manière de voir le monde, c'est-à-dire de voir le monde à travers la fenêtre⁴⁰³². Selon Carbone, faire de la fenêtre le modèle de notre manière de voir le monde implique « de diviser l'espace en deux parties, qui seront respectivement en-deçà et au-delà d'elle, à savoir (...) situées l'une *en face* de l'autre : deux parties auxquelles la fenêtre elle-même attribue des caractères *opposés*, en assignant, pourvu qu'elle soit ouverte, comme le précisait Alberti, ou *au moins transparente*, le rôle de *voyant* à qui occupe la partie en-deçà d'elle, et celui d'*être vu* à qui occupe la partie au-delà »⁴⁰³³. Le motif de la fenêtre se caractérise alors par la séparation du spectateur et du spectacle, par l'ouverture de ce qui les sépare, et par leur frontalité. Ainsi, penser l'interface sur le mode de la fenêtre implique de penser que « l'histoire de ces *fenêtres* ne peut être

vers A. FRIEDBERG, *The Virtual Window*, *op. cit.*, p. 133-138; p. 219-239.

⁴⁰²⁸ . Il précise immédiatement ce qui distingue « la fenêtre » de « la porte » : « mais la direction unilatérale qu'elle imprime à cette liaison, et la restriction qui la limite à n'être qu'un chemin que pour l'œil, confèrent à la fenêtre une partie seulement de la signification profonde et principielle de la porte » (G. SIMMEL, « Pont et porte », *op. cit.*, p. 166).

⁴⁰²⁹ A. C. DALMASSO, *Le corps, c'est l'écran*, *op. cit.*, p. 230.

⁴⁰³⁰ M. CARBONE, *Philosophie-écrans*, *op. cit.*, p. 98.

⁴⁰³¹ L. B. ALBERTI, *De la peinture (1435)*, J.-L. Schefer (trad.), 8e éd., Paris, Macula Dédale, 2014, liv. I, §19, p. 115 ; nous soulignons.

⁴⁰³² Pour un approfondissement de la « la fenêtre » quant à la perception, nous renvoyons le lecteur vers les ouvrages suivants de manière non exhaustive : G. WAJCMAN, *Fenêtre. Chroniques du regard et de l'intime*, Lagrasse, Editions Verdier, 2004 ; L. CHARBONNIER, *Cadre et regard*, *op. cit.* ; A. FRIEDBERG, *The Virtual Window*, *op. cit.* ; G. TEYSSOT, « Fenêtres et écrans : entre intimité et extimité », *op. cit.*

⁴⁰³³ M. CARBONE, *Philosophie-écrans*, *op. cit.*, p. 117

détachée du dispositif optique et du régime scopique qui s'élaborait à l'époque de la Renaissance, quand la perspective planimétrique inscrivait dans le spectacle visible un *cadre*, composé par des lignes droites et se constituant par l'intersection d'un plan perpendiculaire à la pyramide visuelle, afin d'y voir à travers comme dans une *fenêtre* »⁴⁰³⁴. Comme le déduit très justement Dalmasso, « ce n'est pas un hasard, si, par exemple, dans les années 1970, les créateurs des fenêtres informatiques ont repris, du moins implicitement, la métaphore albertienne pour nommer le rectangle à dimension variable qui allait constituer désormais l'interface graphique (*Graphical User Interface*), système dont le bien nommé logiciel *Windows* de Microsoft allait se faire par la suite le plus large propagateur, popularisant ce terme »⁴⁰³⁵. Or, en considérant l'interface comme fenêtre nous postulons une métaphysique latente, dont la seconde *Méditations métaphysiques* de Descartes en est le paradigme. En effet, celui-ci s'interrogeant sur les facultés (les sens ou l'esprit) qui permettent de véritablement connaître, il insère au sein de son analyse du célèbre morceau de cire, cette scène fictive : « si par hasard *je ne regardais d'une fenêtre* des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire ; et cependant que *vois-je de cette fenêtre*, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? »⁴⁰³⁶. Nous retiendrons, d'une part, que Descartes ne voit ou regarde le monde qu'*à travers* la fenêtre qu'il oublie paradoxalement de regarder, et plus encore d'inspecter ou juger, et d'autre part, que ce qu'il *voit* est sujet à un doute que seule son « inspection de l'esprit » sera à même de trancher⁴⁰³⁷. Commentant ce passage, Marc Richir en déduit que « le secret du cartésianisme et des philosophes modernes de la conscience jusqu'à Husserl est dans le tableau de Rembrandt intitulé *Le philosophe en méditation* : celui-ci est assis, *face à la fenêtre par où n'entre qu'une lumière diffuse et oblique*. Il en détourne le regard, baisse les yeux, le front chargé de pensées. Le monde est dehors, invisible »⁴⁰³⁸. En d'autres termes, si la fenêtre se

⁴⁰³⁴ A. C. DALMASSO, *Le corps, c'est l'écran*, op. cit., p. 230

⁴⁰³⁵ *Id.*

⁴⁰³⁶ R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, p. 87-89.

⁴⁰³⁷ « Je juge que ce sont de vrais hommes ; et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux » (*Ibid.*, p. 89)

⁴⁰³⁸ M. RICHIR, « La défenestration », *L'Arc*, vol. 46, 1971, p. 31 ; nous soulignons. Il précise un peu plus loin, notamment quant à « l'énigme de l'intentionnalité » phénoménologique thématifiée par Husserl : « le monde est pour lui un *tableau* qui se découpe dans le cadre de la fenêtre. Et sa chambre est, pour ainsi dire, une chambre noire : de la chose, il ne reçoit qu'une impression, sur le film de son vécu qui se déroule, entraîné par la roue du temps. (...) Pour le philosophe, qui regarde défiler la vie du voyant ainsi représenté, le monde est vu par une fenêtre et ne touche le voyant que par l'entremise d'impressions sensibles, en y laissant un flux de silhouettes. Le

présente comme le premier dispositif, d'une part, celui n'est pas mis en doute contrairement à la méthode exigée par Descartes, et d'autre part, celui-ci ne permet pas décider clairement et distinctement s'il a en face de lui des sujets ou des objets.

Il s'ensuit qu'en considérant l'interface comme une fenêtre, non seulement nous manquons de la penser comme condition de possibilité de toutes les méditations ultérieures, mais également nous manquons de révéler cette métaphysique implicite qui consiste à poser de manière douteuse des objets *en face* d'un sujet contemplatif. Autrement dit, l'interface en tant que fenêtre est doublement problématique. D'une part, dès son origine, comme le rappelle l'architecte Georges Teyssot⁴⁰³⁹ la fenêtre technique est certes un trou dans le mur. Mais toute ouverture n'est pas à proprement parler une fenêtre, puisqu'est requis une architecture constituée à la fois un cadre et des carreaux de verre, voire ultérieurement des volets qui la protègent à l'extérieur ou des rideaux qui la protègent à l'intérieur. Véritable dispositif optique qui rend possible une ouverture sur le monde en nous le rendant visible, celui-ci n'est cependant pas pleinement transparent⁴⁰⁴⁰. Une fenêtre purement transparente cesse d'être un medium, et donc cesse de rendre possible la vision elle-même. Comme le soulignent Emmanuel Alloa et Yves Citton, « c'est parce qu'ils ne sont pas purement transparents que les médias nous permettent de percevoir *certain*s aspects de notre monde : c'est parce qu'ils "font écran" que cet écran fait apparaître des réalités qui, sans eux, nous échapperaient »⁴⁰⁴¹. En d'autres termes, concevoir la fenêtre comme transparente participe d'une illusion d'*immédiateté* (*immediacy*), selon le terme forgé par Bolter et Grusin⁴⁰⁴². La fenêtre n'est donc pas purement transparente, mais

monde ne serait donc rien s'il n'y avait, dans le voyant, une certaine vie pour l'animer. Pour que le monde soit, pour que les choses aient consistance hors de la chambre noire, il faut la tension de *l'intentionnalité* » (*Ibid.*, p. 32).

⁴⁰³⁹ G. TEYSOT, « Fenêtres et écrans : entre intimité et extimité », *op. cit.*

⁴⁰⁴⁰ Pour une histoire architecturale de la transparence, on se reportera vers E. ALLOA, « Architectures de la transparence », *Appareil*, n° 1, 9 février 2008 (en ligne : <https://journals.openedition.org/appareil/138>).

⁴⁰⁴¹ Y. CITTON et E. ALLOA, « Majeure 73. Les tyrannies de la transparence », *multitudes*, n° 73, 2018, p. 51 (en ligne : <https://www.multitudes.net/category/l-edition-papier-en-ligne/73-multitudes-73-hiver-2018/majeure-73-les-tyrannies-de-la-transparence/>).

⁴⁰⁴² Les chercheurs Jay David Bolter et Richard Grusin définissent « la logique de l'immédiateté (*logic of immediacy*) dicte au medium de s'effacer et de nous laisser en présence des choses représentées elles-mêmes » (J. D. BOLTER et R. GRUSIN, *Remediation*, *op. cit.*, p. 8-9). Autrement dit, le medium tend à disparaître, à la différence de la logique d'hypermédiateté (*logic of hypermediacy*) qui favorise au contraire la multiplicité des mediums.

implique nécessairement des médiations, condition de visibilité. Concevoir l'interface comme une fenêtre relève donc plus d'une « rhétorique »⁴⁰⁴³ ou d'une « idéologie »⁴⁰⁴⁴.

D'autre part, la fenêtre fait valoir ce que Merleau-Ponty nomme une « vue traversante »⁴⁰⁴⁵, c'est-à-dire une conscience perspective qui se pose *face à* une toile ou *face au* monde. A partir de l'expérience picturale des animaux peints sur la paroi de Lascaux, il fait valoir un autre type de vision. En effet, il constate que ceux-ci « n'y sont pas comme y est la fente ou la boursouffure du calcaire », c'est-à-dire telles des choses-là, *face à* moi, sans pour autant être « ailleurs »⁴⁰⁴⁶. Il poursuit : « je serais bien en peine de dire où est le tableau que je regarde. Car je ne le regarde pas comme on regarde une chose, je ne le fixe pas en son lieu, mon regard erre en lui comme dans les nimbes de l'Être, je vois selon ou avec lui plutôt que je ne le vois »⁴⁰⁴⁷. En d'autres termes, Merleau-Ponty fait valoir à la « vue traversante » un « voir selon » où, comme le commente Anna Caterina Dalmasso, « je ne suis jamais *face au* tableau, car sa visibilité m'entoure, et moi, j'*erre* en lui, mon regard suit le mouvement de son regard, je suis *avec* lui »⁴⁰⁴⁸. Ces deux types de visions recourent deux types rapport au monde : à la « vue traversante » correspond « la science [qui] manipule les choses et renonce à l'habiter », qui traite « tout être comme “objet en général” »⁴⁰⁴⁹, et qui est par conséquent « pensée de survol »⁴⁰⁵⁰, il oppose une vision située, charnelle, incarnée dans « un “il y a” préalable, dans le site, sur le sol du monde sensible et du monde ouvert tels qu'ils sont dans notre vie, pour notre corps, non pas ce corps possible

⁴⁰⁴³ Nous faisons référence à l'analyse que proposent Loup Cellard et Anthony Masure pour qui : « 1. Les interfaces numériques dites « transparentes » reposent sur l'opacité intrinsèque aux couches programmatiques. 2. Les projets politiques de transparence développés sous la forme d'interfaces numériques peuvent rendre invisibles des informations jugées controversées. 3. Les projets politiques de transparence cherchent bien souvent à stabiliser une situation de confiance avec l'utilisateur-citoyen, mais la fragilité de l'interaction avec une interface numérique crée beaucoup d'incertitudes sur la bonne réception des informations » (L. CELLARD et A. MASURE, « Le design de la transparence. Une rhétorique au coeur des interfaces numériques. », *op. cit.*, p. 101).

⁴⁰⁴⁴ E. ALLOA et S. GUINDANI, « La transparence », *Appareil*, n° 7, 4 mars 2011 (en ligne : <https://journals.openedition.org/appareil/1241>) ; M. CARBONE, « Des pouvoirs de l'archi-écran et de l'idéologie de la « transparence 2.0 » », *op. cit.*

⁴⁰⁴⁵ M. MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2015, p. 140.

⁴⁰⁴⁶ M. MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁰⁴⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁰⁴⁸ A. C. DALMASSO, *Le corps, c'est l'écran*, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁰⁴⁹ M. MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁰⁵⁰ *Ibid.*, p. 12.

dont il est loisible de soutenir qu'il est une machine à information, mais ce corps actuel que j'appelle mien »⁴⁰⁵¹. Pour résumer, « la vision charnelle n'est (...) un *voir ceci*, vision d'objet ou point de vue *sur* le monde, sinon pour un regard analytique et rétrospectif (...), et que, si on interrogeait la vision, elle nous révélerait sa structure – intuition qui poursuit ce *primat de la perception* »⁴⁰⁵². Par conséquent, en concevant l'interface comme une fenêtre, nous réduisons la vision incarnée au monde ambiant qu'elle habite, à une vision de surface, extérieure à ce même monde, qu'elle perçoit sur le mode de l'abstraction objective.

Ainsi, le premier paradigme de visagéification pose l'interface comme *face à*, établissant des relations abstraites extérieures, de face à face, où seule l'extériorité relie : le visage de l'interface n'est autre que le visage de l'extériorité. Parce que l'interface *fait face* alors elle se trouve pourvu d'un visage. Mais en lui octroyant un visage, la face de l'interface se trouve élever à l'extériorité du visage, et le visage rabaisser à la seule extériorité de la face. Dans ce mouvement, la distinction traditionnelle entre « face » et « visage » tend à se troubler. Mais ce trouble n'est pas sans *effet* sur la relation des êtres mis en relation par celle-ci. Que ceux-ci prennent les figures d'un sujet *face à* un objet, d'un spectateur *face à* une fenêtre, d'un opérateur *face à* un ordinateur, etc., elles résultent toutes de l'interface elle-même. En instituant ce mode de relation, elle pose dans le même temps ces différentes figures.

2.3.2.3.3. Deuxième paradigme de visagéification : le mode interfacé

Le second paradigme de visagéification⁴⁰⁵³ se caractérise par le fait que l'interface n'est pas tant *face à* qu'*avec*. Plus précisément, il s'agit d'entendre par « mode interfacé »⁴⁰⁵⁴, l'idée que le visage ne se

⁴⁰⁵¹ *Ibid.*, p. 12-13.

⁴⁰⁵² *Ibid.*, p. 117.

⁴⁰⁵³ Ceci reprend en partie mes contributions suivantes : G. GIROUD, « Mythes et limites de la symbiose en IHM », lors de la rencontre *31ème conférence francophone sur l'Interaction Homme-Machine*, Grenoble, 2019 (en ligne : http://iihm.imag.fr/IHM19/IHM-2019/C_ResumesEtendus/2_alt-IHM/alt01-giroud.pdf) ; G. GIROUD, « L'avenir des interfaces: une relations symbiotique? », dans J. Bodini *et al.* (éd.), *L'avenir des écrans*, Paris, Mimesis France, 2020, p. 113-123.

⁴⁰⁵⁴ Le travail d'Alice Lenay semble s'inscrire dans ce second paradigme lorsque, « dans les études de cas que nous observerons, nous verrons comment les visages à l'écran reprennent leurs droits sur l'appropriation qui a été faite de leur image. Ils imposent alors un écart, renouvelant la possibilité d'une autre rencontre (plutôt que d'une rencontre avec "l'Autre"). Cet écart, qui fait parfois l'effet d'un gouffre, est la distance et le lien nécessaire à la rencontre de l'autre. Le titre de la thèse "interface-à-face", vise à interroger cette distance physique, spatiale, technique et sociale entre les visages, à partir de la notion d'*interface*. L'interface est à la fois la surface de contact où les deux milieux se touchent, mais aussi la distance entre eux, qui nous sépare l'un de l'autre : *inter-*

présente plus *face à* mais *selon* l'interface elle-même. Autrement dit, le visage est interfacé au sens où le visage n'apparaît qu'*au travers de* l'interface. Comme le rappelle Wendy Chun, l'invention des interfaces se veut une réponse au problème de ce qu'elle nomme une « crise de la connaissance » (*crisis of knowledge*)⁴⁰⁵⁵ : « conçues pour “augmenter l'intelligence humaine”, elles sont imprégnées d'une vision nostalgique de la transparence des machines »⁴⁰⁵⁶. Or cette crise de la connaissance n'a de sens qu'à la condition de l'inscrire dans le contexte historique de la fin de la Seconde Guerre Mondiale marquée par l'usage de la bombe atomique. Comme l'écrit Anthony Masure, « le contexte historique dans lequel s'invente l'informatique est pris dans une ambivalence entre le calcul scientifique et la bombe atomique, entre la rédemption et la destruction »⁴⁰⁵⁷. Au lieu de rejeter la technique en tant que telle, l'ingénieur Vannevar Bush décide de résoudre les problèmes relatifs à la technique par la technique elle-même. Il écrit ainsi son célèbre article *As We May Think* en juillet 1945⁴⁰⁵⁸ non seulement pour résoudre cette crise de la connaissance, mais également et surtout, dans une perspective positiviste, voire scientifique, de « faire grandir la connaissance et la sagesse afin d'éviter les conflits humains »⁴⁰⁵⁹. Ainsi, bien qu'il reconnaisse que la science et ses outils ont rendu possible

faces » (A. LENAY, *Interface-à-face. Les visages de la rencontre à travers les écrans*, Art et histoire de l'art, Grenoble, Université Grenoble Alpes, 2020, p. 48).

⁴⁰⁵⁵ W. H. K. CHUN, *Programmed Visions : Software and Memory*, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁰⁵⁶ *Id.*

⁴⁰⁵⁷ A. MASURE, *Le design des programmes. Des façons de faire du numérique*, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁰⁵⁸ V. BUSH, « *As We May Think* », *op. cit.* Nous suivrons par la suite la traduction que propose le chercheur et designer Anthony Masure dans l'Appendice 2 de sa thèse : A. MASURE, *Le design des programmes. Des façons de faire du numérique*, *op. cit.*, Appendice 2 - Traduction de Vannevar Bush, « Comme nous pourrions penser », 1945, p. 463-501 ; également accessible en ligne au lien suivant : <http://www.softphd.com/these/traduction/vannevar-bush-as-we-may-think>. Commentant le titre de Bush, et notamment le sens anglais de « *may* » qui peut s'entendre dans le double sens de « pouvons » et « pourrions », Masure nous propose l'interprétation suivante : « le texte de Vannevar Bush doit s'entendre à la fois comme un projet moral (l'impératif) et comme l'inauguration d'un nouveau champ de possibilités (le conditionnel). *May* renvoie à la morale, au devoir, et par conséquent à la bonne ou à la mauvaise façon de penser. Vannevar Bush voit dans le memex une possibilité de sauver une humanité menacée par l'expansion dangereuse d'une technique aveugle. Son impératif est pragmatique et non pas catégorique » (*Ibid.*, p. 32). Pour une critique du projet de Bush, on se reportera vers W. H. K. CHUN, *Programmed Visions : Software and Memory*, *op. cit.*, p. 75-81. Celle-ci interroge également l'ambiguïté de « *may* » : soit, il signifie la possibilité technique de développer des machines qui suppléent à nos manques, soit, il fait référence à une sanction autoritaire (*authoritarian sanction*) où la machine serait dotée d'une autorité qui nous autoriserait ou non à penser ceci ou cela comme de loyaux serviteurs (*loyal servants*) (*Ibid.*, p. 79).

⁴⁰⁵⁹ L. CELLARD et A. MASURE, « Le design de la transparence. Une rhétorique au coeur des interfaces numériques. », *op. cit.*, p. 30.

d'incommensurables progrès⁴⁰⁶⁰, il admet volontiers dans le même temps que désormais cette même science stagne à mesure que se développent les spécialisations scientifiques. La principale raison invoquée tient au fait que « nos méthodes de transmission et de vérification des résultats de recherches sont datées et désormais inadaptées à leur objet »⁴⁰⁶¹. Autrement dit, le savoir scientifique stagne non pas à cause de l'intelligence humaine, mais bien à cause des outils qui permettent d'enregistrer et d'accéder à cette même intelligence. Il précise que « l'agrégation des expériences humaines a pris une ampleur prodigieuse », alors que « les moyens que nous utilisons pour naviguer dans ce labyrinthe de recherches sont les mêmes qu'à l'époque des galères »⁴⁰⁶². Ainsi, la solution à la stagnation scientifique et au sauvetage de l'humanité n'est autre que la technique elle-même, ce qui n'est pas sans rappeler le statut de *pharmakon*, à la fois remède et poison, que conférait Platon à l'écriture dans le mythe de Teuth du *Phèdre*. Pour parvenir à concrétiser cet objectif, il va devoir inventer un dispositif qui concilie deux types d'intelligences : une intelligence artificielle qui indexe des données stockées, et une intelligence humaine, organique, qui « opère par association », en sorte qu' « avec un élément en tête, il passe immédiatement au suivant, suggéré par association d'idées, en accord avec un réseau d'intrications complexes générés par les cellules du cerveau »⁴⁰⁶³. Cette solution prendra alors la forme du « memex » (*Memory Extender*), dispositif prothétique qui vise à suppléer la mémoire individuelle : « imaginons un appareil de l'avenir à usage individuel, une sorte de classeur et de bibliothèque personnels et mécaniques. Il lui faut un nom et créons-en un au hasard, "memex" fera l'affaire. Un memex, c'est un appareil dans lequel une personne stocke tous ses livres, ses archives et sa correspondance, et qui est automatisé de façon à permettre la consultation à une vitesse énorme et avec une grande souplesse. Il s'agit d'un supplément agrandi et intime de sa mémoire »⁴⁰⁶⁴. Le memex se distingue alors des précédents dispositifs qui indexaient de manière rigide, puisqu'il procède comme

⁴⁰⁶⁰ « Tout d'abord, ils ont augmenté le contrôle de son environnement matériel. Ils ont amélioré sa nourriture, ses vêtements et son habitat. Ils ont accru sa sécurité et l'ont libéré du poids de son existence. Ils ont apporté à l'humanité une meilleure connaissance de son corps biologique, de sorte qu'elle a pu se libérer progressivement des maladies et augmenter son espérance de vie. Ces recherches ont permis de révéler les interactions entre les fonctions psychologiques et physiologiques, promettant ainsi d'améliorer l'équilibre psychique humain. La science a fourni aux individus la communication la plus rapide. Elle leur a permis d'enregistrer des idées de manière à pouvoir les manipuler et à en extraire les informations essentielles. La connaissance pu alors évoluer et perdurer pendant toute la durée de vie d'une race, et pas seulement le temps d'une simple vie humaine » (V. BUSH, « As We May Think », *op. cit.*, p. 101).

⁴⁰⁶¹ *Id.*

⁴⁰⁶² *Ibid.*, p. 102.

⁴⁰⁶³ *Ibid.*, p. 106.

⁴⁰⁶⁴ *Ibid.*, p. 106-107.

l'intelligence humaine, par association, mais de manière artificielle, et non organique : « une étape s'avère indispensable au classement par association, dont le principe reposerait sur un système permettant à tout article d'en sélectionner immédiatement et automatiquement un autre. C'est ce processus reliant deux articles l'un à l'autre qui caractérise le memex »⁴⁰⁶⁵. Pour rendre possible cette mécanique associative, le memex sera pourvu d'écrans, de leviers, de boutons et d'autres outils permettant de manipuler physiquement les données stockées, et ainsi de rendre possible des associations. En d'autres termes, comme le souligne Masure, « le stockage seul d'informations ne suffit pas, il faut réfléchir à d'autres modes d'accès aux données », et en introduisant tous ces outils, il envisage un « nouveau mode de pensée »⁴⁰⁶⁶. En extériorisant la faculté associative dans le memex, il introduit une ouverture, une indétermination, une incomplétude au cœur même de la « mémoire » de la machine, rendant possible l'élaboration de nouveaux liens et autres réseaux, comme l'envisagera et le formalisera dès 1965 Ted Nelson et son projet Xanadu, prélude à l'hypertexte⁴⁰⁶⁷. Plus encore, la machine et ses différents outils ne sont plus seulement des supports où s'extériorisent et se figent la mémoire et l'intelligence humaine. Avec le memex est envisagée l'idée que celles-ci puissent se faire *avec* ce nouveau dispositif. En d'autres termes, en ne faisant pas seulement office de support externe, le memex participe à l'augmentation de la mémoire et de l'intelligence de l'homme lui-même. Celles-ci ne sont plus seulement données, mais se font grâce aux opérations de manipulation de certains dispositifs techniques.

Ainsi, avec le memex s'esquisse les lignes d'une *coopération* qui sera ultérieurement développée, condition d'une « augmentation de l'intelligence humaine » au sens où l'entend son collègue Douglas Engelbart dans son rapport de 1962 : « par “augmentation de l'intelligence humaine” (*augmenting human intellect*), nous voulons dire que nous augmentons la capacité de l'homme à aborder des situations problématiques complexes, à les comprendre pour répondre à ses besoins particuliers et à

⁴⁰⁶⁵ *Ibid.*, p. 107.

⁴⁰⁶⁶ A. MASURE, *Le design des programmes. Des façons de faire du numérique*, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁰⁶⁷ « Permettez-moi d'introduire le mot “hypertexte” pour désigner un ensemble de documents écrits ou d'images interconnectés d'une manière si complexe qu'ils ne pourraient pas être présentés ou représentés de manière pratique sur papier. Il peut contenir des schémas ou des cartes de son contenu et de ses interrelations ; il peut contenir des annotations, des ajouts et des notes de bas de page provenant de spécialistes qui l'ont examiné » (T. NELSON, « Complex information processing: a file structure for the complex, the changing and the indeterminate », dans *Proceedings of the 1965 20th national conference*, New York, NY, USA, Association for Computing Machinery, 1965, p. 96 (en ligne : <https://doi.org/10.1145/800197.806036>) ; notre traduction).

trouver des solutions aux problèmes »⁴⁰⁶⁸. Mais cette augmentation ne concerne pas seulement le seul champ du savoir scientifique à la manière de son prédécesseur. Au contraire, cette augmentation de l'intelligence concerne la totalité de la sphère humaine avec toute sa complexité. Ainsi, il précise : « par “situations complexes” (*complex situations*), nous entendons les problèmes professionnels des diplomates, des cadres, des spécialistes des sciences sociales, des spécialistes des sciences de la vie, des spécialistes des sciences physiques, des avocats, des concepteurs, que la situation problématique dure vingt minutes ou vingt ans. Nous ne parlons pas d'astuces isolées qui sont utiles dans des situations particulières. Nous faisons référence au mode de vie dans un domaine intégré où les intangibles intuitions et le sens humain de la situation coexistent utilement avec des concepts puissants, une terminologie et une notation simplifiées, des méthodes sophistiquées et des aides électroniques puissantes »⁴⁰⁶⁹. Par conséquent, l'« augmentation de l'intelligence humaine » n'est pas limitée aux champs mathématique et militaire, puisqu'il a la prétention de s'étendre à l'ensemble de l'existence humaine. Tous les problèmes humains, aussi complexes et irrationnels soient-ils, pourraient être à terme résolus grâce à cette « augmentation ». L'ordinateur cesse d'être un simple objet utilisé par un sujet conscient pour devenir à son tour un coopérateur avec lequel l'opérateur humain opérera.

C'est dans ce contexte⁴⁰⁷⁰, que Joseph Carl Robnett Licklider publie en 1960, son article *Man-Computer Symbiosis*⁴⁰⁷¹, où il élabore ce que l'on appellera, « le paradigme symbiotique »⁴⁰⁷². La symbiose se présente comme un « couplage étroit » (*close coupling*) ou une « association intime » (*intimate association*) entre l'homme et l'ordinateur. Le terme de « symbiose » est un terme forgé pour décrire un type d'interaction écologique⁴⁰⁷³. Marc-André Selosse nous rappelle que « le terme

⁴⁰⁶⁸ D. C. ENGELBART, *Augmenting Human Intellect: A Conceptual Framework*, *op. cit.*, p. 1 ; notre traduction.

⁴⁰⁶⁹ *Id.* ; notre traduction.

⁴⁰⁷⁰ Howard Rheingold nous rappelle que Licklider travaillait dès 1950 sur le projet SAGE, et qu'il devint par la suite, directeur du Bureau des techniques de traitement de l'information de la *Defense Advanced Research Projects Agency* (DARPA) du Département de la défense des États-Unis. H. RHEINGOLD, *Tools for Thought: The History and Future of Mind-Expanding Technology*, Revised, Subsequent edition, Cambridge, Mass, MIT Press, 2000.

⁴⁰⁷¹ J. C. R. LICKLIDER, « Man-Computer Symbiosis », *op. cit.*

⁴⁰⁷² Par paradigme, nous entendons, à la suite de Kuhn, « ce que les membres d'une communauté scientifique possèdent en commun, et, réciproquement, une communauté scientifique se compose d'hommes qui se réfèrent au même paradigme » T. S. KUHN, *La Structure des révolutions scientifiques*, *op. cit.*, p. 240.

⁴⁰⁷³ Rappelons que l'écologie selon Ernst Haeckel désigne « la totalité de la science des relations de l'organisme

symbiose fut créé par Frank (1877), qui parlait de ‘*Zusammen-leben*’ (vivre ensemble, en allemand) et forgea le mot *Symbiotismus* ; ce mot fut ensuite popularisé sous la forme *Symbiosis* par Anton de Bary (1879) »⁴⁰⁷⁴. Selon l’étymologie (du grec *sun-*, avec, et *-bios*, vie), le terme désigne la vie en commun d’organismes d’espèces différentes. Parmi l’ensemble des relations écologiques qu’un vivant peut avoir⁴⁰⁷⁵, la relation symbiotique désigne au sens étroit une relation vitale entre symbiotes. Bien que Licklider emprunte le terme de symbiose à l’écologie, il en a un usage métaphorique : la symbiose ne désigne plus une relation vitale entre deux vivants, mais une relation non vitale entre un vivant et un non-vivant⁴⁰⁷⁶. Selon lui, elle est « une sous-classe des systèmes homme-machine »⁴⁰⁷⁷, au sens où, les éléments qui le constituent, interagissent dynamiquement formant un ensemble cohérent. Autrement dit, selon cette approche systémique, la machine⁴⁰⁷⁸ cesse d’être un simple moyen relatif à la fin prescrite par l’homme. Désormais, parce qu’elle détermine en retour l’homme, la machine participe à la réalisation de la tâche. L’homme et la machine ne se pensent plus indépendamment l’un de l’autre, mais relationnellement, en interagissant l’un avec l’autre, formant ainsi un système. En outre, la symbiose homme-ordinateur vise à établir une interaction coopérative (*cooperative interaction*), en

avec l’environnement, comprenant au sens large toutes les conditions d’existence » E. HAECKEL, *Generelle Morphologie der Organismen*, Reimer, Berlin, 1866, vol. 2, p. 286.

⁴⁰⁷⁴ M.-A. SELOSSE, « Symbiose & mutualisme versus évolution : de la guerre à la paix ? », *Atala. Cultures et sciences humaines*, n° 15, 2012 (en ligne : <http://isyeb.mnhn.fr/sites/isyeb/files/documents/atala15-selosse.pdf>).

⁴⁰⁷⁵ A titre indicatif, la symbiose se distingue du *parasitisme* (interaction directe de nature antagoniste unilatéralement nuisible à détrimentielle), de la *compétition* (interaction indirecte à parfois directe de nature antagoniste concernant la ressource), de l’*amensalisme* (interaction directe ou indirecte entre deux espèces, sans impact pour l’une mais nuisible à détrimentielle pour l’autre), du *neutralisme* (interaction ni bénéfique ni détrimentielle), du *commensalisme* (interaction directe ou indirecte dont une espèce tire profit sans nuisance pour l’autre), du *mutualisme* (interaction directe ou indirecte mutuellement profitable et non obligatoire). Remarquons alors qu’au sens large, symbiose et mutualisme se confondent, dans la mesure où ces deux relations sont bénéfiques aux individus en présence. Pour une reconnaissance de la symbiose comme principal moteur de l’évolution, on lira avec profit L. MARGULIS et D. SAGAN, *L’Univers bactériel*, G. Blanc et A. Beer (trad.), Paris, Seuil, 2002 ; S. F. GILBERT, J. SAPP et A. I. TAUBER, « A symbiotic view of life: we have never been individuals », *The Quarterly Review of Biology*, vol. 87, n 4, décembre 2012, p. 325-341.

⁴⁰⁷⁶ Précisons cependant que si son article s’ouvre sur un cas qu’il qualifie de « symbiose », celui-ci, au sens strict, relève davantage du mutualisme. En effet, la relation entre l’insecte le *Blastophaga grossorum* et le figuier n’est pas de nature strictement symbiotique, mais plutôt mutualiste : il y a certes des bénéfices réciproques de part et d’autre (d’un côté, la fécondation pour le figuier, de l’autre, l’abri et la subsistance pour l’insecte), mais cette interaction n’est pas vitale, comme l’est au contraire la symbiose, puisque l’insecte et l’arbre peuvent vivre indépendamment l’un de l’autre.

⁴⁰⁷⁷ J. C. R. LICKLIDER, « Man-Computer Symbiosis », *op. cit.*, p. 4.

⁴⁰⁷⁸ Rappelons que la machine selon Licklider désigne essentiellement, à la suite des travaux en cybernétique, la « machine ouverte », selon l’expression de Gilbert Simondon, qui s’avère « sensible à une information extérieure » G. SIMONDON, *Du mode d’existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 11.

vue de résoudre des problèmes complexes. Autrement dit, le terme de symbiose ne sert plus à *décrire* un type d'interaction, mais à *prescrire* un modèle d'interaction pour augmenter l'intelligence de part et d'autre. À terme, la relation symbiotique doit être comparable à la relation que l'on a avec un collègue qui a des compétences qui complètent les nôtres⁴⁰⁷⁹. Par conséquent, comme le résume Pascal Robert, « la symbiose (...) ne nie pas l'homme, ni ne vise à l'autonomie de la machine, mais à leur rapprochement et à leur coopération »⁴⁰⁸⁰. S'opposant tout à la fois à l'idée selon laquelle l'ordinateur serait une extension de l'homme (*mechanically extended man*), ou, à l'inverse, une machine humainement étendue (*humanly extended machines*), la symbiose reconnaît la singularité des deux intelligences, sans les réduire l'une à l'autre⁴⁰⁸¹.

La coopération symbiotique homme-machine souhaitée par Licklider est également défendue par Simondon. Le développement de la machine remet en cause le positionnement traditionnel de la culture à l'égard de l'objet technique en général. En effet, celui-ci rappelle le constat selon lequel « la culture s'est constituée en système de défense contre les techniques », où les objets techniques ne contiendraient pas de « réalité humaine »⁴⁰⁸². Il suit de ce positionnement que « la culture se conduit envers l'objet technique comme l'homme envers l'étranger quand il se laisse emporter par la xénophobie primitive »⁴⁰⁸³. Ainsi, « le misonéisme orienté contre les machines n'est pas tant haine du nouveau que refus de la réalité étrangère »⁴⁰⁸⁴. Autrement dit, quant à notre propos, cette culture considère toute interface en tant qu'objet technique, comme une réalité étrangère. Or, « l'opposition dressée entre la culture et la technique, entre l'homme et la machine, est fautive et sans fondement »

⁴⁰⁷⁹ J. C. R. LICKLIDER, « Man-Computer Symbiosis », *op. cit.*, p. 5.

⁴⁰⁸⁰ P. ROBERT, « J. C. R. Licklider et l'informatique de réseau(x) : imaginaire, impensé ou pensée visionnaire ? », *Etudes de communication*, n° 36, n° 1, 25 juillet 2011, p. 111-128.

⁴⁰⁸¹ Il convient cependant de préciser que Licklider admet que la symbiose « n'est probablement pas le paradigme ultime des systèmes technologiques complexes », car il est « tout à fait possible que, à terme, des machines électroniques ou chimiques surpassent le cerveau humain ». En d'autres termes, la symbiose est le meilleur modèle en attendant le dépassement de l'intelligence humaine par l'intelligence artificielle.

⁴⁰⁸² G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 9. Bien que ne se référant pas à Simondon, Gérard Chazal soutient une position similaire : « les techniques sont bien cet ensemble d'activités coordonnées par lesquelles l'homme impose sur les choses l'empreinte de ses besoins. C'est au fond ainsi que se construit l'image floue de l'humanité dans les choses. Il n'est pas forcément facile de nous reconnaître dans les objets techniques. Pourtant généralement nous ne nous y trompons pas. La marque humaine est visible dans l'objet fabriqué, même si nous y figurons de manière parcellaire, éclatée, schématique » (G. CHAZAL, *Le miroir automate. Introduction à une philosophie de l'informatique*, *op. cit.*, p. 31-32).

⁴⁰⁸³ G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁰⁸⁴ *Id.*

car « elle ne recouvre qu'ignorance et ressentiment »⁴⁰⁸⁵. En effet, « cet être étranger est humain, et la culture complète est ce qui permet de découvrir l'étranger comme humain »⁴⁰⁸⁶. En d'autres termes, si l'objet technique est considéré comme l'étranger, alors, pour paraphraser Simondon, il est l'étranger dans lequel est « enfermé de l'humain, méconnu, matérialisé, asservi, mais restant pourtant de l'humain »⁴⁰⁸⁷. Par conséquent, il ne saurait être question de considérer l'interface uniquement comme un objet technique qui, parce qu'il est « étranger », devrait être exclu de la culture. Il y a de l'humanité dans l'interface, et lui reconnaître son caractère « étranger » ne fait que le souligner de manière négative. Ni absolument humaine, ni absolument non-humaine, l'interface est *entre*, occupant une place intermédiaire entre ces deux pôles extrêmes. Plus encore, si seule la « machine ouverte », c'est-à-dire la machine dotée d'« une certaine marge d'indétermination » ou d'une « sensibilité » comportant ainsi une interface, alors « loin d'être le surveillant d'une troupe d'esclaves, l'homme est l'organisateur permanent d'une société des objets techniques qui ont besoin de lui comme les musiciens ont besoin du chef d'orchestre »⁴⁰⁸⁸. En d'autres termes, face aux objets techniques pourvus d'une interface, l'homme n'est pas *face à* des « esclaves »⁴⁰⁸⁹, mais *parmi* des musiciens : « le chef d'orchestre ne peut diriger les musiciens que parce qu'il joue comme eux, aussi intensément qu'eux tous, le morceau exécuté »⁴⁰⁹⁰. Certes, « il les modère ou les presse, mais est aussi modéré et pressé par eux ; en fait, à travers lui, le groupe des musiciens modère et presse chacun d'eux, il est pour chacun la forme mouvante et actuelle du groupe en train d'exister ; il est l'interprète mutuel de tous par rapport à tous »⁴⁰⁹¹. Avec les interfaces, l'homme n'est pas dans un rapport maître-esclave, mais se trouve dans une certaine mesure, sur un quasi pied d'égalité, puisqu'il les modère tout en étant modéré

⁴⁰⁸⁵ *Id.*

⁴⁰⁸⁶ *Id.*

⁴⁰⁸⁷ *Id.*

⁴⁰⁸⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁰⁸⁹ Rappelons ici la définition aristotélicienne de l'esclave : « de même également, la chose dont on est propriétaire est un instrument en vue d'assurer la vie, et la propriété dans son ensemble, une multiplicité d'instruments ; l'esclave lui-même est une sorte de propriété animée, et tout homme au service d'autrui est comme un instrument qui lieu d'instruments » (ARISTOTE, *La Politique*, *op. cit.*, liv. I, 4, 1253 b 30-33). En d'autres termes, selon Aristote, l'esclave est à la fois propriété et instrument du maître. Et si parmi les instruments dont dispose le maître, certains sont animés et d'autres inanimés (« par exemple, pour le pilote, la barre est un être inanimé, et le timonier un être animé » *Ibid.*, liv. I, 4, 1253 b 28-29), alors l'esclave est également un instrument animé.

⁴⁰⁹⁰ G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 11-12.

⁴⁰⁹¹ *Ibid.*, p. 12.

par eux. Il n'y a pas une relation de face-à-face comme avec des objets, mais une relation de *coopération* ou de *coordination*, comme avec d'autres hommes. Ainsi, « l'homme a pour fonction d'être le coordinateur et l'inventeur permanent des machines qui sont autour de lui. Il est *parmi* les machines qui opèrent avec lui »⁴⁰⁹².

Par conséquent, l'homme ne se trouve désormais plus seulement face à une machine, mais parmi des machines avec lesquelles il coopère. C'est en raison de cette coopération que l'interface va progressivement être dotée d'un visage. Comme le rappelle Kris Paulsen⁴⁰⁹³, c'est à Douglas Engelbart qu'il revient d'avoir été le premier visage de l'interface. Le 9 décembre 1968, lors de la *Fall Computer Conference* au Bill Graham à San Francisco, Douglas Engelbart présente les travaux du NLS (*oNLine System*) effectué à l'*Augmentation Research Center* de *SRI International*, baptisée après-coup « La Mère de Toutes les Démonstrations »⁴⁰⁹⁴ (*The Mother of All Demos*), dont la première souris d'ordinateur, la métaphore du bureau, l'éditeur de texte avec la fonctionnalité « copier-coller », le système hypertexte, le courrier électronique, la téléconférence et la visioconférence. Or, l'importance de la démonstration dans l'histoire de l'informatique ne tient pas tant à ce qu'il a montré, prélude à l'ordinateur personnel, plutôt qu'à la manière dont il l'a montré. Bien qu'il soit assis dans la même salle que son auditoire, il s'adressa à eux à travers la médiation de son interface⁴⁰⁹⁵, en *pointant* son doigt vers la caméra de la télévision, et donc vers les 1000 personnes qui composaient l'assistance (Figure 10). Par ce geste, « il a déplacé l'attention de sa présence physique sur scène vers la surface médiatrice de l'écran (*mediating surface of the screen*) »⁴⁰⁹⁶. Mais en pointant vers la caméra et donc vers le public, Engelbart a dans le même temps pointé l'interface qui se matérialisait en temps réel sous leurs yeux. Ce faisant, les documents qu'il produisait au moyen des nouvelles interfaces inventées venaient *se poser sur* son visage filmé (Figure 11). Face à cette superposition, le spectateur était à la fois *face à* Douglas Engelbart, *face à* l'interface, et *face à* Douglas Engelbart en partie masqué, c'est-à-dire filtré par l'interface, ou réciproquement, *face à* l'interface filtrée par le visage d'Engelbart. Sans se confondre avec l'interface elle-même, le visage de ce dernier n'apparaissait qu'*au travers de* cette interface, qui en retour se trouvait doté du visage de son concepteur. Mais en n'apparaissant qu'au

⁴⁰⁹² *Id.*

⁴⁰⁹³ K. PAULSEN, *Here/There. Telepresence, Touch, and Art at the Interface*, *op. cit.*, p. 1.

⁴⁰⁹⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=yJDv-zdHzMY>

⁴⁰⁹⁵ « I'm going to come to you mostly through this medium for the rest of the show » (1:50)

⁴⁰⁹⁶ K. PAULSEN, *Here/There. Telepresence, Touch, and Art at the Interface*, *op. cit.*, p. 1 ; notre traduction.

travers de cette interface, le visage d'Engelbart s'effaçait en tant que visage lévinassien. En d'autres termes, le visage est *dé-visagé* par l'interface, au sens où elle lui ôte son caractère d'être visage. Inversement, l'interface est visagifiée par la « capture » ou « prise » cinématographique du visage d'Engelbart. Si selon Lévinas le propre du visage est de poser, voire d'imposer sa présence, avec l'interface, sa présence est remise en cause. D'une part, celui-ci cesse d'être présent. Selon Gumbrecht, « ce qui est "présent" doit être tangible au sens propre, ce qui implique la possibilité d'un impact immédiat sur le corps humain »⁴⁰⁹⁷. Ce faisant, il n'est pas incohérent de parler d'une « production de présence » dans le cas de l'interface d'Engelbart. Si la « production » signifie étymologiquement (*producere*) « l'acte de faire surgir sur un objet dans l'espace »⁴⁰⁹⁸, alors « la production de présence désigne (...) toutes sortes d'événements et de processus qui déclenchent ou intensifient l'impact d'objets "présents" sur le corps humain »⁴⁰⁹⁹. L'interface produit donc la présence d'Engelbart. Alors que pour Lévinas, la présence *est*, c'est-à-dire se donne, désormais elle est produite. Mais plus encore, si à l'immédiateté de la présence lévinassien, l'interface oppose une présence médiatisée, alors elle produit également un *effet de présence*. Certes, comme le soulignait déjà Gumbrecht, « certains "effets spéciaux" produits aujourd'hui par les technologies de communication de pointe peuvent éventuellement ranimer notre désir de présence »⁴¹⁰⁰, notamment en touchant nos sens avec une plus ou moins grande intensité⁴¹⁰¹, mais il ne s'agit plus de la présence pleine et transcendante du visage, mais seulement d'un *effet* de présence, dans le double sens d'un effet d'optique, c'est-à-dire d'une illusion pourtant bien perçue réellement, et d'un effet qui suit d'une cause. La présence se fait, et se faisant, elle devient un *effet de présence*, réduite au seul plan de l'immanence, remettant en cause la présence transcendante du visage lévinassien⁴¹⁰².

⁴⁰⁹⁷ H. U. GUMBRECHT, *Eloge de la présence. Ce qui échappe à la signification*, op. cit., p. 9. Également *Ibid.*, p. 38-41.

⁴⁰⁹⁸ H. U. GUMBRECHT, *Eloge de la présence. Ce qui échappe à la signification*, op. cit., p. 9.

⁴⁰⁹⁹ *Ibid.*, p. 10.

⁴¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁴¹⁰¹ « Les effets de présence, toutefois, en appellent exclusivement aux sens » (*Id.*)

⁴¹⁰² A cet égard, même si Gumbrecht revalorise la (culture de la) « présence » contre la (culture de la) « signification », il ne critique pas pour autant les « effets spéciaux » qui sont aussi des « effets de présence » comme pourrait le laisser penser Lévinas. Ainsi, « sous leur meilleur aspect (...), les technologies de communication peuvent paradoxalement nous faire retrouver ce qui est devenu si "présent" parce qu'il a été exclu de l'environnement constitué d'une accumulation et d'un assemblage de gadgets. (...) Mon intention n'est donc pas de condamner notre univers médiatisé, ni de l'envelopper d'une aura de mystère. Cet univers nous a

D'autre part, le *visage* d'Engelbart se fait *face* en tant qu'image sur un écran. Certes, comme cela a été dit précédemment, il « fait face » au sens d'être orientée vers l'extérieur. Cependant, cette extériorité ne fait plus référence à Autrui car elle est dénuée de l'infinie transcendance, condition de la relation éthique qu'elle impose. Au contraire, elle est désormais la face d'une chose qui apparaît sur une surface sans profondeur et qui manque de « regarder droit dans les yeux », en regardant seulement et uniquement la caméra et non plus l'assistance⁴¹⁰³. Ou de manière plus nuancée, mais pas moins radicale, nous dirons à la suite de Paul Virilio, que le visage qui *apparaît* sur l'écran n'est ni apparent ni opaque, mais « tans-apparent ». A cause de ce qu'il nomme l'« opto-électronique »⁴¹⁰⁴, « nous assistons à un nouveau type de transparence : *la transparence des apparences instantanément transmises à distance*, TRANS-APPARENCE qui vient dès lors compléter (pour ainsi dire, parachever), celle, naturelle de l'atmosphère terrestre, occasionnant du même coup une sorte de redoublement stéréoscopique des apparences sensibles, de la représentation du monde et donc indirectement, de l'esthétique elle-même »⁴¹⁰⁵. En d'autres termes, le visage interfacé certes apparaît

aliénés des choses du monde et de leur présent ; mais, en même temps, il peut éventuellement nous faire retrouver certains choses du monde » (*Ibid.*, p. 208-209).

⁴¹⁰³ Ceci n'est pas sans rappeler la distinction critique que formulait déjà en son temps Walter Benjamin entre l'acteur de théâtre et l'acteur de cinéma. Alors que « c'est l'acteur de théâtre en personne qui présente au public sa performance artistique à l'état définitif ; celle de l'acteur de cinéma réclame la médiation de tout un appareillage » (W. BENJAMIN, *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique. (Version de 1939), op. cit.*, p. 27). Il interprète cette distinction historique et technique de la manière suivante : « ce qui importe pour le film, c'est bien moins que l'interprète présente au public un autre personnage que lui-même ; c'est plutôt qu'il se présente lui-même à l'appareil. (...) Pour la première fois – et c'est là l'oeuvre du cinéma – l'homme doit agir, avec toute sa personne vivante assurément, mais en renonçant à son aura. Car l'aura est liée à son *hic et nunc*. Il n'en existe aucune reproduction. Sur la scène, l'aura de Macbeth est inséparable, aux yeux du public vivant, de l'aura de l'acteur qui joue ce rôle. Or, la prise de vue en studio a ceci de particulier qu'elle substitue l'appareil au public. L'aura des interprètes ne peut alors que disparaître – et avec elle, celle des personnages qu'ils représentent » (*Ibid.*, p. 29-30). Dieter Mersch fera également référence à la thèse de Benjamin quant au « déclin de l'aura » propre au visage dans D. MERSCH, « Countenance - Mask - Avatar. The "Face" and the Technical Artifact », *op. cit.*

⁴¹⁰⁴ « Puisque l'optique est la partie de la physique qui traite des propriétés de la lumière et donc des phénomènes de la visualisation, au dédoublement de la vue s'ajoute aussi, le dédoublement de la lumière elle-même, non seulement comme jadis, entre lumière *naturelle* (le soleil) et *artificielle* (l'électricité), mais encore, entre lumière *directe* (soleil et électricité) et lumière *indirecte* (vidéosurveillance) qui résulte de l'interaction du temps réel, des phénomènes optiques et de l'électronique, d'où le terme d'OPTO-ÉLECTRONIQUE » (P. VIRILIO, *La Vitesse de libération*, Editions Galilée, Paris, Editions Galilée, 1995, p. 50).

⁴¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 50-51. Egalement : « la transparence n'est plus uniquement celle des apparences des objets donnés à voir dans l'instant du regard, elle devient soudain, celle des apparences instantanément transmises à distance, d'où ce terme proposé de *trans.apparence* du « temps réel », et non plus seulement celui de transparence de l'« espace réel » : la transmission en direct des apparences des choses suppléant désormais l'ancienne transparence de l'espace réel de l'air, de l'eau ou du verre des lentilles » (P. VIRILIO, « La trans.apparence », *Alliage : Culture - Science - Technique*, n° 4, 1990, p. 5).

sur l'interface, mais non seulement il devient transparent perdant par la même occasion sa profondeur et son opacité, son « aura »⁴¹⁰⁶ dirait Benjamin, mais il devient en outre *trans-apparent*, au sens où cette transparence est conditionnée par les médiations techniques de la vitesse électronique.

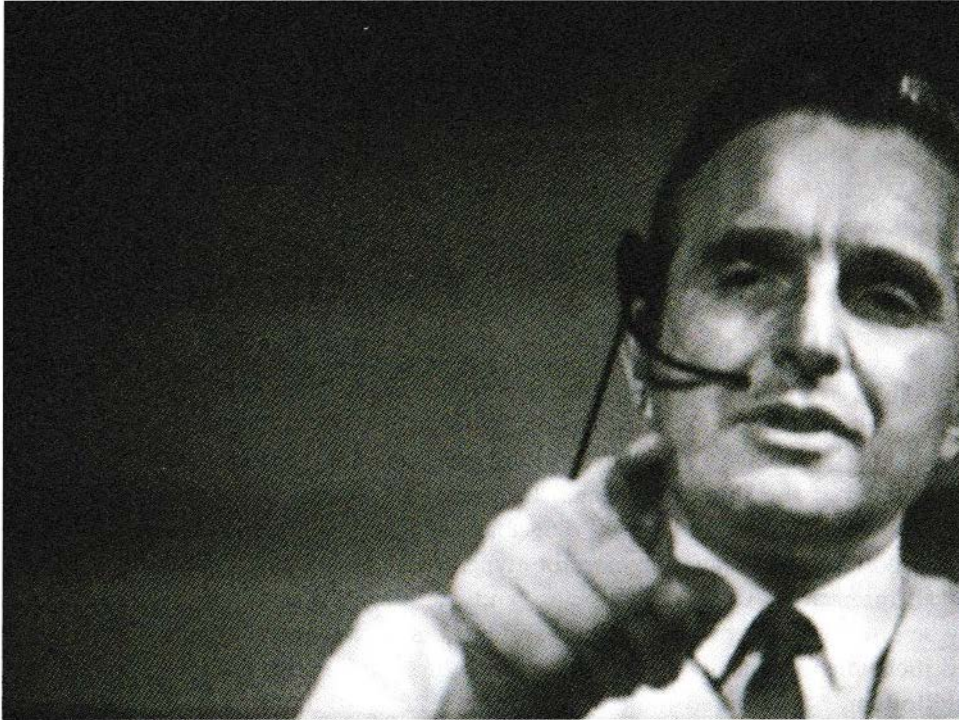


Figure 11 - Capture (1 :50) de la vidéo "Mother of All Demos" de 1968 où Douglas Engelbart *pointe* vers son auditoire. Extrait de K. PAULSEN, *Here/There. Telepresence, Touch, and Art at the Interface*, Cambridge, Massachusetts ; London/England, The MIT Press, 2017, p. 1.

⁴¹⁰⁶ Rappelons brièvement la définition qu'en propose Benjamin : « l'unique apparition d'un lointain, si proche soit-il » (W. BENJAMIN, *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique. (Version de 1939)*, op. cit., p. 17).

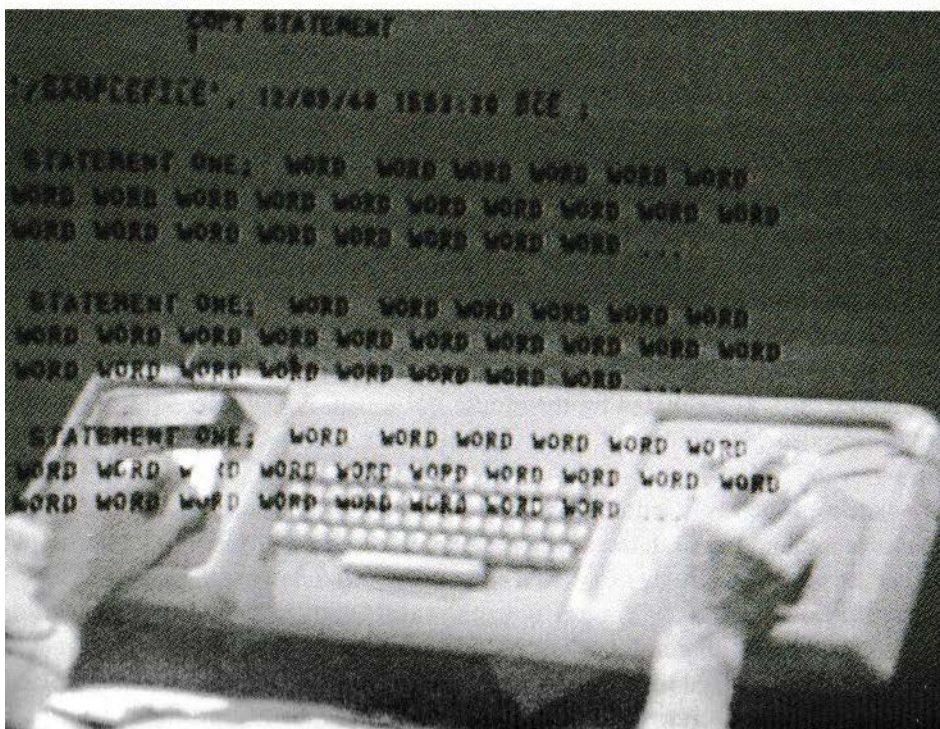
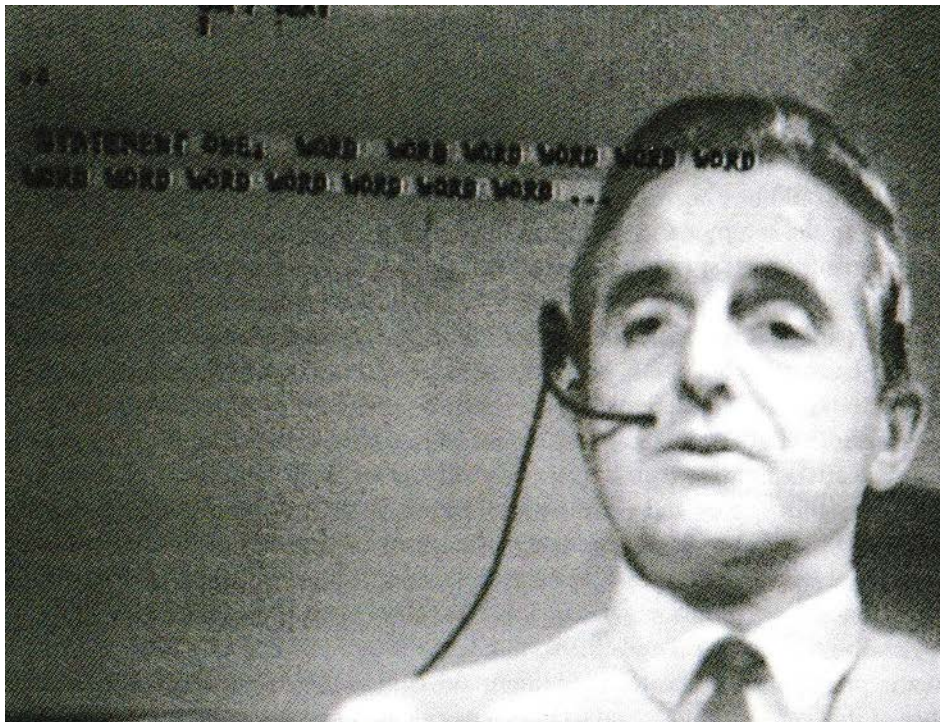


Figure 12 - Captures (haut : 4 :35 ; bas : 5 :44) de la vidéo "Mother of All Demos" de 1968 où Douglas Engelbart tape le document. Extrait de K. PAULSEN, *Here/There. Telepresence, Touch, and Art at the Interface*, op. cit., p. 3.

Comme l'interprète Paulsen, nous ne sommes dès lors plus en *présence* du visage, mais en présence de la *téléprésence* de celui-ci. Dans un premier sens, selon elle, « la "téléprésence" est le sentiment d'être présent à un endroit éloigné grâce à des dispositifs de télécommunications en temps réel »⁴¹⁰⁷. Paul Virilio soutiendra la même position : « SE RÉUNIR À DISTANCE, ou encore, ÊTRE TÉLÉPRÉSENT, ici et ailleurs *en même temps*, ce soi-disant "temps réel" qui n'est cependant rien d'autre qu'un espace-temps réel, puisque les différents événements ont bien *lieu*, même si finalement, ce lieu est celui du non-lieu des techniques télétopiques (interface homme/machine, régie ou nodal des télétransmissions...) »⁴¹⁰⁸ Autrement dit, la téléprésence désigne un type d'expérience de la présence, au sens où cette dernière est vécue malgré la distance, grâce à différentes médiations technologiques, comme les télécommunications. Le théoricien et ingénieur Marvin Minsky, co-fondateur avec John McCarthy du Groupe d'Intelligence Artificielle du MIT, définira de manière plus restrictive la téléprésence en ajoutant à la télécommunication l'expérience du toucher. Autrement dit, il y a téléprésence dès lors qu'il y a un retour haptique malgré la distance spatio-temporelle : « la téléprésence met l'accent sur l'importance d'un retour sensoriel de haute qualité (*highquality sensory-feedback*) et suggère de futurs instruments qui ressembleront tellement à nos propres mains que nous ne remarquerons aucune différence significative »⁴¹⁰⁹. Ainsi comprise, la téléprésence ne saurait être confondue avec la télécommunication. Présupposant implicitement que la présence est essentiellement éprouvée par le toucher, alors la téléprésence est l'expérience de la présence, c'est-à-

⁴¹⁰⁷ K. PAULSEN, *Here/There. Telepresence, Touch, and Art at the Interface*, *op. cit.*, p. 2.

⁴¹⁰⁸ P. VIRILIO, *La Vitesse de libération*, *op. cit.*, p. 22. Il précisera plus loin que cette téléprésence n'est rendue possible que par « l'intervalle de signe nul de la *vitesse-lumière* » : « Aujourd'hui où la notion de "distance" a cédé la place en physique, à celle d'une "puissance" d'émission, l'optique ondulatoire aboutit à une "fluctuation des apparences" où la distance n'est plus comme le souhaitait le poète, la profondeur de la présence, mais seulement son intermittence. L'intervalle d'espace (signe négatif) et l'intervalle de temps (signe positif) ayant depuis peu cédé leur primauté à l'intervalle de signe nul de la *vitesse-lumière* des ondes véhiculant l'information, venons-en maintenant aux problèmes posés par l'innovation d'une "digitalisation des signaux" (audio-vidéo et tactile) permettant non, plus comme naguère, avec l'esthétique de l'apparition, la mise en œuvre de la *représentation* de la réalité sensible, mais bel et bien sa *présentation* intempestive grâce aux capteurs, aux senseurs, et autres télé-déTECTEURS de ce que l'on nomme *téléprésence* » (*Ibid.*, p. 52-53).

⁴¹⁰⁹ M. MINSKY, « Telepresence », *OMNI magazine*, juin 1980, p. 45-51 ; notre traduction. Dans une autre perspective, Paul Virilio actera la singularité du numérique et convergera vers les propos de Minsky : « Le cyberspace est une nouvelle forme de perspective. Elle ne coïncide pas avec la perspective audio-visuelle que nous connaissons déjà. C'est une perspective entièrement nouvelle, libre de toute référence antérieure : c'est une *perspective tactile (tactile perspective)*. Voir à distance, entendre à distance : telle était l'essence de la perspective audiovisuelle d'autrefois. Mais atteindre à distance, sentir à distance, cela revient à déplacer la perspective vers un domaine qu'elle n'englobait pas encore : celui du contact, du contact à distance : le télé-contact » (P. VIRILIO, « Speed and Information », *op. cit.* ; notre traduction).

dire du toucher malgré la distance. Selon lui, ceci est rendu possible par des dispositifs qui peuvent « traduire le *sentiment* [de la présence] en sensation [du toucher] »⁴¹¹⁰ (*translate feel into feel*).

Toutefois, cette conception de la téléprésence est problématique pour deux raisons. Tout d'abord, elle est conditionnée, et partant fragilisée, par la médiation technologique, ici de l'interface. Comme nous avons déjà eu l'occasion de l'évoquer précédemment quant à la question du toucher, la téléprésence est, selon Hubert L. Dreyfus⁴¹¹¹, conditionnée par la qualité et l'immédiateté du retour haptique. A partir du pragmatisme de James et de Dewey ainsi que de la phénoménologie de Merleau-Ponty, il reconnaît qu'il y a présence lorsque nous transformons la réalité *et* que nous percevons que nous l'avons transformée⁴¹¹². Deux conditions sont donc requises pour qu'il y ait une expérience de la présence : une transformation de la réalité *et* une perception de cette même transformation. De même que la transformation à elle seule ne saurait être pleinement suffisante, notamment face à l'hypothèse cartésienne du rêve où la réalité se change seulement fictivement, de même, la perception à elle seule n'est pas suffisante, face à cette même hypothèse. Par conséquent, la présence requiert nécessairement ces deux conditions, qu'illustre selon Dreyfus le concept de « maximum grip » de Merleau-Ponty⁴¹¹³ : « pour qu'il y ait un sentiment de présence (*a sense of presence*) in telepresence, il faut être impliqué dans la prise en main (*to be involved in getting a grip*) de quelque chose à distance »⁴¹¹⁴. Mais pour ces mêmes raisons, si le retour perceptif vient à manquer de netteté ou d'immédiateté, alors il n'y a pas de véritable téléprésence⁴¹¹⁵. Autrement dit, s'il y a un doute quant à la perception de la transformation

⁴¹¹⁰ M. MINSKY, « Telepresence », *op. cit.*

⁴¹¹¹ H. L. DREYFUS, « Telepistemology », *op. cit.*

⁴¹¹² « ce qui nous donne le sentiment d'être en contact direct avec la réalité (*what gives us our sense of being in direct touch with reality*), c'est que nous apportons des changements dans le monde et que nous recevons un retour perceptif (*perceptual feedback*) sur ce que nous avons fait » (*Ibid.*, p. 57 ; notre traduction).

⁴¹¹³ « La manière dont le corps répond directement au monde conduit Merleau-Ponty à introduire le concept d'emprise maximale (*maximum grip*) » (*Ibid.*, p. 58 ; notre traduction). Il cite le passage suivant de la version française de l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* : « mon corps est en prise sur le monde quand ma perception m'offre un spectacle aussi varié et aussi clairement articulé que possible et quand mes intentions motrices en se déployant reçoivent du monde les réponses qu'elles attendent. Ce maximum de netteté dans la perception et dans l'action définit un sol perceptif, un fond de ma vie, un milieu général pour la coexistence de mon corps et du monde » (M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 289-290).

⁴¹¹⁴ H. L. DREYFUS, « Telepistemology », *op. cit.*, p. 58 ; notre traduction.

⁴¹¹⁵ « Tant que nous contrôlerons un robot à retour différé (*with delayed feed back*), comme le bras du robot Telegarden (*Telegarden arm*) ou le robot Sojourner de Mars (*Mars Sojourner*), ce que nous verrons à l'écran semblera être médiatisé par notre équipement à distance, sans être véritablement téléprésent (*not truly tele-present*) » (*Id.* ; notre traduction).

que nous opérons sur le monde au moyen d'une médiation technique de quelque nature que ce soit, alors la *télé*-présence, aussi opératoire, soit-elle, échoue à être pleinement *présente*.

Ensuite, la téléprésence présuppose une présence première, « vivante »⁴¹¹⁶ dirait Virilio, voire restreinte au toucher, antérieure à tout supplément technique. L'idée de téléprésence n'a de sens que sur fond de présence originaire de l'Autre. Toutefois, comme le montre Derrida, non seulement l'idée de présence immédiate est une illusion puisqu'elle est toujours médiatisée⁴¹¹⁷, mais en outre, cette présence en tant que présence d'Autrui comme l'absolument autre repose implicitement sur la structure Dedans-Dehors. Selon Derrida, alors que Lévinas entend montrer « que la *vraie* extériorité n'est pas spatiale, qu'il y a une extériorité absolue, infinie – celle de l'Autre – qui n'est pas spatiale, car l'espace est le lieu du Même », il continue de penser « la *vraie* extériorité comme non-*extériorité*, c'est-à-dire encore à travers la structure Dedans-Dehors et la métaphore spatiale »⁴¹¹⁸. Par conséquent, « dire que l'extériorité infinie de l'Autre n'est pas spatiale, est non-*extériorité* et non-*intériorité*, ne pouvoir la désigner autrement que par voie négative, n'est-ce pas reconnaître que l'infini (désigné lui aussi dans sa positivité actuelle par voie négative : in-fini) ne se dit pas ? »⁴¹¹⁹. En d'autres termes, « si je ne puis désigner l'altérité irréductible (infinie) d'autrui qu'à travers la négation de l'extériorité spatiale (finie), c'est peut-être que son sens est fini, n'est pas positivement infini »⁴¹²⁰. Il n'y a donc pas de présence infinie car dès lors qu'il y a un infini pleinement positif, alors il devient impossible ou indicible. A l'inverse, il n'y a de présence que finie, c'est-à-dire que dans la finitude. Sous ces conditions, la distinction entre un vrai visage, infini car transcendant, et un pseudo-visage, fini car immanent est dénuée de fondement : « si le visage de l'Autre n'est aussi, irréductiblement, extériorité spatiale, il faudrait encore distinguer entre (...) un vrai visage, non spatial, et son masque ou sa métaphore, sa figure spatiale. C'est toute la Métaphysique du Visage qui s'effondre »⁴¹²¹. Ainsi, une téléprésence de la présence infinie est un non-sens : la présence est nécessairement inscrite dans une

⁴¹¹⁶ « Rappelons au passage, qu'il n'y a de véritable présence au Monde – au monde propre de l'expérience sensible – que par le truchement de l'ego-centration d'un *présent-vivant*, autrement dit, par l'existence d'un corps propre vivant ici et maintenant » (P. VIRILIO, *La Vitesse de libération*, op. cit., p. 53).

⁴¹¹⁷ J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie d'Husserl*, op. cit.

⁴¹¹⁸ J. DERRIDA, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 165.

⁴¹¹⁹ *Ibid.*, p. 167

⁴¹²⁰ *Ibid.*, p. 168

⁴¹²¹ *Ibid.*, p. 169

finitude de la médiation, qu'elle soit celle du langage⁴¹²² ou celle du corps⁴¹²³. A l'immédiateté de la présence, il convient ainsi de substituer la médiation de l'immédiateté de la présence.

2.3.2.3.4. Troisième paradigme de visagification : le mode interfacial

Selon le troisième paradigme de visagification, la relation à l'interface ne s'effectue ni sur le mode du *face à face*, ni sur le mode de l'*interfacé*, mais sur celui de l'*interfacial*. Par « mode interfacial », nous entendons l'idée que l'interface n'est ni posée *face à*, ni *à travers* un visage, mais est posé *comme* visage à proprement parler, et ce faisant, pose des visages respectivement. En considérant l'interface comme visage, elle dote en retour le sujet humain et l'objet technique d'un visage. Ceux-ci ne sont plus alors en relation sur le mode du *face à face*, mais plutôt sur celui du *visage à visage* chacun se trouvant désormais pourvu d'un visage dont ils étaient jusqu'alors dépourvus. Nous pouvons donc dire qu'il y a d'une part, face « sujet » un visage-sujet, c'est-à-dire une visagification du sujet, et d'autre part, face « objet », un visage-objet, c'est-à-dire une visagification de l'objet.

Face « sujet », ce dernier devient un « usager ». Selon Sherry Turkle, la figure de l'« usager » (*user*) apparaît à la fin des années 1970, de manière contemporaine avec la démocratisation de l'ordinateur personnel (*personal computer*), et caractérise un certain type de relation avec l'ordinateur. A la différence du hacker (*hacker*) ou de l'amateur (*hobbyist*), l'usager s'intéresse moins à la dimension technique de la machine qu'à la pratique de celle-ci, c'est-à-dire à ses applications⁴¹²⁴. Wendy Chun radicalisera cette perspective en soutenant que « les interfaces et les systèmes d'exploitation (*operating systems - OS*) produisent des “usagers” (“users”) - tous et chacun. Sans OS, il n'y aurait pas d'accès au matériel ; sans OS, il n'y aurait pas d'actions, pas de pratiques, et donc pas d'usager (*user*) »⁴¹²⁵. Plus encore, elle ajoute que « les interfaces produisent également des usagers (*users*) par le biais d'interactions anodines, depuis les sons rassurants qui signifient qu'un fichier a été enregistré jusqu'aux noms de dossiers tels que “mes documents”, qui soulignent la possession d'un ordinateur

⁴¹²² « Que la plénitude positive de l'infini classique ne puisse se traduire dans le langage qu'en se trahissant par un mot négatif (in-fini), cela situe peut-être le point où, le plus profondément, la pensée rompt avec le langage » (*Ibid.*, p. 168).

⁴¹²³ « Vouloir neutraliser l'espace dans la description de l'Autre, pour libérer ainsi l'infinité positive, n'est-ce pas neutraliser la finitude essentielle d'un visage (regard-parole) qui *est corps* et non pas, Lévinas y insiste assez, métaphore corporelle d'une pensée éthérée ? » (*Ibid.*, p. 169).

⁴¹²⁴ S. TURKLE, *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, op. cit., p. 32.

⁴¹²⁵ W. H. K. CHUN, *Programmed Visions : Software and Memory*, op. cit., p. 66-67.

personnel »⁴¹²⁶. Enfin, selon elle, « les systèmes d'exploitation créent également des usagers (*users*) de manière plus littérale, car les usagers (*users*) sont des constructions de l'OS »⁴¹²⁷, comme l'illustrent les « *logins* » (*user logins*) qui nous encouragent à croire que les machines sur lesquelles nous travaillons sont nôtres par appropriation. Toutefois, cette figure de l'« usager » n'est qu'un produit idéologique de l'interface (*interfaces as ideology*). Se référant à la définition althusserienne selon laquelle « l'idéologie est une “représentation” imaginaire du rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence »⁴¹²⁸, elle en déduit que l'interface fonctionne comme une idéologie. En ce sens, elle est une « machine idéologique » (*ideology machine*)⁴¹²⁹ qui comme toute idéologie, d'une part « a une existence matérielle »⁴¹³⁰ avec le *software* et l'*hardware*, et d'autre part, « interpelle les individus en sujets »⁴¹³¹, ici, en tant qu'« usagers ». Autrement dit, d'une part, l'« usager » est n'est qu'une autre figure du sujet modalisé selon un nouveau paradigme de l'interface, et d'autre part, celui-ci n'a rien de réel, puisqu'il n'est que l'effet de notre relation imaginaire à l'interface⁴¹³².

Face « objet », ce dernier devient, selon les termes de Sherry Turkle, une « machine intime » (*intimate machine*)⁴¹³³, un « compagnon » (*companionship*), ou un « second soi » (*second self*)⁴¹³⁴. Elle justifie ce nouveau statut par le fait que nous serions passés « d'une culture du calcul à une culture de la simulation »⁴¹³⁵ (*from culture of calculation toward a culture of simulation*), correspondant respectivement au glissement de la modernité vers la postmodernité⁴¹³⁶. Cette culture de la simulation

⁴¹²⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁴¹²⁷ *Id.*

⁴¹²⁸ L. ALTHUSSER, « De l'idéologie », *op. cit.*, p. 216.

⁴¹²⁹ W. H. K. CHUN, *Programmed Visions : Software and Memory*, *op. cit.*, p. 66.

⁴¹³⁰ L. ALTHUSSER, « De l'idéologie », *op. cit.*, p. 218.

⁴¹³¹ *Ibid.*, p. 223.

⁴¹³² « Les interfaces nous offrent une relation imaginaire (*imaginary relationship*) avec notre matériel : elles ne représentent pas des transistors mais plutôt des ordinateurs de bureau et des poubelles de recyclage » (W. H. K. CHUN, *Programmed Visions : Software and Memory*, *op. cit.*, p. 66 ; notre traduction).

⁴¹³³ S. TURKLE, *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, *op. cit.*, p. 26.

⁴¹³⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁴¹³⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁴¹³⁶ Se référant principalement aux auteurs issus de la *French Theory* (Deleuze, Guattari, Derrida, Baudrillard, Lyotard), elle propose de distinguer la pensée « post-moderne » de celle « moderne », de la manière suivante : « Les idées [de la post-modernité] sont difficiles à définir simplement, mais elles sont caractérisées par les termes suivants comme “décentré” (*decentered*), “fluide” (*fluid*), “non-linéaire” (*nonlinear*) et “opaque” (*opaque*).

se caractérise principalement par la remise en cause de la distinction moderne entre l'homme et la technique : ceux-ci ne se définissent plus indépendamment l'un de l'autre, en sorte que la vie de l'un est inextricablement liée à l'autre, au point qu'il devient légitime de se demander si nous vivons *sur* l'écran ou *dans* l'écran ?⁴¹³⁷. Ceci se manifeste par le fait que 1. L'ordinateur cesse de moins en moins opaque pour devenir de plus en plus transparent, notamment pour l'utilisateur ; 2. Nous considérons comme réel ce qui apparaît via l'interface ; 3. Nous utilisons notre relation à la technologie pour réfléchir sur l'être humain ; 4. Nous cherchons une subjectivité à l'ordinateur⁴¹³⁸. Ceci sera d'autant plus manifeste, selon elle, par les partis pris esthétiques des interfaces de Macintosh et d'IBM : alors que le premier est conçu selon une esthétique post-moderne qui nous le fait considérer comme un « ami », selon des interfaces *user-friendly*, le second est au contraire conçu selon une esthétique moderne qui nous le fait considérer comme un outil⁴¹³⁹.

Toutefois, Chun comme Turkle partagent en commun l'idée selon laquelle cette visagification de l'utilisateur comme de l'ordinateur ne procéderait que de l'imaginaire, ou de l'idéologie, mis en place par un type d'interface. Autrement dit, l'utilisateur comme l'ordinateur ne sont pas ce qu'ils sont *réellement* : c'est parce que les nouvelles interfaces sont conçues sur le mode du visage, qu'elles produisent des effets de visagification qui ne sont cependant que *fictifs*. L'homme reste le seul détenteur d'un visage et l'ordinateur reste quant à lui une machine inerte, en sorte que toute visagification de l'un comme de l'autre n'est qu'une mascarade illusoire qui ne trompe pas. Loin de nous l'idée de nier le caractère idéologique des interfaces, il nous semble cependant que cette argumentation reste à la surface, et manque à la fois l'opération effective de l'interface ainsi que les raisons principales qui ont porté ce paradigme de la visagification.

Elles contrastent avec celles la modernité, qui était la vision classique du monde qui a dominé la pensée occidentale (Western thinking) depuis les Lumières. Le point de vue moderne de la réalité se caractérise par des termes comme "linéaire" (*linear*), "logique" (*logical*), "hiérarchique" (*hierarchical*), et ayant une "profondeur" (*depth*) qui peut être sondée et comprise » (*Ibid.*, p. 17 ; notre traduction).

⁴¹³⁷ « Dans la mesure où les êtres humains sont de plus en plus étroitement entremêlés (*increasingly intertwined*) à la technologie, les vieilles distinctions entre ce qui est spécifiquement humain et ce qui est spécifiquement technique devient de plus en plus complexe. Vivons-nous la vie *sur* l'écran (on *the screen*) ou la vie *dans* l'écran (in *the screen*) ? (*Ibid.*, p. 21 ; notre traduction).

⁴¹³⁸ *Ibid.*, p. 23-26.

⁴¹³⁹ *Ibid.*, p. 36

1.2.3.2.3.4. Familiarisation de l'étrangeté de l'interface

Selon nous, et à la suite des analyses de Paul Dourish, le mode interfacial s'explique par le processus existentiel de la familiarisation, et plus fondamentalement, de la quotidianisation. L'apparition de ce troisième paradigme s'explique dès lors que l'on a recours aux critiques énoncées par Paul Dourish à l'encontre des approches technicistes et cognivistes de l'interface. Comme cela a déjà été évoqué précédemment, Dourish s'attaque aux approches technicistes et cognitivistes de l'interface qui la considèrent l'interface uniquement techniquement, de manière abstraite et non située, manquant de reconnaître qu'elle appartient aussi et surtout au monde ambiant humain, notamment en s'intégrant à la vie quotidienne des hommes. Utilisant aussi bien les ressources de l'anthropologie des sciences et des techniques de Lucy Suchman⁴¹⁴⁰ qui conçoit l'action humaine toujours située et non planifiée, celles de l'ethnométhodologie d'Harold Garfinkel⁴¹⁴¹ qui ne reconnaît comme pertinent que le point de vue des acteurs réels pour rendre compte des actions effectuées, et enfin celles de la phénoménologie (Husserl, Heidegger, Schütz, Merleau-Ponty) et de la philosophie du langage de Wittgenstein, il défend l'idée selon laquelle la conception des interfaces doit prendre en compte la « familiarité »⁴¹⁴². Bien que l'idée de « familiarité » soit qualifiée selon lui de « superficielle » (*fairly shallow*)⁴¹⁴³, elle est à même de rendre compte du caractère « incarné » (*embodiment*) de notre « être-au-monde » (*being-in-the-world*), compris comme « la propriété de notre engagement avec le monde qui nous permet de lui donner un sens (*meaningful*) »⁴¹⁴⁴. Si par définition, notre être-au-monde est nécessairement incarné, et constitue en cela le fond à partir duquel l'« interaction incarnée » (*embodied interaction*)⁴¹⁴⁵ est rendue possible, alors il est nécessaire de rendre compte du processus par lequel la familiarité advient. Or, selon Bruce Bégout, « la structure la plus générale qui détermine le monde de la vie consiste dans la distinction entre le familier et l'étranger »⁴¹⁴⁶. Plus précisément, « le monde étranger n'est pas simplement un autre monde familier, mais il est l'*Autre* de tout monde

⁴¹⁴⁰ L. A. SUCHMAN, *Human-Machine Reconfigurations. Plans and Situated Actions*, op. cit.

⁴¹⁴¹ H. GARFINKEL, *Recherches en ethnométhodologie*, op. cit.

⁴¹⁴² P. DOURISH, *Where the Action Is*, op. cit., p. 99.

⁴¹⁴³ *Ibid.*, p. 100.

⁴¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 126 ; notre traduction. Egalement : « J'utilise ce terme [*embodiment*] en grande partie le sens de la "présence phénoménologique" (*phenomenological presence*), la manière dont une variété de phénomènes interactifs découlent d'une participation directe et engagée au monde » (*Ibid.*, p. 115 ; notre traduction).

⁴¹⁴⁵ P. DOURISH, *Where the Action Is*, op. cit., p. 126.

⁴¹⁴⁶ B. BEGOUT, *La découverte du quotidien*, Paris, Allia, 2005, p. 319.

familier »⁴¹⁴⁷. Cependant, cette distinction n'existe pas en soi, mais résulte d'un processus qui est celui de la quotidianisation. En d'autres termes, « la distinction du familier et de l'étranger ne se comprend pas elle-même sans la référence à la quotidienneté qui lui donne sens »⁴¹⁴⁸. Citant les propos d'Anthony Steinbock⁴¹⁴⁹, Bégout soutient que « ce n'est que grâce à la quotidianisation domestique que le monde ambiant peut devenir un monde familier, un monde "où l'on se sente "chez soi" au sens le plus large du terme, un monde que l'on peut façonner ou que l'on pourrait façonner comme étant son domicile" et constituant notre histoire ordinaire »⁴¹⁵⁰. Autrement dit, le familier⁴¹⁵¹ n'est pas donné, mais fait suite au processus de quotidianisation : « c'est le processus de quotidianisation, et lui seul, qui scinde le monde en deux et oppose l'univers familier d'un côté et les contrées étrangères de l'autre »⁴¹⁵². Le familier peut s'aborder soit de manière statique comme distinct de l'étranger en tant que familier *constitué*, soit de manière génétique comme résultat du processus de quotidianisation *constituant* par lequel l'étrangeté originelle est familiarisée.

Cela implique tout d'abord que la familiarité n'est pas sans le processus de « quotidianisation ». Par ce terme, Bégout nomme « ce processus d'aménagement matériel du monde incertain en un milieu fréquentable, ce travail de dépassement de la misère originelle de notre condition par la création de formes de vie familières »⁴¹⁵³. En d'autres termes, « quotidianiser, c'est donc assimiler *jour après jour* le monde hostile à travers tout un filtre de croyances et d'objets, de coutumes et de symboles qui

⁴¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 326-327.

⁴¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 326.

⁴¹⁴⁹ A. J. STEINBOCK, *Home and Beyond. Generative Phenomenology After Husserl*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1995.

⁴¹⁵⁰ B. BEGOUT, *La découverte du quotidien, op. cit.*, p. 325.

⁴¹⁵¹ Bégout tient cependant à préciser que la quotidianisation produit la « familiarité » relativement à la dimension spatiale de l'existence, mais également le « temps ordinaire » quant à la dimension temporelle et la « logique du quotidien » quant à la causalité. Pour résumer, « en rassemblant les caractères spatiaux, temporels et causaux du monde de la vie, on peut considérer la logique de la pensée quotidienne comme celle de l'occupation. *Spatialement*, la quotidianisation est en effet une manière d'occuper le terrain. (...) *Temporellement*, elle cherche à fournir à l'homme des occupations qui lui permettent de ne plus être soumis à la durée infiniment fluente en remplissant les temps vides par des activités régulières. *Causalement*, l'occupation humaine institue le souci pratique de la préoccupation qui témoigne de la nécessaire conservation de la vie. Sous ce triple motif de *l'occuper*, du *s'occuper* et du *se préoccuper*, la pensée quotidienne investit les trois formes de l'expérience mondaine en la modelant, en remplissant l'espace délimité de la familiarité » (*Ibid.*, p. 437-438).

⁴¹⁵² *Ibid.*, p. 330.

⁴¹⁵³ *Ibid.*, p. 225.

donnent prise sur la réalité »⁴¹⁵⁴. Ainsi, « la finalité de la quotidianisation consiste (...) à produire un monde certain sur lequel l'homme puisse se reposer en toute confiance, un monde qui suit son cours, et qui bannit toute possibilité de s'interroger sur l'origine et la genèse obscures de cette assurance finale »⁴¹⁵⁵. Grâce au processus de quotidianisation, le familier et l'étranger se renvoient dos à dos en radicalement éloignés l'un de l'autre, en cessant de participer à cette « même expérience ambiguë, du *peut-être* originel »⁴¹⁵⁶. Procédant selon « le schéma disjonctif d'inclusion/exclusion », la quotidianisation à la fois *inclut* l'étranger selon le processus de familiarisation, et plus spécifiquement de « domestication », et *exclut* dans « la zone extraterritoriale de l'étranger »⁴¹⁵⁷. Selon cette logique, parce qu'il est inclus, le monde familier s'éprouve existentiellement comme un « être-au-monde sûr », et à l'inverse, parce qu'il est exclu, le monde étranger l'est comme « être-au-monde hostile »⁴¹⁵⁸. Par conséquent, en procédant de la quotidianisation, la familiarisation ne vise qu'à *inclure* ce qui est de prime abord étranger, et partant de *exclure*. Autrement dit, et selon l'étymologie⁴¹⁵⁹ *includere* « enfermer, renfermer » de *in-* « dans » et *cludere* « fermer », appartenant à la famille des mots latins se rattachant à une base *clau-* qui exprime l'idée de « fermeture » (comme *clavus* « clou » ou *clavis* « clé »), la familiarisation enferme à l'intérieur en résorbant l'*écart originel* de ce qui était étranger à l'extérieur, recoupant la division spatiale dedans/dehors. En devenant de plus en plus familière grâce au processus de familiarisation, l'interface cesse non seulement d'être étrangère, mais en outre, elle tend à réduire l'écart initialement posé entre le sujet interne et l'objet externe, renforçant et confortant le trouble opéré par la visagification. La relation « symbiotique » souhaitée par Licklider était certes un moyen technique pour augmenter l'intelligence, mais elle apparaît désormais comme conditionnée par cette même logique de familiarisation. La familiarisation rend ainsi compte de ce troisième mode de visagification. Plus encore, à suivre les remarques d'Anna Munster, celui-ci s'effectue selon trois *formes* : d'une part, les « visages conviviaux » (*friendly faces*), d'autre part, une « subjectivité post-humaine » (*posthuman subjectivity*), et enfin une « subjectivité programmatique » (*programmatic subjectivity*).

⁴¹⁵⁴ *Id.*

⁴¹⁵⁵ *Id.*

⁴¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 244.

⁴¹⁵⁷ *Id.*

⁴¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 245.

⁴¹⁵⁹ *Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « Inclure », p. 1787.

2.2.3.2.3.4. Première forme de familiarisation : le visage convivial

La première forme de familiarisation s'illustre par les interfaces dites « conviviales » (*user friendly*), centrées usager⁴¹⁶⁰. Celles-ci sont d'abord historiquement penser en termes de familiarité. Cette idée est déjà présente dans le programme officiel des fondateurs du Xerox Star. Influencés par « La Mère de Toutes Les Démo » (*The Mother of All Demos*) de Douglas Engelbart de 1968, ceux-ci décidèrent de reprendre la « métaphore du bureau », première forme d'interface graphique (*Graphic User Interface - GUI*), pour le Xerox Star de 1981. Ils explicitèrent ce choix dans un article de 1982⁴¹⁶¹. Considérant l'usager (*user*) comme une entité qui réalise des tâches (*tasks*), « le concepteur d'un système informatique peut choisir de poursuivre des analogies et des métaphores familières ou bien d'introduire des fonctions entièrement nouvelles nécessitant de nouvelles approches »⁴¹⁶². Ils prirent le parti de la familiarité, et espèrent rendre « le “monde” électronique (*electronic “world”*) plus familier (*more familiar*), moins étranger (*less alien*), et qu'il nécessiterait moins de formation », notamment en rendant les « analogues électroniques » (*electronic analogues*) être des « objets concrets » (*concrete objects*)⁴¹⁶³. Ainsi, c'est à partir de l'expérience concrète du bureau qu'ils conçurent par analogie la métaphore du bureau⁴¹⁶⁴. Cette familiarisation de la relation à l'interface se justifie selon eux par la familiarité que nous avons à réaliser des tâches dans le monde réel. Autrement dit, la familiarité devient le fondement d'interactions de plus en plus naturelles, où l'interface tend à s'effacer ou éviter au maximum les frictions au profit de l'interaction elle-même. Par la suite, à partir des années 1990, le projet ubiquitaire (*ubicomp*) voit le jour, porté par les écrits de Mark Weiser⁴¹⁶⁵, et entend effacer l'interface⁴¹⁶⁶ en l'intégrant au monde ambiant. Cet effacement de l'interface n'est pas

⁴¹⁶⁰ Ce type de conception dite aussi « design centré utilisateur », « d'expérience utilisateur », ou encore « d'expérience », mais également « *user-centered design* » (UCD), « *human-centered design* » (HCD), « *activity-centered design* » (ACD) et « *people-centered design* » (PCD) se caractérise par le fait de concevoir des interfaces à partir des besoins et des expériences de l'usager en situation, en vue d'améliorer son expérience de l'interface. Pour une approche critique de ce design, A. MASURE, « Manifeste pour un design acentré », dans *Design et humanités numériques*, Paris, B42, 2017, p. 73-90.

⁴¹⁶¹ D. CANFIELD SMITH *et al.*, « Designing the Star User Interface », *Byte*, n° 4, 1982, p. 242-282.

⁴¹⁶² *Ibid.*, p. 249.

⁴¹⁶³ *Id.*

⁴¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 256-258. Pour des alternatives au « paradigme de la métaphore » (*metaphor paradigm*), Alan Cooper proposent le « paradigme technologique » (*technological paradigm*) et le « paradigme idiomatique » (*idiomatic paradigm*) dans A. COOPER, « The Myth of Metaphor », *Visual Basic Programmer's Journal*, 1995, p. 1-8.

⁴¹⁶⁵ M. WEISER, « The Computer for the 21st century », *op. cit.*

⁴¹⁶⁶ D. PUCHEU, « Effacer l'interface : Une trajectoire du design de l'interaction homme-machine », *Interfaces*

tant matériel que fonctionnel. Le traitement de l'information par l'ordinateur doit s'effectuer à la périphérie (*periphery*) de la conscience de l'utilisateur, et non plus en la focalisant sur une « seule boîte » (*a single box*). A partir de ce moment, les interfaces se voudront de plus en plus naturelles (*Natural User Interface*), organiques (*Organic User Interface*), fluides (*Fluid User Interface*), bref transparentes, voire invisibles⁴¹⁶⁷. Les interfaces vocales (*Vocal User Interface*) poursuivent cet effacement de l'interface. Elles établissent une communication encore plus directe, en simulant la fin de la distinction entre langage humain et langage artificiel. Avec elles, la communication s'effectue en temps-réel, « octroyant au langage humain une dimension directement et structurellement opératoire⁴¹⁶⁸ ».

3.2.3.2.3.4. Deuxième forme de familiarisation : l'interface envisagée

La seconde forme de familiarisation, issue notamment de la précédente, s'illustre par ce que Sadin nomme le « corps interface »⁴¹⁶⁹, que nous nommerons plus spécifiquement l'« interface envisagée ». Bien que le terme « envisager » ait d'abord eu le sens de « regarder quelqu'un au visage » et par la suite « examiner par l'esprit », ici, le préfixe *en-* « dans, sur », souligne l'idée d'intériorisation. L'« interface envisagée » ne signifie donc pas tant l'examen de l'interface que son intériorisation, voire son incorporation. Cette perspective est issue d'une longue histoire philosophique⁴¹⁷⁰ qui défend l'idée selon laquelle la technique est non seulement une prothèse extérieure au corps humain destinée à pallier ses manques d'une longue histoire, mais est constitutive aussi de son humanisation selon un processus que Katherine Hayles nomme « technogénèse »⁴¹⁷¹ ou que Sloterdijk qualifie d'« anthropotechnique »⁴¹⁷². Alors l'objet technique est posé extérieurement à l'homme, cette distance tend à s'abolir de plus en plus, « au profit d'un rapport de plus en plus “fondu” aux machines,

numériques, vol. 5, n° 2, 2016, p. 257-276.

⁴¹⁶⁷ D. NORMAN, *The Invisible Computer - Why Good Products Can Fail, the Personal Computer Is So Complex & Information Appliances are the Solution*, *op. cit.*.

⁴¹⁶⁸ N. SANTOLARIA, « *Dis Siri* ». *Enquête sur le génie à l'intérieur du smartphone*, *op. cit.*, p. 61.

⁴¹⁶⁹ E. SADIN, *La société de l'anticipation*, Paris, Inculte éditions, 2011, chap. I. « Le corps interface », p. 33-58.

⁴¹⁷⁰ On peut faire commencer cette histoire du célèbre « Mythe de Prométhée » présenté dans le *Protagoras* de Platon pour la faire aller jusqu'aux théoriciens contemporains comme Hayles, Stiegler ou Sloterdijk par exemple, en passant par des penseurs issus de traditions différentes comme McLuhan, Leroi-Gourhan, Simondon, Anders, Kapp, etc.

⁴¹⁷¹ N. K. HAYLES, *Lire et penser en milieux numériques*, *op. cit.*.

⁴¹⁷² P. SLOTERDIJK, « La Domestication de l'Être », O. Mannoni (trad.), dans *Règles pour le parc humain: suivi de La Domestication de l'Être*, Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2010, p. 73-187.

“enveloppé” aux ondes informationnelles et relié à des processeurs, instaurant une inédite *corporéité réactive* »⁴¹⁷³. Plus encore, Sadin interprète l’histoire des techniques, et notamment des interfaces, comme « le passage d’une logique ancestrale de manipulation (par des systèmes de transfert de force : initialement par jeux de leviers, ensuite par énergie hydraulique, thermique, électrique) à une logique de commande (d’abord électrique, puis électronique) »⁴¹⁷⁴. Avec ce qu’il nomme le développement des « *interfaces tierces* »⁴¹⁷⁵, la proximité entre l’homme et la machine va croissante, ce qui favorise « une *fusion intégrée*, découvrant la figure d’un CORPS INTERFACE *en intelligence* avec des technologies *sensibles* »⁴¹⁷⁶. Cette « *intimité organico-numérique*, appelée à *fusionner* »⁴¹⁷⁷ peut s’illustrer tout d’abord par la conception d’interfaces cerveau-ordinateur (*Brain Computer Interface*)⁴¹⁷⁸. Dès 1973, Jacques Vidal se demande si on peut utiliser les signaux électriques du cerveau comme « supports de l’information dans la communication homme-ordinateur ou pour commander des appareils externes tels que des appareils prothétiques ou des vaisseaux spatiaux⁴¹⁷⁹ ». Conçue comme « prothèse totale⁴¹⁸⁰ », cette interface établit un lien bilatéral et exhaustif entre un cerveau et une machine, créant un semblant de fusion entre les deux⁴¹⁸¹. On parlera alors de *Brain-*

⁴¹⁷³ E. SADIN, *La société de l’anticipation*, *op. cit.*, p. 34.

⁴¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 35.

⁴¹⁷⁵ « Cette “nouvelle alliance” prolonge et amplifie un mouvement historique amorcé avec l’apparition des ordinateurs personnels au milieu des années 1980, dont le succès fut indissociable de l’usage d’*interfaces tierces*, devenues les intercesseurs simples et “intuitifs” entre corps et machine » (*Ibid.*, p. 35).

⁴¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 37. Également: « une intimité inédite se constitue avec la technologie, non plus établie au moyen d’interfaces tierces (boutons, claviers, souris), mais par une *tension sensible* directement entretenue avec l’organisme, qui s’expose lui-même comme une *surface réactive*, érigeant la figure récente et inédite d’un CORPS INTERFACE » (*Ibid.*, p. 14).

⁴¹⁷⁷ E. SADIN, *La société de l’anticipation*, *op. cit.*, p. 45.

⁴¹⁷⁸ Pour une présentation des interfaces cerveau-ordinateur M. CLERC, L. BOUGRAIN et F. LOTTE, *Les interfaces cerveau-ordinateur 1: fondements et méthodes*, France, ISTE Editions, 2016.

⁴¹⁷⁹ J. J. VIDAL, « Toward direct brain-computer communication », *Annual Review of Biophysics and Bioengineering*, vol. 2, 1973, p. 157. Il conçoit la première interface cerveau-ordinateur en 1977, qui permet à un utilisateur de bouger en temps réel un curseur sur un écran. Les projets de Jacques Vidal ont eux aussi été financés dans le cadre d’un contrat avec la *Defense Advanced Research Projects Agency* (DARPA), sous le nom de *Close-Coupled Man/Machine Systems* (plus tard renommé *Biocybernetic*). R. A. MIRANDA *et al.*, « DARPA-funded efforts in the development of novel brain-computer interface technologies », *Journal of Neuroscience Methods*, vol. 244, 15 avril 2015, p. 52-67.

⁴¹⁸⁰ L’expression « prothèse totale » utilisée par Dorian Neerdael est un emprunt explicite à Gilbert Hottois. Sur ce point se reporter à G. HOTTOIS, *Species Technica. Suivi d’un Dialogue philosophique autour de Species Technica vingt ans plus tard*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2002, p. 70.

⁴¹⁸¹ D. NEERDAEL, *Une puce dans la tête : Les interfaces cerveau-machine qui augmentent l’humain pour dépasser*

*Computer Symbiosis*⁴¹⁸². Il n'y a alors qu'un pas pour imaginer concevoir des interfaces cerveau-machine-cerveau (*Brain-Machine-Brain Interface*), voire cerveau-cerveau (*Brain-to-Brain Interface*)⁴¹⁸³. Ensuite, ce « corps interface » est également porté par le thème du cyborg. Si on peut trouver des traces dans la littérature⁴¹⁸⁴ un imaginaire du cyborg, le terme n'apparaît qu'avec Clynes et Kline⁴¹⁸⁵ dans les années 1960 dans le contexte de la conquête spatiale. Désignant un être hybride à la fois cybernétique et organique (*cybernetic organism*) dont la prothèse technique permet d'augmenter la vie de l'individu en s'adaptant à l'environnement, le cyborg poursuit le projet de symbiose énoncé préalablement par Licklider⁴¹⁸⁶ jusqu'au courant du transhumanisme. Que cela soit le signe d'un « adieu au corps »⁴¹⁸⁷ ou au contraire son « hybridation »⁴¹⁸⁸, cette seconde familiarisation met

ses limites, Limoges, FYP éditions, 2014, p. 91.

⁴¹⁸² G. SCHALK, « Brain-Computer Symbiosis », *Journal of neural engineering*, vol. 5, n° 1, mars 2008, p. 1-15.

⁴¹⁸³ A titre indicatif, le neuroscientifique Miguel Nicolelis entrevoit à terme « un ordinateur biologique », prélude au « *Brain Net* » du physicien et futurologue Michio Kaku, qui remplacerait ainsi Internet.

⁴¹⁸⁴ De manière non exhaustive H. von KLEIST, *Sur le théâtre de marionnettes*, B. Germain (trad.), Paris, Editions Sillage, 2010 ; A. de V. de L'ISLE-ADAM, *L'Ève future*, Paris, Flammarion, 2008.

⁴¹⁸⁵ M. E. CLYNES et N. S. KLINE, « Cyborgs and space », *Astronautics*, septembre 1960. Pour une interrogation quant à l'histoire du terme, ainsi qu'à ses enjeux à partir d'une interprétation du *Manifeste Cyborg* de Donna Haraway (D. HARAWAY, *Manifeste cyborg et autres essais*, op. cit.), nous renvoyons le lecteur vers T. HOQUET, *Cyborg philosophie. Penser contre les dualismes*, op. cit.

⁴¹⁸⁶ « La suppression de tout obstacle entre l'ordinateur et soi amène certains au désir de symbiose avec la machine ou au rapprochement avec elle sous la forme rêvée d'une incorporation cérébrale de puces. L'interface homme-machine sera alors intériorisée par le sujet, puisque l'ordinateur sera en lui. Les puces incorporées au cerveau font rêver certains d'une surhumanité bionique dont le savoir et la compétence seront presque sans limites, seulement subordonnées au nombre de fichiers en circulation » (D. LE BRETON, *L'adieu au corps*, Paris, Editions Métailié, 2013, p. 210).

⁴¹⁸⁷ D. LE BRETON, *L'adieu au corps*, op. cit.

⁴¹⁸⁸ Bernard Andrieu propose une triple distinction entre « posthumain », « hybride » et « transhumain ». Selon lui, « entre ces deux réductionnisme [le corps naturel et le corps artificiel], il existe une troisième voie moyenne, mixte et problématique, celle de se maintenir intermédiaire dans une incorporation hybride *entre* homme et machine, *entre* organe et artefact, et *entre* objectivation et subjectivation » (B. ANDRIEU, « L'hybridation est-elle normale ? », *Chimeres*, N° 75, n° 1, 2011, p. 21 ; nous soulignons). L'hybridation ainsi définie par Andrieu n'implique-t-elle pas par définition l'*entre* de l'interface qui ne se comprend ni en termes d'inclusion totale (la fusion ou l'union) ni en termes d'exclusion totale (le corps pur, substantiel, naturel... excluant l'objet artificiel), mais entretient cet entre-deux ? Du même auteur et sur la question de l'hybridation, B. ANDRIEU, « L'hybridisme du moi-cyborg », dans F. Tordo, *Le Moi-Cyborg. Psychanalyse et neurosciences de l'homme connecté*, Dunod, Malakoff, 2019 ; B. ANDRIEU, « L'homme hybridé : mixités corporelles et troubles identitaires », dans É. Kleinpeter (éd.), *L'humain augmenté*, Paris, CNRS Éditions, 2019, p. 113-130 ; B. ANDRIEU, « Acceptation des hybrides du cerveau-machine: quelle perception de leur cerveau in vivo? », dans M. Clerc, L. Bougrain et F. Lotte (éd.), *Les interfaces cerveau-ordinateur 2: technologie et applications*, London, ISTE Editions, 2016, p. 295-312 ; B. ANDRIEU, « Révolution et Hybridité : Le transcors », *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, n° 20, 15

l'accent sur le trouble entre les limites de l'homme et celle de l'objet technique. L'interface envisagée fait du visage alors une « quasi-prothèse » au sens où l'entend Mauro Carbone : « je propose de qualifier *ces organes*, quand ils sont sujets à un tel usage [*comme des composantes additionnelles d'artefacts technologiques*], de “quasi-prothèses” des artefacts concernés, où le préfixe “quasi-” vise évidemment à signaler non pas une propriété constante, mais un “mode d'existence” temporaire de tels organes »⁴¹⁸⁹

4.2.3.2.3.4. Troisième forme de familiarisation : le visage interfacialisé

La troisième forme de familiarisation ne concerne pas l'intériorisation, voire l'incorporation de l'interface mais l'extériorisation du visage, et partant son ex-corporation dans l'interface de la machine : tel est le *visage interfacialisé*. Cette extériorisation dans l'interface poursuit ce que nomme Marion Zilio nomme l'« invention du visage »⁴¹⁹⁰ : « le visage est une invention, car il répond à un programme, c'est-à-dire à un plan d'organisation répondant à des règles établies en amont »⁴¹⁹¹. Ainsi, « des appareils optiques aux instruments de mesure, des diagrammes informels aux institutions disciplinaires, les sociétés s'engoncèrent dans un dispositif optique, dans lequel le visage, parce qu'il était à la fois ce qui s'offre à la vue et ce qui a de droit sa place dans une théorie de la vision, devint l'arme et le théâtre d'une guerre des visibilitées »⁴¹⁹². Certes, si l'on suit Sloterdijk cette extériorisation du visage commence déjà avec les « reflets précaires sur la surface de l'eau immobile »⁴¹⁹³ à l'instar du mythe de Narcisse⁴¹⁹⁴, mais ce n'est qu'avec l'apparition du miroir⁴¹⁹⁵ que le visage a pu se scinder,

décembre 2007 (en ligne : <https://journals.openedition.org/leportique/1360>).

⁴¹⁸⁹ M. CARBONE, « Devenir des écrans. Des corps avec prothèses aux corps comme “quasi-prothèses” ? », dans J. Bodini *et al.* (éd.), *L'avenir des écrans*, Sesto San Giovanni, Paris, Mimesis France, 2020, p. 49. Le philosophe Bernard Andrieu est proche de cette idée lorsqu'il invente le néologisme « incran » : « si l'écran a été d'abord surface et extériorité projective il est désormais dans notre corps sous la forme du corps-écran. En passant de l'écran à l'incran, le pouvoir prothétique passe désormais dans la chair, posant ainsi la question de l'osmose du sujet avec son corps vivant » (B. ANDRIEU, « Dans l'incran. Quelle osmose avec son corps vivant ? », dans J. Bodini *et al.* (éd.), *L'avenir des écrans*, Paris, Mimesis France, 2020, p. 21-22).

⁴¹⁹⁰ M. ZILIO, *Faceworld. Le visage au XXI^e siècle*, *op. cit.*, chap. « L'invention du visage », p. 17-53.

⁴¹⁹¹ *Ibid.*, p. 21.

⁴¹⁹² *Id.*

⁴¹⁹³ P. SLOTERDIJK, *Bulles*, *op. cit.*, p. 211.

⁴¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 217. Nous renvoyons le lecteur aux *Métamorphes* d'Ovide quant au « mythe de Narcisse » dans OVIDE, *Les Métamorphoses*, G. Lafaye (trad.), Paris, Gallimard, 1992, liv. III, 339-510, p. 117-123.

⁴¹⁹⁵ « Les premiers miroirs sont typiquement des outils du début de l'ère des axes ; jusque dans les temps modernes, ils demeurent des objets entourés de mystère entre les mains d'un petit nombre de privilégiés. (...) »

selon sa distinction, en « sujet-visage » et « objet-visage »⁴¹⁹⁶ : alors que le « sujet-visage » est le visage du sujet, l'« objet-visage » est le visage objectivé du sujet, c'est-à-dire devenu objet.

Cette objectivation du visage a essentiellement commencé avec la modernité en procédant selon trois opérations : *révéler*, *grammatiser* et enfin *diagrammatiser*. Puisque « le monde prenait la forme d'un *continuum* de flux »⁴¹⁹⁷, selon Marion Zilio il s'agissait premièrement, de *révéler* les flux invisibles qui traversent et singularisent le visage. L'opération de révéler s'effectua grâce à des médiations techniques qui compensèrent l'immédiateté des sens et la médiation ambiguë du langage, à l'instar de la chronophotographie d'Étienne Jules-Marey. La photographie apparaît alors comme la technique qui permet de révéler ce que Walter Benjamin nomme l'« inconscient visuel »⁴¹⁹⁸. Marion Zilio commente ainsi l'idée que, « ensemble, la photographie et la psychanalyse exemplifièrent la *schize* du sujet et formalisèrent un sujet-visage et un objet-visage scindés par l'ombre et la lumière, le conscient et l'inconscient ». Or, « en passant par le prisme machinique, la nature s'enrichit d'un *halo* menaçant

Pou l'essentiel, il a fallu attendre le XIX^e siècle – et dans le monde industrialisé, il ne s'est pas achevé avant le milieu du XX^e siècle – pour que de grandes parties de la population disposent de miroirs. Seule une culture saturée de miroirs a permis que s'impose l'apparence selon laquelle le regard dans son propre reflet réalise, chez tout individu, une situation originelle de rapport à soi-même » (P. SLOTERDIJK, *Bulles*, *op. cit.*, p. 215).

⁴¹⁹⁶ « Ce n'est pas un hasard si la version de l'histoire transmise par Ovide – pour autant qu'elle aurait des sources antérieures à celui-ci – remonte à l'époque où l'œil et le visage, on pourrait dire aussi, à présent, le *sujet-visage* et l'*objet-visage*, ont été mis en relation l'un avec l'autre, d'une manière nouvelle et fatidique » (*Ibid.*, p. 217 ; nous soulignons). Marion Zilio se réapproprie implicitement cette distinction lorsqu'elle écrit : « participant à leur mise en lumière, la photographie et le cinéma contribuèrent à la mise en spectacle des hommes et du monde. Un spectacle dont le point de départ était l'observation continue de l'homme sur lui-même, le scindant ainsi en deux : un *sujet-visage* et un *objet-visage*. Le jeu vis-à-vis ne procéda plus seulement de partenaires humains, mais d'interfaces, de caméras, de marchés, d'assemblés d'évaluation » (M. ZILIO, *Faceworld. Le visage au XXI^e siècle*, *op. cit.*, p. 22-23).

⁴¹⁹⁷ M. ZILIO, *Faceworld. Le visage au XXI^e siècle*, *op. cit.*, p. 25.

⁴¹⁹⁸ Rappelons que Walter Benjamin établit une analogie entre la *Psychopathologie de la vie quotidienne* de Freud qui pénètre et rend éclairant des comportements banals en les expliquant par l'inconscient, et la caméra qui révèle également un inconscient non pas pulsionnel mais visuel de ce qu'elle filme : « Il est bien clair, par conséquent, que la nature qui parle à la caméra n'est pas la même que celle qui parle aux yeux. Elle est autre surtout parce que, à l'espace où domine la conscience de l'homme, elle substitue un espace où règne l'inconscient. (...) Pour la première fois, [la caméra] nous ouvre l'accès à l'inconscient visuel, comme la psychanalyse nous ouvre l'accès à l'inconscient pulsionnel » (W. BENJAMIN, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique. (Version de 1939)*, *op. cit.*, p. 43-44). Il est à noter que pour Benjamin face à cette pénétration et au risque de la reproduction qui favorise « le déclin de l'aura », le visage apparaît comme « l'ultime retranchement » : « Dans la valeur d'exposition commence à repousser la valeur culturelle sur toute la ligne. Cette dernière pourtant ne cède pas sans résistance. Son ultime retranchement est le visage humain. (...) Dans l'expression fugitive d'un visage d'homme, l'aura nous fait signe, une dernière fois » (*Ibid.*, p. 24).

l'*aura*, mais dont le rayonnement doublait la réalité en se répandant au-delà »⁴¹⁹⁹. A la suite de cette révélation, le visage se trouve désormais doté d'un *halo* technique plus que d'une aura.

Toutefois, deuxièmement, pour que cette capture puisse avoir lieu, il était nécessaire que les flux irréguliers du visage singulier soient transformés en code régulier et standard, c'est-à-dire soient *grammatisés*. A la suite de Sylvain Auroux⁴²⁰⁰, inventeur du concept, repris et détourné par Bernard Stiegler⁴²⁰¹, Marion Zilio définit de la manière suivante la « grammatisation » : « comprise comme le processus de par lequel les flux et les continuités qui trament les existences sont *discrétisés*, la grammatisation est une conversion du mouvement en unités discrètes, qui permet d'étaler, de déplier, de dérouler le visage en autant de typologie de faciès que de catégories »⁴²⁰². Dans l'opération de grammatisation, le visage n'est plus tant objet d'un voir que d'un savoir : il se lit autant qu'il s'écrit techniquement

⁴¹⁹⁹ M. ZILIO, *Faceworld. Le visage au XXIe siècle*, op. cit., p. 28. Il est à noter que Walter Benjamin ne distingue pas les termes « halo » et « aura » comme le fait Zilio (« Sortir de son halo l'objet, détruire son aura, c'est la marque d'une perception dont le "sens de l'identique dans le monde" s'est aiguisé au point que, moyennant la reproduction, elle parvient à standardiser l'unique » W. BENJAMIN, *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique. (Version de 1939)*, op. cit., p. 18). Nous trouvons toutefois chez Simondon une thématization de l'« halo » comme proprement à l'objet technique : « C'est à partir de ce niveau de la relation de participation qu'existe l'effet de halo ; l'objet technique laisse rayonner autour de lui une lumière qui dépasse sa réalité propre et se répand sur l'entourage ; il y a ainsi une zone de technicité plutôt qu'un *objet* technique ; c'est la technicité de l'objet qui rayonne ; c'est elle qui établit la participation ; l'objet est ainsi plus que lui-même ; il n'est pas tout entier contenu dans ses limites objectives, matérielles ou utilitaires, ou encore économiques » G. SIMONDON, « L'effet de halo en matière technique : vers une stratégie de la publicité (1960) », dans *Sur la technique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 283.

⁴²⁰⁰ Par « grammatisation », selon Auroux, entend non pas l'enseignement de la grammaire au même titre de l'alphabétisation, puisqu'il désigne l'activité linguistique elle-même (on grammatiser une langue), mais que, à la suite de Simondon, la langue ainsi que le savoir de la langue sont de nature technique. Ainsi, « la thèse principale de cet ouvrage est que la grammatisation des vernaculaires est une révolution technologique de même envergure. Elle nous conduira à voir dans les grammaires aussi bien que dans les dictionnaires des outils linguistiques » (S. AUROUX, *La révolution technologique de la grammatisation: introduction à l'histoire des sciences du langage*, Liège, Mardaga, 1994, p. 20).

⁴²⁰¹ « La grammatisation— expression qui prolonge et détourne un concept de Sylvain Auroux — désigne la transformation d'un continu temporel en un discret spatial : c'est un processus de description, de formalisation et de discrétisation des comportements humains (calculs, langages et gestes) qui permet leur reproductibilité ; c'est une abstraction de formes par l'extériorisation des flux dans les « rétentions tertiaires » (exportées dans nos machines, nos appareils). Grammatiser, c'est donc discrétiser, en vue de reproduire » (ARS INDUSTRIALIS, « Grammatization (techniques de reproduction) », sur *Ars Industrialis*, 2012 (en ligne : <https://arsindustrialis.org/grammatization#sdfootnote1anc>).

⁴²⁰² M. ZILIO, *Faceworld. Le visage au XXIe siècle*, op. cit., p. 29.

Enfin, troisièmement, selon Marion Zilio, le visage se *diagrammatise* dans la mesure où il devient l'objet d'un pouvoir, ou selon les termes de Foucault, « une figure de technologie politique »⁴²⁰³. Commentant l'usage de la notion de diagramme de Foucault restreint aux sociétés modernes de discipline, Deleuze s'autorise à l'étendre à d'autres sociétés pour en induire que la notion de diagramme renvoie à « une *force* [qui] s'exerce sur d'autres forces », et qu'il s'agit ainsi toujours de « rapports de forces »⁴²⁰⁴. Ainsi, le diagramme est « l'exposition des rapports de forces qui constituent le pouvoir », en sorte qu'il « agit comme une cause immanente non-unifiante, coextensive à tout le champ social » où « ces rapports de forces passent "non pas au-dessus" mais dans le tissu même des agencements qu'ils produisent »⁴²⁰⁵. Or s'il y a « primat du pouvoir sur le savoir, des rapports de pouvoir sur les relations de savoir », c'est que « ne parlant pas et ne voyant pas lui-même, [le pouvoir] fait voir et parler »⁴²⁰⁶. La diagrammatisation du visage consiste donc à le *faire voir et à le faire parler*. Mais, ce faisant, le visage n'est donc plus seulement objet d'une captation qui le révèle et d'un savoir qui le rend compréhensible, mais également d'un pouvoir qui est désormais en mesure d'exercer sur lui un « contrôle permanent »⁴²⁰⁷. Le visage se fait et se défait techniquement en fonction des forces qui le traversent.

Toutefois, la modernité ne procède que selon la logique de la *machinisation*⁴²⁰⁸, où le visage est désormais « codifié, classé, jugé, enfermé »⁴²⁰⁹, mais qui dans le même temps évacue le fugitif,

⁴²⁰³ Foucault élabore la notion de « diagramme » dans sa réflexion sur le panoptisme de Bentham : « le Panopticon ne doit pas être compris comme un édifice onirique : c'est le diagramme d'un mécanisme de pouvoir ramené à sa forme idéale ; son fonctionnement, abstrait de tout obstacle, résistance ou frottement, peut bien être représenté comme un pur système architectural optique : c'est en fait une figure de technologie politique qu'on peut et qu'on doit détacher de tout usage spécifique » (M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, op. cit., p. 239).

⁴²⁰⁴ G. DELEUZE, *Foucault*, op. cit., p. 42.

⁴²⁰⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁴²⁰⁶ *Ibid.*, p. 88.

⁴²⁰⁷ M. ZILIO, *Faceworld. Le visage au XXI^e siècle*, op. cit., p. 37.

⁴²⁰⁸ Nous empruntons et transposons ici les analyses de Citton concernant le geste (Y. CITTON, *Gestes d'humanité*, op. cit., chap. 2 "La machinisation des gestes", p. 59-88) qui lui-même, réinterprète Leroi-Gourhan, qui se propose de « suivre les étapes qui marquent une libération opératoire si poussée dans les sociétés actuelles qu'elle atteint non seulement l'outil mais le geste dans la machine, la mémoire des opérations dans la mécanique automatique, la programmation même dans l'appareillage électronique » (A. LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la Parole*, tome 2, op. cit., p. 36).

⁴²⁰⁹ Ceci reprend le titre de D. BAQUE, *Visages. Du masque grec à la greffe du visage*, op. cit., chap. 3 "Codifier, classer, juger, enfermer", p. 43-79. Selon elle, au XIX^e siècle, la bourgeoisie est confrontée aux foules urbaines et

l'entre-deux ou le transitoire, mais surtout programmé, c'est-à-dire « écrit à l'avance »⁴²¹⁰. Le visage est ainsi à la fois *machinant*, car utilisant des programmes des machines techniques ou sociales pour communiquer à des agents extérieurs, humains ou non-humains, et *machinisé*, car programmé par des ces mêmes machines avec ou dans lesquelles il opère. Les mouvements spontanés et vivants du visage sont ainsi pris entre le « machinal » et le « lucide »⁴²¹¹. Par la suite, dans la mesure toute opération de machination est une opération de translation consistant à coder/décoder/surcoder, cette machinisation industrielle se verra supplanter au XX^e par l'*informatisation*⁴²¹² dont le code sera le *numérique*. Suivant et étendant la définition de Gérard Chazal selon laquelle l'informatique est un « miroir

aux masses populaires « sans visages, flux d'énergies anonymes qui circulent et traversent les villes en chantiers, en mutations, sorte de houle qui menace d'emporter avec elle le sujet comme un dérisoire fût de paille. D'où l'urgence pour le bourgeois : se démarquer de l'Autre, asseoir et confirmer sa supériorité sociale et, s'il le faut – ce qui, bien entendu, ne manquera pas d'advenir –, extraire de la masse indistincte et indifférenciée le sujet qui, précisément, marque sa différence parce qu'il menace l'ordre établi. Puis : le fichier, l'arrêter, le punir. Plus rarement – ce rêve est laissé aux naïfs philanthropes – le rééduquer. Reste à mettre en place des procédures efficaces pour sanctionner celui qui a fauté, l'exclure du corps social qu'il menace, tel un virus, de contaminier : Cesare Lombroso en a dressé le portrait signalétique ; il faut maintenant durcir le contrôle, l'étendre aux aliénés et aux hystériques, il faut enfin s'allier le ferme concours des autorités judiciaires et policières, sans lequel le patient travail physiognomonique de classification et de taximonomie des individus dangereux ne servirait à rien. De cette vaste entreprise, aux accents foucaaldiens, de contrôle et de surveillance des visages et des corps, la photographie, on l'aura deviné, va être le *medium* privilégié entre tous » (*Ibid.*, p. 43).

⁴²¹⁰ « Programme » est un emprunt au grec *programma*, de *pro* « avant » et *gramma* « ce qui est écrit », qui signifie littéralement « ce qui est écrit à l'avance », d'où « ordre du jour, inscription » (*Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « Programme », p. 2951).

⁴²¹¹ Y. CITTON, *Gestes d'humanités, op. cit.*, p. 67. Stiegler parlerait de « bêtise » et de « savoir » dans B. STIEGLER, *Etats de choc. Bêtise et savoir au XXI^e siècle, op. cit.*

⁴²¹² Nous suivons ici la distinction que propose Franck Varenne entre l'informatisation qu'il nomme aussi « computerisation » (ou « computation ») et « numérisation », même si la citation s'avère un peu longue : « une computation est une opération discrète de modification de symboles discrets – ou d'agrégats discrets de symboles discrets – sous l'effet d'une règle. Une numérisation, quant elle, est une application surjective qui fait correspondre des symboles discrets ou des agrégats de symboles discrets à des signes, signaux, images ou formes de nature analogique, *i.e.* qui peuvent être distingués entre eux par des variations continues. Ce qui est commun ici à la numérisation et à la computation, c'est le caractère discret du symbole résultant. En revanche, à la différence de ce qui se produit dans un computer, une numérisation au sens strict peut ne pas reposer entièrement sur des computations : un convertisseur analogique numérique n'est pas une machine computationnelle. Enfin, de par l'effet d'un déplacement de sens majeur là encore, ce qui est nommé "le numérique" en France recouvre principalement non pas même les résultats d'une numérisation mais l'ensemble des dispositifs de stockage et de communication massive et à longue portée – souvent interconnectés – de symboles aujourd'hui massivement discrets (...) car résultant soit directement de numérisations, de soit de computations » (F. VARENNE, « Le discrétisme méthodologique », dans C. Gérard (éd.), *Le numérique en débat. Des nombres, des machines et des hommes*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, 2017, p. 63). Cette définition n'entre somme toute pas en contradiction avec celle de Bachimont concernant le « numérique » que nous avons défendue préalablement.

automatique »⁴²¹³ dans la mesure où, comme la pensée, elle consiste à « manipuler des symboles »⁴²¹⁴, Franck Varenne soutient qu'elle « est davantage encore un miroir tendu à la nature en son ensemble et pas seulement à l'homme en particulier »⁴²¹⁵. Par conséquent, « l'informatique, par son pouvoir de simulation de nos comportements, brise d'une certaine façon l'opposition entre l'artificiel et le naturel, et place l'artifice à mi-chemin entre la spontanéité, la liberté de l'esprit toujours largement mystérieuse et les lois nécessaires qui régissent les choses »⁴²¹⁶. Autrement dit, l'informatique *simule*⁴²¹⁷ le visage humain en grâce au code numérique. Le visage peut alors, selon la terminologie deleuzienne être *codé*, *décodé* ou enfin *surcodé*.

Le visage est *codé* numériquement lorsqu'il est traduit numériquement. Autrement dit, contre une certaine conception de la dématérialisation, et partant de la décorporéisation, relative au numérique, les interfaces sont riches de visages. Comme le souligne le sociologue Antonio Casilli souligne que « les communications sur Internet, tout d'abord, grouillent de “traces corporelles”, de portraits photos, de descriptions écrites, de personnifications animées des utilisateurs »⁴²¹⁸. Ainsi, et à titre d'exemple, « quand on appelle [un menu de fonctionnalités] une “interface”, c'est l'esquisse d'un visage humain

⁴²¹³ G. CHAZAL, *Le miroir automate. Introduction à une philosophie de l'informatique*, op. cit. L'usage que fait Chazal du « miroir » s'inscrit dans ce qu'il nomme une « philosophie de l'analogie » (*Ibid.*, p. 32), en sorte que l'informatique est à la fois un objet artificiel élaboré par l'homme mais qui en retour permet de l'expliquer : « pour nous connaître, (...) nous devons nous dédoubler, naître à notre double technique ou naître avec lui » (G. CHAZAL, « La pensée et les machines. Le mécanisme algorithmique de John Von Neumann », op. cit., p. 41). Toutefois, il tient immédiatement à préciser, de manière cartésienne, qu'il y a toujours un risque de « confusion » entre l'homme et son double informatique, qui peut en outre orienter les pratiques sociales en réduisant l'homme à son reflet informatique (G. CHAZAL, *Le miroir automate. Introduction à une philosophie de l'informatique*, op. cit., p. 42-43).

⁴²¹⁴ « C'est bien dans le domaine du traitement des symboles que l'apparence se dissipe et que se révèle le fond commun d'une pensée, qu'elle soit “naturelle” ou “artificielle”. Car penser, et c'est peut-être ce que nous apprend l'informatique et ce que nous devons préciser, c'est toujours, d'une certaine façon, manipuler des symboles » (G. CHAZAL, *Le miroir automate. Introduction à une philosophie de l'informatique*, op. cit., p. 17).

⁴²¹⁵ F. VARENNE, *Qu'est-ce que l'informatique?*, op. cit., p. 31.

⁴²¹⁶ G. CHAZAL, *Le miroir automate. Introduction à une philosophie de l'informatique*, op. cit., p. 17.

⁴²¹⁷ Il va de soi que le terme « simuler » n'est pas pris dans la signification que propose Baudrillard entre « représenter » (ou abstraire) (le réel) et « simuler » (l'hyperréel ou l'absence d'un réel faisant office de référentiel) : « aujourd'hui l'abstraction n'est plus celle de la carte, du double, du miroir ou du concept. La simulation n'est plus celle d'un territoire, d'un être référentiel, d'une substance. Elle est la génération par les modèles d'un réel sans origine ni réalité : hyperréel. C'est désormais la carte qui précède le territoire – *précession des simulacres* -, c'est elle qui engendre le territoire. (...) Cet imaginaire de la représentation, qui culmine et à la fois s'abîme dans le projet fou des cartographes d'une coextensivité idéale de la carte et du territoire, disparaît dans la simulation » (J. BAUDRILLARD, *Simulacres et simulation*, op. cit., p. 10).

⁴²¹⁸ A. CASILLI, *Les liaisons numériques*, op. cit., p. 123.

qui se présente à notre esprit. Cette *mise en corps* des technologies concerne autant les applications ludiques que les sites Web commerciaux ou les services publics en ligne : les utilisateurs sont rassurés par une figure humaine, par une voix enregistrée, par une signature manuscrite »⁴²¹⁹. Autrement dit, ces « traces corporelles » attestent d'une « présence »⁴²²⁰. Cette présence simulée, c'est-à-dire « cette incarnation faite de pixels », est l'autre forme du corps en tant qu'« avatar »⁴²²¹, bien qu'elle implique certes une présence « en chair et en os »⁴²²² distincte. Par conséquent, non seulement, « ces corps “virtuels” deviennent un miroir de ce que nous attendons aujourd'hui de nos corps “réels” »⁴²²³, mais en outre c'est une « mystification »⁴²²⁴ que de soutenir un « adieu au corps »⁴²²⁵. Mais cette présence n'est pas seulement là, car elle est surtout indexée. Si comme la médiologue Louise Merzeau, « au commencement était l'index »⁴²²⁶, alors le visage est dans un premier temps indexé, en sorte que, la concernant, « lorsque je *me googlise*, le “portrait” que l'algorithme me renvoie est (...) une juxtaposition de visages – les miens et ceux d'autres individus -, mais aussi de divers documents graphiques et photographiques qui partagent les mêmes métadonnées que moi »⁴²²⁷. Ainsi codé, le visage devient un « visage-index »⁴²²⁸ qui permet d'identifier, c'est-à-dire de reconnaître à la fois facialement et socialement un individu. Par exemple, « dans *Facebook*, le *tagging*⁴²²⁹ des photos par les membres, associé au repérage machinique de récurrences visuelles, pourra m'assigner un visage que je ne me connais pas, avec ou sans mon consentement »⁴²³⁰. Plus encore, à la suite de Bernard

⁴²¹⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁴²²⁰ *Id.*

⁴²²¹ Antonio Casilli rappelle, à la lecture de l'ouvrage de Théophile Gautier intitulé *Avatar* que « *avatara* est un mot sanscrit signifiant la “descente dans une nouvelle chair », l'incarnation passagère du dieu hindou Vishnu » (A. A. CASILLI, « Les avatars bleus. Autour de trois modalités d'emprunt culturel au sein de la cyberculture », *Communications*, 2005, p. 183).

⁴²²² A. CASILLI, *Les liaisons numériques*, *op. cit.*, p. 124.

⁴²²³ *Ibid.*, p. 135.

⁴²²⁴ *Ibid.*, p. 137.

⁴²²⁵ A. A. CASILLI, « Culture numérique : l'adieu au corps n'a jamais eu lieu », *Revue Esprit*, vol. 353, 2009, p. 151-153.

⁴²²⁶ L. MERZEAU, « De la face au profil : l'aventure numérique des visages », *Ina global.fr*, n° 4, 20 février 2015, p. 156-163.

⁴²²⁷ *Id.*

⁴²²⁸ *Id.*

⁴²²⁹ Le *tagging* est une méthode pour marquer un contenu en apposant un *tag* « une étiquette ».

⁴²³⁰ L. MERZEAU, « De la face au profil », *op. cit.*

Andrieu qui forge l'idée de « corps viv@nt »⁴²³¹, nous dirons que ce visage codé devient un « visage viv@nt ».

Le visage est *décodé* numériquement lorsqu'il traduit autre chose que lui-même dont il en est l'incarnation visible. Dans le cas des émotions (mais cela vaut également pour d'autres indicateurs), à la suite de Camille Alloing et Julien Pierre⁴²³², nous pouvons dire que deux approches distinctes sont mises en œuvre. La première approche, naturaliste, issue de la perspective darwinienne, propose un catalogue universel *a priori* d'émotions lisibles sur le visage. Décoder le visage signifie alors découvrir les émotions qu'exprime consciemment ou inconsciemment le visage à partir d'une analyse des données captées sur le visage. Or, comme le souligne le chercheur Emmanuel Petit, « la majorité des travaux se situent dans le prolongement de l'individualisme méthodologique et négligent presque totalement la dimension sociale et culturelle ou historique de l'émotion », alors que « la dimension sociale et culturelle de l'affect est nécessaire pour comprendre la complexité des interactions entre les comportements des individus et l'environnement auquel ceux-ci sont confrontés »⁴²³³. Autrement dit, cette approche naturaliste est réductionniste au sens où elle ôte au visage sa singularité existentielle et culturelle. La seconde approche, « constructionniste » et résolument tournée vers les interactions sociales, défend une conception relationnelle du visage et opère ainsi un glissement des émotions vers les *affects*, en un sens proche de la perspective spinoziste. Le visage n'exprime plus tant une émotion qu'il devient un « visage affectif »⁴²³⁴ au sens où l'affect, à la différence de l'émotion, est par

⁴²³¹ « Ces avatars corporels nous complètent en formant un deuxième corps, le corps viv@nt qui n'est plus une simulation illusoire mais un mode de connaissance de soi et du monde par une alliance *physinformatique* entre le corps physique conscient et le corps biologique inconscient, formant une unité jamais exhaustive tant le vivant du corps va plus vite que le vécu conscient » (B. ANDRIEU, « Dans l'incran. Quelle osmose avec son corps vivant? », *op. cit.*, p. 25).

⁴²³² C. ALLOING et J. PIERRE, « Le tournant affectif des recherches en communication numérique », *Communiquer. Revue de communication sociale et publique*, n° 28, 22 mai 2020, p. 1-17.

⁴²³³ E. PETIT, « La mise en oeuvre d'une conception relationnelle de l'émotion en économie comportementale », *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, vol. 14, n° 1, Prise de parole, 2018, p. 44.

⁴²³⁴ Nous détournons ici la notion élaborée par Fabienne Martin-Juchat de « corps affectif » : La notion de *corps affectif* comme condensé de *corps médiateur affectif*. (...)Ce condensé nous permet d'insister sur une imbrication ontogénétique : *sans interaction affective, pas de corps perçu. Sans ce corps éprouvé, produit de relations historicisées, pas de processus de sémiotisation possible*. D'un point de vue épistémologique, cela signifie que toute anthropologie trouve son origine fondatrice dans une intersubjectivité structurée par des corps affectifs en interaction » (F. MARTIN-JUCHAT, « Penser le corps affectif comme un média », *Corps*, vol. 4, n° 1, 2008, p. 87). Dans son HDR, elle définit le corps affectif comme « un médiateur des affects et un média d'expression de ces derniers » (F. MARTIN-JUCHAT, *Penser le corps affectif comme média*, Université de Bourgogne, 2005, p. 113). Plus précisément, « le corps est le média privilégié de la transmission des affects car

définition relationnel. Ce faisant, il ne s'agit plus d'un visage donné, mais d'un visage qui se construit par les liens établis. Le visage est alors traduit comme « profil » selon les traces déposées sur les différents réseaux, sites, et autres applications. Selon Louise Merzeau, « le profilage ne vise plus tant à identifier un individu qu'un *profil*, c'est-à-dire une collection de traces interprétables en schème comportemental »⁴²³⁵. En tant que « profil », le visage se module en fonction des relations mises à jour au moyen de programmes et d'algorithmes, conférant à chacun un statut ou une réputation⁴²³⁶. Le visage profilé se fait et se défait à mesure que les relations se font et se défont, favorisant ainsi la multiplication des identités⁴²³⁷. En tant que *profil*, « le visage devient donc lui-même une interface au sens technologique du terme, vecteur potentiel de logiques de surveillances – sociales, policières ou publicitaires »⁴²³⁸, s'inscrivant désormais dans cette « gouvernementalité algorithmique »⁴²³⁹.

ce sont des interactions affectives qui l'ont construit comme un corps éprouvé, médiateur de notre rapport au monde. Le corps est également un média des affects car ses spécificités conditionnent leur mode d'expression et de réception. Enfin, le corps est un médiateur des affects car il en limite l'accès à la conscience du sujet » (*Ibid.*, p. 114).

⁴²³⁵ L. MERZEAU, « De la face au profil », *op. cit.* Dans un autre article, elle précise la notion de « profil ». Tout d'abord, « Selon la définition courante, le profil désigne un dispositif visuel dynamique sur une interface web, affichant des données personnelles, des flux d'information gérés par l'utilisateur ou recommandés par le service et des interactions au sein d'un cercle de sociabilité » (L. MERZEAU, « Le profil : une rhétorique dispositif », *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, n° 2015-3, 21 juin 2016, p.4 (en ligne : <http://journals.openedition.org/itineraires/3056>)). Or, elle ajoute que la signification du terme « profil » a évolué : « À la différence de l'*user profile* des origines [de l'informatique], qui n'était guère plus qu'une liste de paramètres, le profil des réseaux sociaux est une matrice transactionnelle autant qu'un programme, un lieu de vie autant qu'une base de données » (*Ibid.*, p. 5). Le visage fait profil mêle à la fois des ressources documentaires (textes, photos, vidéos, sons...) et des dynamiques relationnelles (actions, liaisons, évaluations...).

⁴²³⁶ D. CARDON, *A quoi rêvent les algorithmes. Nos vies à l'heure des big data*, Paris, Seuil, 2015.

⁴²³⁷ Nous renvoyons sur ce point, notamment et parmi d'autres, aux travaux de Dominique Cardon comme D. CARDON et H. DELAUNAY-TETEREL, « La production de soi comme technique relationnelle », *op. cit.* ; D. CARDON, « Le design de la visibilité », *op. cit.*

⁴²³⁸ L. MERZEAU, « De la face au profil », *op. cit.*

⁴²³⁹ A. ROUVROY et T. BERNIS, « Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation », *op. cit.* ; A. ROUVROY et T. BERNIS, « Le nouveau pouvoir statistique », *op. cit.* ; A. ROUVROY et T. BERNIS, « Détecter et prévenir », *op. cit.* Également, E. SADIN, *La société de l'anticipation*, *op. cit.* ; E. SADIN, *La vie algorithmique*, *op. cit.* ; D. LYON, « Surveillance, Liquidity and The Ethics of Visibility », *Revue internationale de philosophie*, vol. 277, n° 3, De Boeck Supérieur, 2016, p. 365-379 ; B. E. HARCOURT, *La Société d'exposition: Désir et désobéissance à l'ère numérique*, Paris, SEUIL, 2020 Cette idée est à mettre en relation avec ce que Achille Mbembe nomme le « corps-frontière » (A. MBEMBE, *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 2020, chap. 5. " Corps-frontières", p. 131-150) qui dans notre cas deviendrait le « visage-frontière ». Selon lui, le corps-frontière est « divisible, démembrable et remembrable, décomposable, assemblage régi par la loi des codes et de l'espace. Le corps-frontière est, pour l'essentiel, un corps de race, celui d'une classe raciale soumise à un calcul intensif d'un nouveau genre. En lui, externalisation et internalisation se rejoignent. Toujours en passe de basculer de l'autre côté du grillage, il est

Le visage est *surcodé* numériquement dès lors qu'il se déterritorialise⁴²⁴⁰ pour éventuellement se reterritorialiser. Cette déterritorialisation est déjà opérée sur le mode ludique, à la manière de la catégorie de *mimicry* théorisée par Caillois comme le remarquait déjà Branden Hookway⁴²⁴¹. Distincte de celles d'*agôn*⁴²⁴², d'*alea*⁴²⁴³ et d'*ilinx*⁴²⁴⁴, la catégorie de *mimicry* désigne « tout jeu [qui] suppose l'acceptation temporaire, sinon d'une illusion (encore que ce dernier mot ne signifie pas autre chose qu'entrée en jeu : *in-lusio*), du moins d'un univers clos, conventionnel et, à certains égards, fictif »⁴²⁴⁵. Tous ces jeux reposent sur le fait que « le sujet joue à croire, à se faire croire ou à faire croire aux autres qu'il est un autre que lui-même », c'est-à-dire qu'« il oublie, déguise, dépouille passagèrement sa personnalité pour en feindre une autre »⁴²⁴⁶. Cependant, comme le fait remarquer Caillois, le

fondièrement dépourvu de membrane de sécurité. Corps déchiqueté, il est plié en plusieurs couches et porte dans sa chair le souvenir de partitions et subdivisions en tout genre » (*Ibid.*, p. 144). Mais parce que les frontières ne sont plus tant naturelles ou politiques que techniques, alors elles sont « des machines calculantes, abstraites et ubiquitaires. Elles opèrent par segmentation des espaces, produisant au passage des lieux propices à plus de mobilité pour certains et davantage d'immobilisme pour d'autres » (*Ibid.*, p. 148).

⁴²⁴⁰ « Le visage à son tour représente une déterritorialisation beaucoup plus intense, même si elle est plus lente. On pourrait dire que c'est une déterritorialisation *absolue* : elle cesse d'être relative, parce qu'elle fait sortir la tête de la strate d'organisme, humain non moins qu'animal, pour la connecter à d'autres strates comme celles de la signifiante ou de la subjectivation » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux, op. cit.*, p. 211).

⁴²⁴¹ B. HOOKWAY, *Interface, op. cit.*, p. 53-57.

⁴²⁴² « Tout un groupe de jeux apparaît comme compétition, c'est-à-dire comme un combat où l'égalité des chances est artificiellement créée pour que les antagonistes s'affrontent dans des conditions idéales, susceptibles de donner une valeur précise et incontestable au triomphe du vainqueur » (R. CAILLOIS, *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige, op. cit.*, p. 50).

⁴²⁴³ « C'est en latin le nom du jeu de dés. Je l'emprunte ici pour désigner tous les jeux fondés à l'exact opposé de l'*agôn*, sur une décision qui ne dépend pas du joueur, sur laquelle il ne saurait avoir la moindre prise, et où il s'agit par conséquent de gagner bien moins sur un adversaire que sur le destin. Pour mieux dire, le destin est le seul artisan de la victoire et celle-ci, quand il y a rivalité, signifie exclusivement que le vainqueur a été plus favorisé par le sort que le vaincu » (*Ibid.*, p. 56).

⁴²⁴⁴ « Une dernière espèce de jeux rassemble ceux qui reposent sur la poursuite du vertige et qui consistent en une tentative de détruire pour un instant la stabilité de la perception et d'infliger la conscience lucide une sorte de panique voluptueuse. Dans tous les cas, il s'agit d'accéder à une sorte de spasme, de transe ou d'étourdissement qui anéantit la réalité avec une souveraine brusquerie » (*Ibid.*, p. 67-68).

⁴²⁴⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁴²⁴⁶ *Id.* Il justifie de la manière suivante le terme de *mimicry* : « Je choisis de désigner ces manifestations par le terme de *mimicry*, qui nomme en anglais le mimétisme, notamment des insectes afin de souligner la nature fondamentale et élémentaire, quasi-organique, de l'impulsion qui les suscite » (*Id.*). Toutefois, il prend soin de distinguer le *mimicry* chez l'animal de celui chez l'homme : « l'inexplicable mimétisme des insectes fournit soudain une extraordinaire réplique au goût de l'homme de se déguiser, de se travestir, de porter un masque, de *jouer un personnage*. Seulement, cette fois, le masque, le travesti fait partie du corps, au lieu d'être un accessoire

problème du mimétisme n'est autre que celui de la distinction. Parmi les distinctions, celle entre l'organisme et son milieu est la plus « tranchée », la plus « immédiate »⁴²⁴⁷ : l'organisme est le foyer à partir duquel le milieu se trouve doté d'un sens, c'est-à-dire de directions qui lui assurent son orientation. Mais avec le mimétisme, « l'organisme, n'est plus l'origine des coordonnées, mais un point parmi d'autres ; il est dépossédé de son privilège et, au sens fort de l'expression, *ne sait plus où se mettre* »⁴²⁴⁸. Sous ces conditions, « le sentiment de la personnalité, en tant que sentiment de la distinction de l'organisme dans le milieu, de la liaison de la conscience et d'un point particulier de l'espace ne tarde pas dans ces conditions à être gravement miné », en sorte qu'« on entre alors dans la psychologie de la psychasthénie et plus précisément de la *psychasthénie légendaire*, si l'on consent à nommer ainsi le trouble des rapports définis ci-dessus de la personnalité et de l'espace »⁴²⁴⁹. Ainsi, avec le mimétisme, nous assistons à une « dépersonnalisation par assimilation à l'espace »⁴²⁵⁰. Par conséquent, en imitant le visage grâce à l'opération de simulation, l'interface favorise à la fois une augmentation du sujet-visage en le surcodant, et une fragmentation ou une diminution de celui-ci. L'interfacialisation du visage ne constitue pas seulement une étape supplémentaire dans son extériorisation, puisqu'elle tend à supplanter le sujet-visage au profit de l'objet-visage, troublant ainsi leur distinction. En interfacialisant le visage, l'interface façonne certes de nouveaux visages en les simulant, mais ce façonnage divise dans le même temps la forme du visage. Depuis la « retouche »

fabriqué. Mais, dans les deux cas, il sert exactement aux mêmes fins : changer l'apparence du porteur et faire peur aux autres » (*Ibid.*, p. 62).

⁴²⁴⁷ R. CAILLOIS, « Mimétisme et psychasthénie légendaire », dans *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938, p. 86.

⁴²⁴⁸ *Ibid.*, p. 110.

⁴²⁴⁹ *Ibid.*, p. 110-111.

⁴²⁵⁰ *Ibid.*, p. 112. Marion Zilio semble rejoindre cette idée par les réflexions d'Hanna Rose Shell (H. R. SHELL, *Ni vu, ni connu*, 1er édition, Bruxelles Le Kremlin-Bicêtre, Zones Sensibles Editions, 2014) qu'elle consacre au camouflage. Ainsi, elle écrit : « la discipline du camouflage promet de faire du soi une puissance immersive tendue entre des stratégies de survie animales et un développement machinique en direction de son identification au milieu médiatique. Plutôt que de se rendre indiscernable et de se cacher dans son environnement, il faut en adopter la forme » (M. ZILIO, *Faceworld. Le visage au XXIe siècle*, op. cit., p. 173). Toutefois, elle ne souligne que la dimension positive d'augmentation du camouflage, manquant celle négative de la fragmentation ou de la dissolution : « Plutôt que de ne faire un qu'avec la terre ou la nature, l'éthique du caméléon contemporain invite à la dissémination, à la réification dans la trace, à l'hyper-visibilité comme stratégie d'invisibilité afin de se fondre dans la masse du flux et d'éviter de se faire capturer en restant statique » (*Ibid.*, p. 174). Ainsi, renouant avec la culture de l'usage chère à De Certeau, elle est alors conduite à valoriser les tactiques de détournement, oubliant l'opérativité dividualisante de l'interface : « la discrétisation comme le camouflage répondent à une manière de se fondre dans le décor et l'ornementation par une forme de subjectivité *cultivée* » (*Ibid.*, p. 176).

du visage encodé au moyen de divers logiciels, en passant par les filtres qui façonnent le visage capturé jusqu'à leur simulation à la manière d'une « *fake face* »⁴²⁵¹, le visage cesse d'être le lieu de l'individualité pour devenir celui de la dividualité en s'interfacialisant. Par conséquent, avec le paradigme interfacial, nous assistons à ce que Mario Zilio nomme un devenir pervasif du visage (« visage-pervasif »⁴²⁵²), au sens où « si on emploie généralement le terme “pervasif” dans le cadre des environnements, signifiant d'abord une communication spontanée d'objets connectés à d'autres, il est possible d'envisager une communication d'images vers d'autres images, de visages vers d'autres visage »⁴²⁵³. En le codant, décodant et surcodant, l'interface interfacialise le visage en le disséminant sous un mode dividual.

2.3.3. Critiques du visage de l'interface

2.3.3.1. Etrangeté de la familiarité de l'interface

Bien que le processus de familiarisation soit constitutif de la quotidianisation, il requiert cependant et nécessairement la présence d'une étrangeté. En d'autres termes, la familiarisation n'a lieu que sur fond d'un monde d'abord et irréductiblement étranger. C'est parce que le monde étranger est premier qu'il résiste au processus de familiarisation tout en lui donnant son sens : il n'y a de familiarisation qu'à la condition qu'il y ait d'abord un monde étranger. Ainsi, « de par sa simple existence, l'étranger représente, *et* l'obscurité originelle du monde incertain que le monde quotidien, affamé de certitudes, cherche à étouffer, *et* la faillite des tentatives familières de s'y soustraire »⁴²⁵⁴. Ce faisant, « le quotidien n'existe que dans la tension perpétuelle et insurmontable entre le foyer et l'étrangeté, et que, s'il se rive uniquement à l'un et à l'autre pôle, en se liant à la pure intimité ou à l'errance aventureuse,

⁴²⁵¹ Pour une présentation rapide et illustrée de la génération des *fake faces*, M. HENRI, « Ces personnes n'existent pas : bienvenue dans l'ère des « fake faces » | », sur *Le Data Scientist*, 23 février 2019 (en ligne : <https://ledatascientist.com/bienvenue-dans-lere-des-fake-faces/>). Pour une présentation informatique de celles-ci, on se reportera notamment vers R. NATSUME *et al.*, *Understanding Fake Faces*, s. l., 2018 ; Z. LIU, X. QI et P. H. S. TORR, « Global Texture Enhancement for Fake Face Detection in the Wild », dans *2020 IEEE/CVF Conference on Computer Vision and Pattern Recognition (CVPR)*, Seattle, WA, USA, IEEE, 2020, p. 8057-8066 (en ligne : <https://ieeexplore.ieee.org/document/9157447/>) ; E. KIM et S. CHO, « Exposing Fake Faces Through Deep Neural Networks Combining Content and Trace Feature Extractors », *IEEE Access*, PP, 8 septembre 2021, p. 123493-123503.

⁴²⁵² M. ZILIO, *Faceworld. Le visage au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 166.

⁴²⁵³ *Ibid.*, p. 167.

⁴²⁵⁴ B. BEGOUT, *La découverte du quotidien*, *op. cit.*, p. 337.

il disparaît directement comme quotidien »⁴²⁵⁵. Autrement dit, la quotidianisation n'est jamais totale, mais se situe toujours dans un entre-deux. Ainsi, « de nature équivoque, le quotidien n'est ni dedans, ni dehors. Il se tient sur le seuil entre hospitalité et hostilité », en sorte qu'« il n'est qu'un compromis toujours instable et à renégocier entre le familier et l'étranger »⁴²⁵⁶. Plus encore, cela signifie en outre que l'étranger n'est jamais totalement familiarisé, c'est-à-dire *inclus* dans le processus de familiarisation, et qu'il lui est donc toujours en partie *exclus*. Il y a donc au cœur même de la familiarité une part irréductible d'étrangeté. Autrement dit, l'inquiétude n'est pas nécessairement à l'extérieur du monde familier, située dans le monde étranger, car elle peut aussi sourdre du monde familier lui-même. Telle est ce que Bégout nomme « l'inquiétante étrangeté du familier »⁴²⁵⁷, c'est-à-dire une étrangeté non de l'étranger, mais du familier lui-même. Par conséquent, il convient de reconnaître que le processus de familiarisation constitutif du troisième mode de visagéification achoppe sur une étrangeté indépassable. Dans la mesure où la familiarisation caractérise le mode interfacial, elle reconnaît dans le même temps qu'elle n'est jamais pleinement totale, et que cette visagéification contient une « inquiétante étrangeté » qu'il convient désormais d'éclairer. En d'autres termes, la visagéification de l'interface au moyen de sa familiarisation fait qu'elle nous apparaît aussi comme *étrange*, à la fois au sens de l'étranger qui tout en étant autre a quelque chose en commun, mais également au sens de l'« inquiétante étrangeté »⁴²⁵⁸, telle qu'elle a été thématifiée à l'origine par

⁴²⁵⁵ *Ibid.*, p. 345. Reprenant les analyse de l'helléniste Jean-Pierre Vernant (J.-P. VERNANT, « “Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs” in Mythe et pensée chez les Grecs », dans *Oeuvres - Religions, rationalités, politiques. Tome I*, Paris, Seuil, 2007, p. 381-422) concernant le couple conceptuel Hestia-Hermès, Bégout soutient qu'« on doit dire que le quotidien est tout autant Hestia que Hermès, tout autant attiré vers le repli sur le foyer central et clos que vers l'ouverture au monde alentour et à son étrangeté. Il s'établit dans l'entre-deux qui, en tant qu'interface, joint la fixité centrale et le mouvement en contact avec l'étranger » (B. BEGOUT, *La découverte du quotidien, op. cit.*, p. 344-345).

⁴²⁵⁶ B. BEGOUT, *La découverte du quotidien, op. cit.*, p. 345.

⁴²⁵⁷ *Ibid.*, p. 356.

⁴²⁵⁸ Nous ne pouvons pas ne pas signaler la mise en garde du traducteur Bertrand Féron quant au titre *Das Unheimliche* de Freud : « Le titre allemand *Das Unheimliche*, adjectif substantivé formé sur la racine *Heim* (anglais *home*, “chez soi”), précédée du préfixe privatif *un*. Nous confessons la même impuissance que Marie Bonaparte à trouver un terme français qui serait l'équivalent du terme allemand. Comme nous n'avons rien de meilleur à proposer, nous conservons sa traduction “L'inquiétante étrangeté”, qui a au moins le mérite de s'être établie. Cette traduction présente plusieurs défauts, que nous exposons brièvement ici : 1° elle est une glose bien plus qu'une traduction, de ce fait elle anticipe d'emblée sur le raisonnement de Freud ; 2° elle élimine complètement le *Heim* de la maison, de la familiarité ; 3° elle supprime le *un* de la censure » (S. FREUD, « L'inquiétante étrangeté », B. Féron (trad.), dans *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985, p. 212).

Freud⁴²⁵⁹. Selon ce dernier, « l'inquiétante étrangeté est cette variété particulière de l'effrayant qui remonte au depuis longtemps connu, depuis longtemps familier »⁴²⁶⁰. L'inquiétante étrangeté de l'interface émerge sur fond de familiarité, sans que celle-ci soit pour autant synonyme de non-familier, dans la mesure où il faut ajouter quelque chose en plus pour que cette familiarité devienne étrangement inquiétant⁴²⁶¹. Poursuivant les analyses d'un texte d'Ernst Jentsch, « *Zur Psychologie des Unheimlichen* » paru en 1906, « qui évoque « l'impression que produisent des personnages de cire, des poupées artificielles et des automates » parce qu'ils « éveillent chez leur spectateur les pressentiments de processus automatiques – mécaniques, qui se cachent peut-être derrière l'image habituelle que nous nous faisons d'un être animé »⁴²⁶², Freud souligne quant à lui que « le sentiment d'inquiétante étrangeté se rattache directement à la figure de l'Homme au sable [d'Hoffman]⁴²⁶³, donc à la représentation d'être privé de ses yeux »⁴²⁶⁴, c'est-à-dire d'un « visage » sans yeux, qui ne puissent véritablement « regarder » et qu'on ne puisse regarder droit dans les yeux. Paradoxalement, un « visage » privé de ses yeux mais qui n'en continuent pas moins de donner ce sentiment de regarder ou/et de se sentir regardé. Ce sentiment d'inquiétante étrangeté est attaché au motif du « double », c'est-à-dire « de la mise en scène de personnages qui, du fait de leur apparence semblable, sont forcément tenus pour identiques, de l'intensification de ce rapport par la transmission immédiate de processus psychiques de l'un de ces personnages à l'autre (...), de sorte que l'un participe au savoir, aux sentiments et aux expériences de l'autre, de l'identification à une autre personne, de sorte qu'on ne sait plus à quoi s'en tenir quant au moi propre, ou qu'on met le moi étranger à la place du moi propre (...), et enfin du retour permanent du même »⁴²⁶⁵. Par le « double », il y a un autre « moi » qui, tout en n'étant pas moi, non seulement trouble la claire distinction entre moi et l'autre, mais qui a également pour effet de rendre le moi étranger à lui-même.

⁴²⁵⁹ S. FREUD, « L'inquiétante étrangeté », *op. cit.*

⁴²⁶⁰ *Ibid.*, p. 215.

⁴²⁶¹ « Il est évident que n'est pas effrayant tout ce qui est nouveau et non familier ; la relation n'est pas réversible. (...) Au nouveau, au non-familier doit d'abord s'ajouter quelque chose, pour qu'il devienne étrangement inquiétant » (*Ibid.*, p. 215-216).

⁴²⁶² *Ibid.*, p. 224.

⁴²⁶³ E. T. A. HOFFMANN, *Contes nocturnes*, P. Brunel (éd.), F.-A. Loève-Veimars (trad.), Paris, Folio, 2012.

⁴²⁶⁴ S. FREUD, « L'inquiétante étrangeté », *op. cit.*, p. 229.

⁴²⁶⁵ *Ibid.*, p. 236.

Sans reprendre ici les réflexions psychanalytiques de Freud quant à l'inquiétante étrangeté⁴²⁶⁶, nous constatons un certain rapprochement, voire une certaine filiation avec la notion de « vallée de l'étrange » (*uncanny valley*) que développe le roboticien japonais Masahiro Mori dans les années 1970, sans que celui-ci se réfère explicitement au psychanalyste viennois⁴²⁶⁷. Selon lui, « de la même manière, j'ai observé que plus les robots paraissent humains, plus notre sentiment de familiarité (*affinity*) envers eux augmente, jusqu'à atteindre ce que j'appelle une vallée. J'ai nommé cette relation "la vallée de l'étrange" »⁴²⁶⁸. Si certains roboticiens s'attachent particulièrement à la dimension fonctionnelle du robot, à l'instar du robot industriel qui est dépourvu de visage ou de jambe, le sentiment de familiarité (*sense of affinity*) à leur égard sera proche de zéro. A l'inverse, si le concepteur privilégie davantage l'apparence de celui-ci en lui donnant un aspect humain, notamment en le dotant d'un visage, de deux bras, de deux jambes et d'un torse, comme l'est un robot humanoïde, alors nous aurons tendance à développer à son égard un sentiment de familiarité. Toutefois, Mori remarque que ce sentiment de familiarité se développe jusqu'à un certain point, où une fois franchi, celui-ci s'effondre et nous fait éprouver un sentiment d'inquiétante étrangeté. Ainsi, lorsqu'une main robotique est désignée de manière extrêmement réaliste et que dans le même temps, nous réalisons qu'elle n'est qu'une main artificielle par l'absence de tissus mous et par sa froideur, alors « un sentiment d'étrangeté s'installe en nous » : « le sentiment de familiarité disparaît pour être remplacé par un sentiment d'inquiétante étrangeté (*uncanny*) »⁴²⁶⁹. Il précise que s'il fallait l'aborder graphiquement et mathématiquement (Figure 12), où en ordonnée se trouve le taux de familiarité et en

⁴²⁶⁶ De manière synthétique, nous rappellerons succinctement les éléments analytiques soulevés par Freud. D'une part, « l'expérience psychanalytique nous met en mémoire que c'est une angoisse infantile effroyable que celle d'endommager ou de perdre ses yeux. (...) L'angoisse de devenir aveugle est bien souvent un substitut de l'angoisse de castration » (*Ibid.*, p. 231). D'autre part, « si la théorie psychanalytique a raison quand elle affirme que tout affect qui s'attache à un mouvement émotionnel, de quelque nature qu'il soit, est transformé par le refoulement en angoisse, alors, il faut que se détache parmi les cas de l'angoissant un groupe dont on puisse démontrer que cet angoissant-là est quelque chose de refoulé qui fait retour. Cette espèce de l'angoissant serait justement l'étrangement inquiétant » (*Ibid.*, p. 245-246) ; Enfin, « si là est réellement la nature secrète de l'étrangement inquiétant, nous comprenons que l'usage linguistique fasse passer le Heimlich en son contraire, le Unheimlich, puisque ce Unheimlich n'est en réalité rien de nouveau ou d'étranger, mais quelque chose qui est pour la vie psychique familier de tout temps, et qui ne lui est devenu étranger que par le processus de refoulement » (*Ibid.*, p. 246).

⁴²⁶⁷ M. MORI, « La vallée de l'étrange », I. Yaya (trad.), *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n° 15, 16 mai 2012, p. 26-33. Cet article est la traduction française de M. MORI, « The Uncanny Valley », K. F. MacDorman et T. Minato (trad.), *Energy*, 7 (4), 1970, p. 33-35.

⁴²⁶⁸ M. MORI, « La vallée de l'étrange », *op. cit.*, p. 27.

⁴²⁶⁹ *Ibid.*, p. 28.

abscisse le degré de ressemblance, « l'étrangeté peut être représentée par une familiarité négative (*by a negative value*), de telle sorte que la prothèse de main sera située au pied de la vallée (*the bottom of the valley*). Dans ce cas précis, l'apparence humaine est très forte mais le sentiment de familiarité est négatif (*the level of affinity is negative*). Nous sommes là dans la vallée de l'étrange »⁴²⁷⁰. Le terme de « vallée » représente alors la forme que prend la fonction de familiarité lorsque celle-ci chute d'un haut sentiment de familiarité (en ordonnée) à mesure que la ressemblance (en abscisse) progresse avant de remonter (en ordonnée) notamment face à une marionnette de *bunraku* ou, de manière plus actuelle, face à une *love doll*⁴²⁷¹.

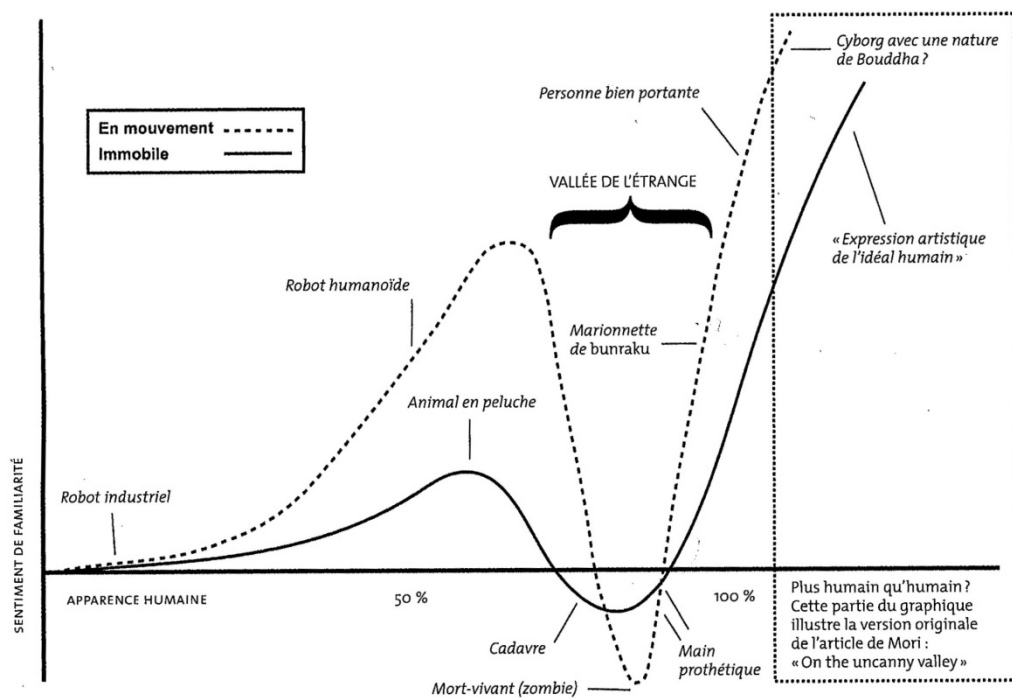


Figure 13 - Graphique de Masahiro Mori permettant d'évaluer "le sentiment de familiarité en fonction de l'anthropomorphisme" (p. 27). Extrait de Masahiro Mori, « La vallée de l'étrange », *Gradhiva* [En ligne], 15 | 2012.

⁴²⁷⁰ *Id.*

⁴²⁷¹ Nous renvoyons le lecteur vers l'étude que propose Agnès Giard sur ce sujet A. GIARD, *Un désir d'humain. Les « love doll » au Japon*, Paris, Les Belles Lettres, 2016. Elle écrit ainsi : « offrant à la contemplation quelque chose qui questionne l'apparence des êtres, "elle crée une sorte de rupture un peu perturbante par rapport au réel, comme l'explique Pygmalion sur son blog. Il n'y a que la distance d'un cheveu entre elle et l'humain. Cette ligne de séparation procure un sentiment de malaise mystérieux, comparable à l'effet de démangeaison produit par le stéréogramme : cela crée le sentiment qu'on ne peut plus se fier à ses cinq sens". Le charme qu'exerce la love doll relève donc du "perturbant" » (*Ibid.*, p. 284).

Bien que la théorie de l'*uncanny valley* de Mori soit discutée aussi bien par des informaticiens⁴²⁷² que par des anthropologues⁴²⁷³, notamment quant à la question de l'anthropomorphisme, ou d'une nouvelle forme, voire d'un retour de l'animisme relatif notamment à certaines cultures⁴²⁷⁴, il reste que, comme le souligne Chazal, « lorsque le robot est d'apparence suffisamment humaine sans qu'il puisse y avoir de confusion, notre empathie avec lui peut fonctionner car notre esprit note principalement les ressemblances, mais lorsque la ressemblance atteint un point où la confusion devient possible alors naît un sentiment de malaise »⁴²⁷⁵. Ce malaise, à la manière freudienne, naît d'un trouble quant à la claire distinction entre moi et l'autre, entre le familier et l'étranger, entre le réel et spéculaire. Celui-ci n'est à son tour intelligible qu'à la condition d'y voir « le jeu du double ou du miroir »⁴²⁷⁶, « jeu de miroir »⁴²⁷⁷ constitutif de toute technique est plus encore de l'informatique plus spécifiquement. En ce sens, il n'est donc pas incohérent de parler, à la manière de Kris Paulsen, d'une « étrange interface » (*uncanny interface*)⁴²⁷⁸. En d'autres termes, l'interface n'est-elle pas par définition « étrange »,

⁴²⁷² K. MACDORMAN, « Androids as an Experimental Apparatus: Why Is There an Uncanny Valley and Can We Exploit It? », *Toward Social Mechanisms of Android Science: A CogSci 2005 Workshop*, 1^{er} janvier 2005 ; K. MACDORMAN et H. ISHIGURO, « The uncanny advantage of using androids in cognitive science research », *Interaction Studies*, vol. 7, 13 novembre 2006, p. 297-337.

⁴²⁷³ D. VIDAL, « Vers un nouveau pacte anthropomorphique ! Les enjeux anthropologiques de la nouvelle robotique », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n° 15, 16 mai 2012, p. 54-75 ; E. GRIMAUD et D. VIDAL, « Aux frontières de l'humain. Pour une anthropologie comparée des créatures artificielles », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n° 15, 16 mai 2012, p. 4-25 ; J. BECKER, « Récursions chimériques », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n° 13, 18 mai 2011, p. 112-129 ; J. BECKER, « L'écologie prospective de la robotique », *Tracés*, n° 22, n° 1, 30 juin 2012, p. 125-137 ; J. BECKER, « Esthétique réflexive, Quand les humains se regardent dans les yeux d'une machine », *Cultures-Kairos, Métamorphoses digitales, Expérimentations esthétiques et construction du sensible dans l'interaction humain-machine*, n° 3, 2014.

⁴²⁷⁴ Ainsi, Agnès Giard prend soin de préciser que le charme « perturbant » des love doll est relatif à une culture particulière, ici, celle du Japon : « ce charme ne peut se comprendre que dans le cadre d'un jeu partagé entre des utilisateurs, dans un contexte défini culturellement où chacun d'eux accepte de suspendre son jugement et renonce à se demander si ce qu'il perçoit, ressent, entrevoit est vrai ou non » (A. GIARD, *Un désir humain love doll*, *op. cit.*, p. 284). Elle précise un peu plus loin que ce cadre culturel repose notamment sur la croyance dans le *nakago* : « le fait que la *love doll* soit constituée d'un corps invisible appelé "l'enfant intérieur" (*nakago*) contribue certainement à faire d'elle l'objet privilégié de cette quête : l'essentiel de la poupée se compose en effet de ce que j'ai nommé jusqu'ici "l'embryon de forme". C'est le moulage grossier d'uréthane qui se trouve au cœur de la poupée et que les fabricants enrobent de silicone, de latex ou de vinyle. Ce mot (*nakago*) fait rêver car il évoque l'image d'un être en germe, dissimulé sous une couche de chair artificielle. Se peut-il qu'il fasse référence aux principes taoïstes permettant d'accéder à l'immortalité ? » (*Ibid.*, p. 288).

⁴²⁷⁵ G. CHAZAL, *Éléments pour une philosophie des techniques*, *op. cit.*, p. 144.

⁴²⁷⁶ *Ibid.*, p. 144.

⁴²⁷⁷ G. CHAZAL, *Le miroir automate. Introduction à une philosophie de l'informatique*, *op. cit.*, p. 30.

⁴²⁷⁸ K. PAULSEN, *Here/There. Telepresence, Touch, and Art at the Interface*, *op. cit.*, p. 63.

résistant à toute entreprise de familiarisation, et partant de visagéification ? Cette étrangeté n'est-elle pas ce que Galloway nomme l'« *intraface* » ? Selon lui, « l'intraface (*intraface*) est le mot utilisé pour décrire ce dialogue imaginaire entre le praticable (*workable*) et l'impraticable (*unworkable*) : l'intraface (*intraface*), c'est-à-dire une interface interne à l'interface (*an interface internal to the interface*) »⁴²⁷⁹. L'interface contient à l'intérieur (*intra-*) de l'*entre* (*inter-*) un trouble, une turbulence ou une perturbation selon les termes de Serres, qui à la fois la rend effective mais jamais totalement intelligible selon les critères cartésiens de la clarté et de la distinction. C'est parce que l'interface contient nécessairement une intraface qu'elle ne peut être pleinement visagéifiée. Alexander Galloway⁴²⁸⁰ pense l'*intraface* grâce à la théorie des *Seuils* du théoricien de la littérature Gérard Genette⁴²⁸¹. Selon ce dernier, un « texte se présente rarement à l'état nu, sans le renfort et l'accompagnement d'un certain nombre de productions, elles-mêmes verbales ou non », qu'il nomme « paratexte »⁴²⁸². Selon Genette, « plus que d'une limite ou d'une frontière étanche, il s'agit ici d'un seuil, ou – mot de Borges à propos d'une préface - d'un “vestibule” qui offre à tout un chacun la possibilité d'entrer, ou de rebrousser chemin »⁴²⁸³. En tant « “zone indécise” entre le dedans et le dehors, elle-même sans limite rigoureuse, ni vers l'intérieur (le texte), ni vers l'extérieur (le discours du monde sur le texte), lisière »⁴²⁸⁴, l'intraface rend l'interface non rigoureusement et strictement délimitable. Ni face ni visage, mais « zone indécise » qui produit cet effet d'inquiétante étrangeté sur l'interface, et qui, pour cette même raison appelle comme réponse et réaction la familiarisation par la

⁴²⁷⁹ A. R. GALLOWAY, *The Interface Effect*, *op. cit.*, p. 40.

⁴²⁸⁰ *Id.*

⁴²⁸¹ G. GENETTE, *Seuils*, Seuil, Paris, 1987.

⁴²⁸² *Ibid.*, p. 7. De même, « on peut sans doute avancer qu'il n'existe pas, et qu'il n'a jamais existé, de texte sans paratexte. Paradoxalement, il existe en revanche, fût-ce par accident, des paratextes sans texte, puisqu'il est bien des œuvres, disparues ou avortées, dont nous ne connaissons que le titre » (*Ibid.*, p. 9-10).

⁴²⁸³ G. GENETTE, *Seuils*, *op. cit.*, p. 8.

⁴²⁸⁴ *Id.* Il convient cependant de garder une certaine mesure quant à cette « zone indécise » comme nous y encourage Genette lui-même : « Le paratexte étant une zone de transition entre texte et extra-texte, il faut résister à la tentation d'élargir cette zone en rognant de part et d'autre. Le caractère indécis des limites n'empêche pas le paratexte d'avoir en son centre un territoire propre et incontestable où se manifestent clairement ses « propriétés », et que constituent ensemble les types d'éléments que nous venons d'explorer, et quelques autres. Hors de quoi l'on se gardera de proclamer à la légère que “tout est paratexte” » (*Ibid.*, p. 410). A l'inverse, non sans un certain humour, « le paratexte étant une zone de transition entre texte et extra-texte, il faut résister à la tentation d'élargir cette zone en rognant de part et d'autre. Le caractère indécis des limites n'empêche pas le paratexte d'avoir en son centre un territoire propre et incontestable où se manifestent clairement ses « propriétés », et que constituent ensemble les types d'éléments que nous venons d'explorer, et quelques autres. Hors de quoi l'on se gardera de proclamer à la légère que « tout est paratexte » (*Ibid.*, p. 413).

visagéification. Par conséquent, en dotant de manière idéologique l'interface d'un visage, d'une part on ne met pas fin à son inquiétante étrangeté, et d'autre part, on redouble paradoxalement le trouble qu'elle provoque.

2.3.3.2. Absence de regard de l'interface

Si, selon la définition de Deleuze et Guattari, un visage est ce qui nous *regarde*, alors il convient de rappeler que l'interface est dénuée de tout regard, et partant de tout visage. Pour détourner le titre de l'ouvrage *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde* de Didi-Huberman⁴²⁸⁵, nous dirons que l'interface est ce que nous voyons, mais non ce qui nous *regarde*. Analysant « la situation de qui se trouve face à face avec un tombeau, devant lui, posant sur lui les yeux », l'historien de l'art et philosophe révèle que cette expérience s'ouvre en deux : « d'un côté, il y a ce que je vois du tombeau, c'est-à-dire *l'évidence d'un volume* », « d'un autre côté, il y a, dirai-je à nouveau, ce qui me regarde : et ce qui me regarde dans une telle situation n'a plus rien d'évident, puisqu'il s'agit au contraire d'une *espèce d'évidement* »⁴²⁸⁶. Ces deux expériences du voir se thématisent, selon Didi-Huberman, respectivement soit comme « *un exercice de la tautologie* » qui reste « *en deçà de la scission* ouverte par ce qui nous regarde dans ce que nous voyons »⁴²⁸⁷, et qui s'en tient alors uniquement à ce qui est vu, soit comme « *un exercice de la croyance* » qui consiste « à vouloir se porter *au-delà de la scission* ouverte par ce qui nous regarde dans ce que nous voyons », c'est-à-dire « à vouloir dépasser – imaginativement - *et ce que nous voyons, et ce qui nous regarde* »⁴²⁸⁸. Entre ces deux exercices du voir, Didi-Huberman reconnaît qu'« il n'y a pas à choisir *entre ce que nous voyons (...)* et ce qui nous regarde », mais au contraire, « il y a, il n'y a qu'à s'inquiéter de l'*entre* », en d'autres termes « à tenter de dialectiser, c'est-à-dire tenter de penser l'oscillation contradictoire dans son mouvement de diastole et de systole (la dilatation et la contradiction du cœur qui bat, le flux et le reflux de la mer qui bat) à partir de son point central, qui est son point d'inquiétude, de suspens, d'entre-deux »⁴²⁸⁹. Autrement dit, il s'agit « de revenir au point d'inversion et de convertibilité, au moteur dialectique de toutes les oppositions. C'est le moment où ce que nous voyons commence juste d'être atteint par ce qui nous regarde – un moment qui n'impose ni le trop-plein de sens (que glorifie la croyance), ni l'absence de cynique de

⁴²⁸⁵ G. DIDI-HUBERMAN, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris, Editions de Minuit, 1999.

⁴²⁸⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁴²⁸⁷ *Ibid.*, p. 18-19.

⁴²⁸⁸ *Ibid.*, p. 20-21.

⁴²⁸⁹ *Ibid.*, p. 51.

sens (que glorifie la tautologie). C'est le moment où s'ouvre l'antre creusé par ce qui nous regarde dans ce que nous voyons »⁴²⁹⁰.

Or, l'expérience de l'interface semble ne pas rendre possible cette « respiration » du voir dans la mesure où lui fait défaut tout regard. L'interface nous *voit*, mais ne nous *regarde* pas. Certes, la visagification trouble notre rapport à l'interface, mais celle-ci n'*inquiète*⁴²⁹¹ pas la vision elle-même. Ce que voit l'interface est nécessairement *présent*, et parce qu'elle ne peut faire l'expérience de l'*absence*, alors elle est incapable de regarder. Le propre du regard est de pouvoir se porter sur rien ou d'être dans vide. Ainsi, dans *Le Regard dans le portrait*, Nancy souligne que « le regard du portrait ne regarde rien, et regarde le rien. Il ne vise aucun objet et il plonge dans l'absence du sujet »⁴²⁹². C'est parce que le regard est sans objet que *regarder* se distingue de *voir*. Alors que « voir se conforme au domaine des objets », « le regard n'est pas *au fond* un rapport à l'objet »⁴²⁹³. En ce sens, Nancy rejoint Didi-Huberman par un autre chemin en distinguant également voir de regarder. L'interface voit dans la mesure où elle voit nécessairement ce qui se présente à ses capteurs (*sensors*) plus ou moins sensibles, plus ou moins de haute définition, mais est dans l'incapacité de regarder dans le vide⁴²⁹⁴. Ainsi, l'interface reste prise dans la seule logique du voir, c'est-à-dire dans l'exercice de la tautologie, quand bien, à l'inverse, nous ne la verrions pas, invisible ou imperceptible qu'elle est.

Mais Nancy apporte une seconde caractéristique au regard qui fait défaut à l'interface. Selon lui, « “regarder” vaut d'abord comme *garder, warden* ou *warten*, surveiller, prendre en garde et prendre

⁴²⁹⁰ *Ibid.*, p. 51-52.

⁴²⁹¹ Nous empruntons implicitement cette thématization de l'inquiétude à l'usage qu'en propose Didi-Huberman pour penser le cube intitulé *The Black Box* de Tony Smith : « devant lui, notre *voir* est inquiété. Mais comment un simple cube peut-il en venir à inquiéter notre *voir* ? La réponse tient peut-être, une fois encore, à la notion de *jeu*, lorsque le jeu suppose ou engendre un pouvoir propre du *lieu*. La bobine avait bien inventé, par son jeu rythmique – c'est-à-dire élémentairement temporalisé, voire temporisateur – *un lieu pour inquiéter sa vision*, et donc pour œuvrer toutes les expectatives, toutes les préventions à quoi son désir le portrait. Par le fait même, cette inquiétude était comme l'œuvre de son jeu, alors que la bobine allait et venait, franchissant le seuil du lieu pour disparaître, revenant franchir le seuil du lieu pour apparaître... » (*Ibid.*, p. 67-68).

⁴²⁹² J.-L. NANCY, *Le Regard du portrait*, Paris, Galilée, 2000, p. 74.

⁴²⁹³ *Id.*

⁴²⁹⁴ Dans *A l'écoute*, Nancy proposera une distinction qui reprendra celle qu'il propose déjà entre voir et regarder : « Si *l'écoute* se distingue de *l'entendre* à la fois comme son ouverture (son attaque) et comme son extrémité intensifiée, c'est-à-dire réouverte au-delà de la compréhension (du sens) et au-delà de l'accord ou de l'harmonie (de *l'entente* ou de la *résolution* au sens musical), cela signifie forcément que *l'écoute* est à *l'écoute* d'autre chose que du sens en son sens signifiant » (J.-L. NANCY, *A l'écoute*, *op. cit.*, p. 61-62).

garde. Prendre soin et souci. En regardant je veille et je (me) garde : je suis dans le rapport au monde, non pas à l'objet »⁴²⁹⁵. En d'autres termes, comme nous avons déjà eu l'occasion de le signaler précédemment, le regard ne va pas sans *égard*⁴²⁹⁶ : « le regard est un égard, par conséquent un *respect* ». Nancy ajoute : « le mot *respect* lui aussi procède du regard (*respicere*) : c'est un regard tourné vers..., guidé par une attention, par une observance ou par une considération. Le juste regard est un respect pour le réel regardé, c'est-à-dire une attention et une ouverture à la force propre de ce réel et à son extériorité absolue »⁴²⁹⁷. Regarder implique un *égard*, un *respect* pour ce qui dans le réel se présente avec un retrait, et qui par conséquent garde un certain retrait, condition de sa sortie⁴²⁹⁸. Ainsi, la *garde* du regard n'est pas une *capture* : « le regard ne captera pas cette force, il la laissera se communiquer à lui, ou il communiquera avec elle », en sorte que « regarder n'est en fin de compte rien d'autre que penser le réel, se mettre à l'épreuve d'un sens qu'on ne maîtrise pas »⁴²⁹⁹.

Or, déjà antérieurement, nous avons signalé que l'interface technique, à la différence de la caresse humaine, vise à *capturer*. Par ce qu'elle voit est de l'ordre de la capture, alors elle ne nous regarde pas,

⁴²⁹⁵ J.-L. NANCY, *Le Regard du portrait*, op. cit., p. 75. Le *Dictionnaire historique de la langue française* confirme que « regarder » dérive de « *garder** qui avait la valeur d'« avoir l'œil sur, regarder », avec le préfixe *re-** indiquant à la fois le mouvement en arrière, en retour et la répétition » (*Dictionnaire historique de la langue française*, op. cit., entrée « Regarder », p. 3137). Quant à « garder », celui-ci conforte et complète les remarques étymologiques de Nancy, puisque celui-ci « est issu (fin X^e s.) du germanique *wardôn* “regarder vers” reconstitué par l'ancien haut allemand *warten* “regarder, se garder de”, le moyen haut allemand *warten* “regarder ; prendre soin de”, le moyen néerlandais *waerden* “veiller sur ; se garder de”. La base germanique °*war-* “être attentif” se rattache à la famille d'une racine indoeuropéenne °*swer*, variantes °*ser-* et °*wer-* » (*Id.*, entrée « Garder », p. 1539).

⁴²⁹⁶ « Egard et regard sont à peu près le même mot : le *re-gard* indique le recul propice à l'intensification de la *garde*, de la *prise en garde* (cf. un radical germanique *wardon/warten*). Pour garder on veille et on surveille, on observe, on est attentif et en attente. On prend soin de ce qui est là-devant et de la manière dont cela se présente, on le laisse se présenter –donc aussi on lui laisse le champ d'un retrait où la présence est en réserve, où elle garde elle-même sa réserve » (J.-L. NANCY, « L'Evidence du film, Abbas Kiarostami », op. cit., p. 39).

⁴²⁹⁷ *Id.*

⁴²⁹⁸ « Le regard n'est rien de phénoménal, il est au contraire la *chose en soi* d'une sortie de soi, par laquelle seulement un sujet se fait sujet, et la chose en soi de la sortie ou de l'ouverture n'est pas un regard sur un objet, mais l'ouverture vers un monde. En vérité, ce n'est même plus du tout un regard-*sur*, c'est un regard tout court, ouvert non pas sur mais *par* l'évidence du monde » (J.-L. NANCY, *Le Regard du portrait*, op. cit., p. 80-81).

⁴²⁹⁹ J.-L. NANCY, « L'Evidence du film, Abbas Kiarostami », op. cit., p. 39. Nancy établit le même rapport entre le *regard* et la *peinture* : « s'égarer dans son regard, n'est-ce pas peindre ? Mais ainsi tiré hors de soi dans son *peindre*, le regard devient l'évidence du monde qui s'expose moins *devant* moi comme un spectacle que à *travers* moi comme la force qui ouvre mes yeux dans les yeux du tableau, dans l'écarquillement et l'éblouissement que la peinture ne représente certes pas, mais qu'elle *est* ou qu'elle *peint*, puisque *peindre* ou *peindre* n'ont pas dans ce qu'on nomme l'“art” un moindre sens que le sens d'*être*, donc d'être au monde. Le regard peint plonge dans cet *au* » (J.-L. NANCY, *Le Regard du portrait*, op. cit., p. 86).

manquant tout égard à notre égard. Dépourvu de regard, elle est donc également dépourvue de visage. Elle a un « visage » qui voit en capturant, et non un véritable visage qui regarde. Les grecs faisaient déjà la distinction entre ces deux types de visages. Comme nous le rappelle l'helléniste Françoise Frontisi-Ducroux, le visage se dit en grec *prosopon*. Or, il y a dans la mythologie grecque, un « visage » qui capture et qui n'est autre que celui de la Gorgone. Celle-ci n'a pas alors un *prosopon*, mais un *gorgoneion*⁴³⁰⁰, désignant ainsi « la face hideuse de la Méduse »⁴³⁰¹, dont le « regard » attire mais pétrifie, tant il est effrayant, celui qui la regarde⁴³⁰². Telle la méduse, l'interface n'a pas de visage qui regarde, mais seulement une face⁴³⁰³ qui voit, ou plus précisément qui *méduse*. Nous trouvons également dans le poulpe dont la *mêtis* ne se limite pas seulement aux tentacules, mais s'étend également à son « regard ». D'une part, comme le rapporte Roger Caillois dans son *Essai sur la logique de l'imaginaire* consacré à *La pieuvre*, « ses yeux possèdent effectivement une apparence humaine, qui ne fait que renforcer la façon dont s'en sert un prédateur toujours en éveil et rendu quasi

⁴³⁰⁰ Nous nous appuyons ici sur la remarque de Françoise Frontisi-Ducroux : « Les lexiques anciens nous apprennent que le grec disposait de deux termes principaux pour désigner le masque : le mot *prosopon* et son dérivé, relativement tardif, *prosopeion*. Mais les énumérations des grammairiens font apparaître également les mots *gorgoneion* et *mormulukeion*. (...) Un cas ne laisse aucune place au doute ; le mot *gorgoneion* a une signification précise : il désigne le masque de la Gorgone. (...) Le mot *gorgoneion*, adjectif substantivé, dérive du nom de Gorgo, appelée aussi Méduse, qui, contrairement à ses deux sœurs, avait le malheur de n'être pas immortelle et fut décapitée par Persée. Or le nom qui désigne cette face grimaçante, exposée partout à la vue des Grecs n'est pas un nom visuel. Certes, l'adjectif parallèle *gorgos* caractérise un regard farouche. Mais cet adjectif, de formation secondaire, dérive lui-même du nom de Gorgo et de ses pouvoirs terrifiants. (...) Le mot *gorgoneion* est donc le nom spécifique de la face qui figure sur le bouclier ou sur l'égide d'Athéna » (F. FRONTISI-DUCROUX, *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Editions revue et corrigée, Paris, Flammarion, 2012, p. 25-27).

⁴³⁰¹ OVIDE, *Les Métamorphoses*, op. cit., liv. IV, p. 156.

⁴³⁰² Persée raconte en ces termes la rencontre avec Méduse : « A travers des retraites cachées à tous les regards inaccessibles, à travers des rochers hérissés d'âpres forêts, je parviens à la demeure des Gorgones ; çà et là, dans les champs et sur les routes, j'avais vu des figures d'hommes et d'animaux qui, ayant perdu leur forme première, avaient été changées en pierre à l'aspect de Méduse ; mais je ne regardai que le reflet de son visage hideux dans le bronze du bouclier que tenait ma main gauche et, quand un lourd sommeil se fut emparé d'elle et de ses couleuvres, je détachai sa tête de son cou » (*Ibid.*, liv. IV, p. 161). Il explique qu'à l'origine, « célèbre pour sa beauté, Méduse fut recherchée par un grand nombre de prétendants qui se la disputaient jalousement », mais que déshonorée par le souverain des mers, « la fille de Jupiter se détourna, couvrit de son égide son chaste visage et, pour ne pas laisser impuni un tel attentat, elle changea les cheveux de la Gorgone en serpents affreux. Aujourd'hui encore pour frapper ses ennemis d'épouvante et d'horreur, elle porte devant sa poitrine les serpents qu'elle a fait naître » (*Ibid.*, liv. IV, p. 161-162).

⁴³⁰³ Il est à noter que Méduse est toujours représentée de face selon Françoise Frontisi-Ducroux dans F. FRONTISI-DUCROUX, « Encore la Gorgone », *Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art*, Hors-série 9, 1^{er} décembre 2020 (DOI : 10.4000/imagesrevues.8852).

invisible autant par son immobilité que par ses exceptionnelles aptitudes mimétiques »⁴³⁰⁴, en sorte que la proie ne voyant qu'eux, ne voit pas qu'il est déjà trop tard. D'autre part, si elle captive l'attention de sa proie, elle est dans le même temps ce qui se refuse au regard, en jetant de « l'encre, qui est une espèce de nuée (*tholós*) », « ce liquide sombre, ce nuage visqueux, [qui] lui permet à la fois d'échapper à la prise de ses ennemis et de capturer ses adversaires, devenus ses victimes, comme dans un filet »⁴³⁰⁵. L'interface ne nous regarde pas, mais nous *méduse* en capturant et figeant notre regard. En ce sens, l'interface participe d'une « écologie de l'attention »⁴³⁰⁶ plus globale, et plus précisément d'un « envoûtement médiatique »⁴³⁰⁷ selon l'expression d'Yves Citton, et que la numérisation modalise⁴³⁰⁸.

Outre le fait que l'interface ne nous regarde pas, elle a aussi pour effet de nous priver de notre regard, et partant de notre visage : elle nous *dévisagéfie*, au sens négatif où elle nous ôte notre visage dans la relation que nous avons avec elle, plus qu'elle nous *dévisage*, car cette opération présupposerait qu'elle soit dotée en retour d'un visage. A l'inverse, elle *facialise*, au sens positif où elle confère une face à ce qui en est dépourvu. Tout d'abord, elle n'est pas l'objet de notre regard, non seulement parce

⁴³⁰⁴ R. CAILLOIS, *La pieuvre. Essai sur la logique de l'imaginaire*, op. cit., p. 191.

⁴³⁰⁵ J.-P. VERNANT et M. DETIENNE, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*, op. cit., p. 46

⁴³⁰⁶ Y. CITTON, *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Seuil, 2014 ; Y. CITTON (éd.), *L'économie de l'attention. Nouvel horizon du capitalisme ?*, Paris, La Découverte, 2014.

⁴³⁰⁷ « Si les médias nous "informent", c'est bien plutôt dans la mesure où ils donnent forme à une communion spirituelle relevant davantage de l'envoûtement que du savoir. L'ensemble de la circuiterie électronique et des radiations magnétiques à travers lesquelles nous communi(qu)ons quotidiennement sont la *voûte* qui constitue et limite notre horizon de pensée et de sensibilité. Les bribes de paroles, de sons, d'images qui nous parviennent du monde "réel" ressemblent aux *voults* des sorciers (ces mèches de cheveux, ongles ou reliques à travers lesquelles ils espèrent affecter la vie de personnes distantes) – bien davantage qu'à des "faits" ("objectifs") par l'accumulation desquels nous pourrions mieux « comprendre » notre monde » (Y. CITTON, F. NEYRAT et D. QUESSADA, « Envoûtements médiatiques », *Multitudes*, vol. 51, n° 4, Association Multitudes, 2012, p. 59. Egalement, Y. CITTON, *Pour une écologie de l'attention*, op. cit., chap. 1. "Envoûtement médiatique et régimes attentionnels", p. 49-71.

⁴³⁰⁸ Selon Citton, la « numérisation de l'attention » se caractérise par le fait de court-circuiter les filtrages analogiques traditionnels. Celle-ci procède tout d'abord selon une logique de *grammatisation*, selon le terme de Sylvain Auroux repris par Bernard Stiegler (« cette *réduction du continuum sensoriel sur lequel porte notre attention à des unités discrètes susceptibles de manipulations logiques* » Y. CITTON, *Pour une écologie de l'attention*, op. cit., p. 105), ensuite, selon une procédure de programmation (« un protocole qui, en régissant la saisie du continuum concret en données abstraites, pré-paramètre matériellement (et non seulement culturellement) notre perception de la réalité » *Ibid.*, p. 106-107) ; enfin, par une *standardisation* (« un flux de données ne peut circuler dans un vecteur qu'en se soumettant aux paramétrages et aux normes d'homogénéisation définis par son protocole » *Ibid.*, p. 107-108).

qu'elle n'est pas strictement un objet, dans la mesure où elle se situe en-deçà du couple sujet/objet, mais en outre et surtout, parce qu'elle ne mobilise pas notre regard. Selon Nancy, « le regard du portrait se porte ailleurs, il guette un regard jeté sur lui, il guette une possibilité d'attention ou de rencontre indéfinie, il mobilise ainsi, par quelques traits discrets, tout le visage (...), enfin il montre une personne plutôt que les traits d'un modèle »⁴³⁰⁹. Le regard appelle la rencontre d'un autre regard pour ainsi être reconnu comme visage. Mais, dans le cas de l'interface, nous ne pouvons pas la regarder, seulement la voir. Paul Dourish⁴³¹⁰ fait valoir, à partir d'une extension des analyses de James Scott⁴³¹¹, que l'interface procède par *simplification*, et que cette simplification est la condition de son action. Elle réduit la singularité et la complexité de ce qui est capté, comme le visage porteur d'un regard notamment. Cette simplification est une première étape dans le processus de dévisagification, et donc de facialisation. Benjamin Bratton poursuit cette idée en soutenant qu'elle procède selon un « travail de réduction et de traduction (...) qui permet à l'*Utilisateur* d'observer et de contrôler les choses, les événements ou les données »⁴³¹².

Toutefois, il ajoute un second élément qui radicalise la dévisagification. Selon lui, l'interface n'implique pas nécessairement un être humain porteur d'un visage et d'un regard. L'*Utilisateur (user)*, selon sa terminologie, n'est pas un « privilège humain »⁴³¹³. Plus précisément, l'*Utilisateur* « est défini tout par la manière dont les technologies le définissent à leurs propres fins que par le fait qu'elle, lui ou tel *Utilisateur* non humain utilise des technologies pour ce qu'il perçoit comme son intérêt »⁴³¹⁴. Ainsi, « l'*Utilisateur* est ce que le Stack détecte sur sa couche supérieure, qui initie des colonnes de

⁴³⁰⁹ J.-L. NANCY, *Le Regard du portrait*, op. cit., p. 43.

⁴³¹⁰ P. DOURISH, « Seeing like an interface », dans *Proceedings of the 19th Australasian conference on Computer-Human Interaction: Entertaining User Interfaces*, New York, NY, USA, Association for Computing Machinery, 2007, p. 1-8 (en ligne : <https://doi.org/10.1145/1324892.1324894>).

⁴³¹¹ J. C. SCOTT, *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 2020 ; J. C. SCOTT, *L'oeil de l'État. Moderniser, uniformiser, détruire*, O. Ruchet (trad.), Paris, La Découverte, 2021.

⁴³¹² B. H. BRATTON, *Le Stack. Plateformes, logiciel et souveraineté*, op. cit., p. 247. De même, « l'une des principales fonctions des réductions de l'interface graphique est la simplification et la narration de toutes les interactions possibles à un ensemble compréhensible d'options que l'*Utilisateur* peut gérer facilement » (*Ibid.*, p. 249). Pour un approfondissement de la strate de l'interface (*Interface Layer*) au sein du *Stack*, nous renvoyons le lecteur vers B. H. BRATTON, *The Stack – On Software and Sovereignty*, op. cit., chap. « Interface Layer », p. 219-250.

⁴³¹³ B. H. BRATTON, *Le Stack. Plateformes, logiciel et souveraineté*, op. cit., p. 261. De même pour un approfondissement de la strate Utilisateur (*User Layer*) au sein du *Stack*, nous renvoyons le lecteur vers B. H. BRATTON, *The Stack – On Software and Sovereignty*, op. cit., chap. « User Layer », p. 251-289.

⁴³¹⁴ B. H. BRATTON, *Le Stack. Plateformes, logiciel et souveraineté*, op. cit., p. 262.

haut en bas en ayant à l'esprit les fins et les moyens », c'est-à-dire, « c'est l'endroit où, et la manière dont, la subjectivité de l'*Utilisateur* s'ouvre au-delà des frontières de l'humain, et si tous les capteurs et *bots* sont inclus, une nette majorité des *Utilisateurs* sont déjà non humains ou même biologiques »⁴³¹⁵. Par conséquent, l'*Utilisateur* est *dévisagéifié* dans la mesure où il n'est pas nécessairement un humain, pourvu d'un visage doté et d'un regard : toute entité peut faire office d'*Utilisateur* dès lors qu'elle est vue selon les modalités définies par l'interface. Ainsi, l'interface amène « la multiplication et la prolifération d'autres types d'*Utilisateurs* non humains (y compris les capteurs, les algorithmes financiers et divers robots allant de l'échelle nanométrique jusqu'à celle du paysage), dont on pourrait mettre en rapport toutes les combinaisons dans le cadre d'un *Utilisateur* composite »⁴³¹⁶. L'interface n'a que faire du visage humain et de son regard, car elle n'a pour objet que de le défaire en le réduisant uniquement à une face. L'*Utilisateur* est l'effet de l'interface qui lui-même se compose et se décompose en autant d'*Utilisateurs* que l'interface façonne. L'*Utilisateur* n'est donc pas un individu humain, mais bien un individu humain comme non-humain. Il n'y a donc pas d'identité individuelle, mais seulement des compositions individuelles qui se font et se défont dans l'« interaction entre des acteurs partiels »⁴³¹⁷. Par conséquent, d'une part, l'interface ne nous regarde pas, et ce faisant ne possède pas de visage : le « regard » de l'interface n'est qu'une « vue » qui n'a d'autre fonction que de capter notre regard, et le médusant, le façonner en une vue. D'autre part, l'interface nous prive de notre visage en nous privant de notre regard. L'entreprise de visagification de l'interface se retourne ainsi en une entreprise de dévisagification, où le visage humain cesse d'avoir une quelconque importance. L'interface nous prive ainsi de notre visage et partant de notre regard.

2.3.3.3. La relation interfaciale prépose le visage

Enfin, si l'interface est dénuée de face, et plus encore de visage, c'est parce qu'elle est d'abord un opérateur de relation. L'interface n'a pas à proprement parler de face, car elle est la condition de possibilité et d'effectivité des faces individuelles. L'interface est plus que la face car elle est ce qui les façonne. Plus encore, en tant qu'opérateur, elle est ce qui assure la transition des faces au visage. Le visage existe grâce à la relation interfaciale. Il n'est donc pas donné de manière primordiale, mais

⁴³¹⁵ *Id.*

⁴³¹⁶ *Ibid.*, p. 296.

⁴³¹⁷ *Ibid.*, p. 297.

seulement à titre d'effet de cette même relation. L'interface prépose le visage, au sens où c'est la relation interfaciale qui permet au visage d'advenir. Dans le même temps, puisqu'il est conditionné par celle-ci, alors cette dernière peut le rendre jamais totalement achevé, voire le remettre en cause. Il convient désormais de rendre compte de sa genèse, c'est-à-dire aussi bien de son apparition que de sa disparition. Nous suivrons ainsi les effets de la relation interfaciale qui permettent de passer de la face au visage, voire du visage à la face. Puisque ceux-ci n'existent pas sans relation interfaciale, alors c'est cette dernière qui est donc première, préposant la face autant que le visage.

2.3.3.3.1. De la face animale au visage humain

Selon Sloterdijk, le visage n'a pas toujours été. Au contraire, il y a « une série de pré-visages ou de paliers préalable au visage »⁴³¹⁸. Le visage n'est et naît uniquement à partir d'un « espace interfacial »⁴³¹⁹. Autrement dit, le visage traditionnellement donné comme une évidence anthropologique doit désormais être considéré non seulement comme le résultat d'un processus relationnel, mais plus encore, comme une invention procédant de la relation qui se joue entre des faces. Le visage n'est plus premier, mais second par rapport à la relation interfaciale qui s'avère ainsi première et condition de celui-ci. Ce faisant, nous soutiendrons avec Sloterdijk que « la possibilité de la *visagéité* est liée au processus d'anthropogénèse lui-même »⁴³²⁰. Le processus par lequel le visage advient relève de ce que Sloterdijk nomme un drame, c'est-à-dire au sens étymologique du terme *drama*, à savoir d'une « action jouée sur scène, pièce de théâtre ». Le visage n'est pas tant qu'il se fait grâce à la relation interfaciale elle-même. Le visage n'a donc rien de donné, naturel ou essentiel, puisqu'il est artificiellement et dramatiquement élaboré : il se visagéifie, au sens où il y a un processus de visagéification. Celui-ci procède alors d'une dramatisation qui commence dès le début de l'espèce humaine dans l'arrachement à la face animal : « le détachement des visages humains par rapports aux museaux des mammifères : cela indique un *drame* facial et interfacial dont les débuts remontent aux commencements de l'histoire de l'espèce »⁴³²¹. C'est au cours de la dramatisation, c'est-à-dire au cours de ce qui se joue entre les faces, que le visage advient. Ce qui se passe entre les faces, est la condition par laquelle le visage vient en présence, sans qu'il soit totalement présent. Le drame

⁴³¹⁸ P. SLOTERDIJK, *Bulles*, op. cit., p. 208.

⁴³¹⁹ *Ibid.*, p. 179.

⁴³²⁰ *Ibid.*, p. 179-180.

⁴³²¹ *Ibid.*, p. 180 ; nous soulignons.

interfacial est la donc condition nécessaire grâce à laquelle le visage humain existe en s'exposant. Le visage ne se fait qu'au cours de ce processus de dramatisation qui, dans le même temps, signe d'une part, qu'il n'est jamais pleinement individué, et d'autre part, qu'il peut également se défaire, c'est-à-dire se diviser en faces. Ainsi, en reconnaissant que le visage humain se fait, nous signalons par la même occasion qu'il peut également se défaire. S'il ne se fait que grâce à la relation interfaciale, alors cette même relation interfaciale est également ce qui permet de rendre compte qu'il puisse se défaire.

Selon Sloterdijk, nous pouvons distinguer trois dramatisations qui vont animer le processus de visagification par lequel le visage humain advient : la dramatisation anatomique qui détache le visage humain de la face animale, la dramatisation affective qui ouvre le visage humain au visage de l'autre, et enfin, la dramatisation historique qui produit techniquement et médiatiquement un visage extérieur.

2.3.3.3.2. *Dramatisation anatomique ou le point de vue de l'espèce*

La première dramatisation, que nous qualifierons d'anatomique et qui concerne l'espèce humaine en tant que telle, prend le nom de « protraction ». Elle est un processus qui a lieu sur un temps long et qui se situe au niveau de l'espèce : « à cette extraction des visages humains à partir des faces animales, dont la motivation est autant biologique que culturelle, nous donnons le nom de *protraction* »⁴³²². Le terme « protraction » indique tout d'abord l'idée d'une action qui agit sur les faces, et qui, agissant sur elles, s'effectue dans la réciprocité. La protraction est un double mouvement actif-passif où chaque face est à la fois active et passive dans la relation interfaciale avec l'autre face. Elle n'est donc pas tant un processus qui a un début et une fin, qu'un processus qui s'auto-alimente dans la relation elle-même, à mesure qu'il s'effectue. En ce sens, elle n'est pas effectuée par une cause particulière, à savoir une face donnée, que par la relation dramatique qui se joue entre les faces qui se rencontrent. Ainsi, « c'est la protraction qui soulève les visages dans un processus facio-génétique, jusqu'au seuil où ils atteignent la capacité de devenir des portraits »⁴³²³. Autrement dit, la protraction ne se limite pas au seul arrachement de la face animale vers le visage humain mais continue d'opérer tout au long de la dramatisation de l'espèce, ainsi que celles affectives et techniques. Il suit de là qu'elle est le mouvement par lequel le visage humain s'extirpe non seulement de la face animale, mais de tout de ce qui pourrait poser le visage comme visage donné une fois pour toute.

⁴³²² *Id.*

⁴³²³ *Id.*

Cette protraction est rendue possible tout d'abord grâce à un « fond » qui est « une serre de groupe qui crée un espace insulaire »⁴³²⁴. Sloterdijk conçoit la « serre » dans le cadre d'une théorie de l'insulation, c'est-à-dire d'une théorie des conditions de production d'une île. De manière analogique à la théorie du cadre de Georg Simmel⁴³²⁵ qui se définit comme ce qui délimite et rassemble l'œuvre en elle-même contre le monde extérieur, Sloterdijk conçoit l'insulation comme ce qui procède d'un « encadrement », c'est-à-dire qui isole. L'insulation, au sens du devenir île, requiert nécessairement un processus d'isolation, c'est-à-dire de séparation : c'est « l'isolation qui fait de l'île ce qu'elle est »⁴³²⁶. L'insulation produit alors des « îles climatiques », c'est-à-dire des « enclaves climatiques » qui ont leurs propres lois relativement à leur séparation du monde environnant. Toutefois, alors que « le climat insulaire est un terme météorologique, l'expression d'île climatique est un concept relevant de la théorie de l'espace et de la sphérologie »⁴³²⁷. Or, si « l'activité de l'isolation, en tant que délimitation d'un domaine d'objet et interruption du continuum de la réalité, est une idée technique générale »⁴³²⁸, alors il existe, selon Sloterdijk, trois formes techniques d'explicitation⁴³²⁹ de la constitution d'une île :

⁴³²⁴ *Id.*

⁴³²⁵ P. SLOTERDIJK, *Ecumes - Sphères III*, *op. cit.*, p. 275.

⁴³²⁶ *Id.*

⁴³²⁷ *Ibid.*, p. 276. Nous expliciterons et développerons plus bas la théorie des « sphères » de Sloterdijk dans le cadre d'une conception de l'interface dite immune.

⁴³²⁸ *Ibid.*, p. 277.

⁴³²⁹ Par « explicitation », Sloterdijk entend le fait de « rendre explicite » ou « au premier plan » les choses qui étaient jusqu'à présent « implicites », « à l'arrière-plan », « silencieuses » et qui sont « perdues », comme le sont l'air, les ambiances ou les atmosphères : « tous ces éléments constituent des nouveaux venus dans l'espace thématique, parce qu'avant d'avoir pu être explicitement portés à notre attention, ils semblaient fournir *a priori*, comme des natures ou des biens de consommation éternels, un équipement sous-jacent à tout jamais muet pour notre existence. (...) Acceptés jusqu'ici comme des prestations préalables muettes de l'Etre, ils ont dû devenir des objets du souci avant de devenir des objets de la théorie ; il a fallu que l'on découvre qu'ils étaient fragiles, destructibles et susceptibles d'être perdus pour qu'ils accèdent à l'état de domaines de travail. (...) L'arrière-plan ne rompt le silence qu'au moment où les processus du premier plan mettent sa viabilité à trop rude épreuve » (*Ibid.*, p. 57). De cette définition de l'explicitation, Sloterdijk en déduit que l'architecture est « le média dans lequel s'exprime progressivement l'explicitation du séjour humain dans des intérieurs faits par l'homme. Par conséquent, l'architecture constitue depuis le XIXe siècle quelque chose que l'on aurait appelé, dans la période du *Vormärz*, une "réalisation de la philosophie". Pour employer encore une fois les mots de Heidegger : elle met en œuvre la *Er-örterung*, la localisation du *Dasein* » (*Ibid.*, p. 446). Nous tenons toutefois à rappeler que Heidegger avait déjà thématiqué l'« explicitation » dans *Etre et Temps* : « l'explicitation ne consiste pas à prendre connaissance de ce qui est entendu mais travaille à développer les possibilités projetés dans l'entendre » (M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, *op. cit.*, § 32, p. 194). Il est à signaler que Bruno Latour fera un usage explicite du concept d'explicitation de Sloterdijk dans B. LATOUR, « A Cautious Prometheus? A Few Steps Toward a Philosophy of Design (with Special Attention to Peter Sloterdijk) », Keynote lecture for the Networks of Design* meeting of the Design History Society Falmouth, Cornwall, septembre 2008 (en ligne : <http://www.bruno->

« d’abord la construction d’îles détachées ou absolues, du type des navires, des avions et des stations spatiales, dans lesquelles la mer est de plus en plus souvent remplacée, dans le rôle d’isolateur, par le placement de capsules dans d’autres milieux d’abord l’air, puis l’espace vide ; ensuite les constructions d’îles climatiques, c’est-à-dire de serres dans lesquelles on remplace la situation atmotopique⁴³³⁰ exceptionnelle des îles naturelles par une imitation technique de l’effet de serre ; et pour finir les îles anthropogènes sur lesquelles la coexistence d’hommes armés d’outils avec leurs semblables et le reste a sur les habitants eux-mêmes un effet de couveuse rétroactif »⁴³³¹. Par conséquent, la « serre de groupe » comme condition de la protraction ne se comprend que dans le cadre d’une théorie plus générale de l’isolation, et donc de l’insulation, technique. Le terme de « serre » peut à la fois s’entendre en un sens large de sphère, et en un sens restreint de serre technique à proprement parler. En un sens, toute serre est une sphère, mais toute sphère n’est pas nécessairement une serre. Du reste, sphère et serre ont ceci de commun de procéder par séparation du monde extérieur en vue de rendre possible une vie à l’intérieur. Il suit de là que sans cette isolation, les faces ne pourraient se tourner les unes vers les autres dans un mouvement de rassemblement intérieur, et s’orienteraient uniquement vers l’extérieur, rendant alors impossible toute relation interfaciale. En ce sens, l’isolation fait donc bien office de fond à partir duquel la relation interfaciale se fonde. En d’autres termes, il s’agit d’abord de séparer les faces de ce qui pourraient les ouvrir vers le dehors que la relation *entre* elles puisse avoir lieu. L’insulation est alors la condition nécessaire, mais insuffisante à l’ouverture des visages, puisqu’il doit lui être adjoint nécessairement la relation interfaciale.

En effet, et telle est la seconde condition, à la protraction, à savoir la relation interfaciale. Outre la serre de groupe, la protraction requiert un « agent » qui est « l’espace interfacial ou la sphère

latour.fr/sites/default/files/112-DESIGN-CORNWALL-GB.pdf) ; B. LATOUR, « A Plea for Earthly Sciences », keynote lecture for the annual meeting of the British Sociological Association, East London, avril 2007 (en ligne : http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/102-BSA-GB_0.pdf).

⁴³³⁰ Le néologisme « atomotopique » est forgé par Sloterdijk par la composition des termes « atmosphère » et « topos », c’est-à-dire bulle. La « situation atmotopique » désigne la bulle atmosphérique, c’est-à-dire la bulle du point de vue de l’atmosphère.

⁴³³¹ P. SLOTERDIJK, *Ecumes - Sphères III*, *op. cit.*, p. 279. Sloterdijk prendra soin de développer chacune des îles dans les chapitres suivants, respectivement intitulés « îles absolues », « îles atmosphériques » et « îles anthropogènes » (*Ibid.*, p. 281-433). Il résumera de la manière suivante l’histoire humaine : « L’émergence des anthroposphères à partir de la savane donne le jour à des unités qui s’encadrent elles-mêmes et qui, en tant que serres humaines, acquièrent une portée ontologique. Dans ces serres, on élève des créatures vivantes portant l’incomparable caractéristique de l’ouverture au monde. On pourrait les qualifier de plantations dans lesquelles sont élevés et programmés les cerveaux et les mains du type sapiens. Il y a peu de temps encore, on en savait aussi peu sur la climatisation et la maintenance de ce type de maisons que sur les *operating instructions* de ce navire de l’espace qu’est la Terre » (*Ibid.*, p. 434).

interfaciale » où « les visages humains, au cours d'un drame de l'évolution à long terme, se sont, dans une certaine mesure, hissés les uns les autres hors de la silhouette animale, par une simple contemplation réciproque »⁴³³². Par conséquent, « le fait de tourner des visages vers des visages est devenu une source de création et d'ouverture du visage »⁴³³³. En d'autres termes, c'est dans la relation interfaciale que les faces s'ouvrent les unes aux autres et partant deviennent visages : « les visages humains s'engendrent d'une certaine manière les uns les autres (...) dans un circuit oscillant d'ouverture réciproque et luxuriante »⁴³³⁴. De manière synthétique, « la genèse faciale récente (...) se déroule dans une serre interfaciale où les visages humains grandissent à la manière d'orchidées physiologiques »⁴³³⁵.

Il suit de là deux conséquences. Premièrement que c'est en se tournant les vers les autres au cours de la relation interfaciale que la face humaine s'ouvre au visage humain en devenant ainsi un visage ouvert. En ce sens et en réponse à Heidegger, « la protraction, c'est la clairière de l'Être dans le visage »⁴³³⁶. La clairière ou éclaircie (*Lichtung*)⁴³³⁷ désigne d'abord l'ouverture de l'être-au-monde du

⁴³³² P. SLOTERDIJK, *Bulles*, op. cit., p. 180.

⁴³³³ *Ibid.*, p. 180-182.

⁴³³⁴ *Ibid.*, p. 182.

⁴³³⁵ *Id.*

⁴³³⁶ *Ibid.*, p. 180. Il réinterprétera de manière critique la clairière heideggerienne dans *Règles pour le parc humain*. Selon lui, « il faut parler ici, d'une part, d'une histoire naturelle de l'impassibilité, par la force de laquelle l'être humain a pu devenir l'animal ouvert au monde, capable de "faire face" au monde, et d'autre part d'une histoire sociale des apprivoisements par lesquels les hommes se sont, à l'origine, découverts comme les créatures qui se rassemblent pour correspondre au tout. L'histoire réelle de la clairière – dont doit partir une réflexion sur l'être humain approfondie au-delà de l'humanisme – est donc constituée de deux grands récits qui convergent dans une perspective commune, le récit de la manière dont l'animal sapiens est devenu l'homme sapiens » (P. SLOTERDIJK, « Règles pour le parc humain », O. Mannoni (trad.), dans *Règles pour le parc humain: suivi de La Domestication de l'Être*, Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2010, p. 37). De manière synthétique le récit de la clairière doit acter, d'une part, du récit de l'humanisation, et d'autre part, de celui de l'humanisation par sa domestication au moyen des langues et des logements.

⁴³³⁷ Nous limitons ici délibérément l'analyse de la clairière à l'être-au-monde tout en reconnaissant que ce terme sera repris ultérieurement, notamment pour penser l'Être ou la Présence. Ainsi, « la présence-même de l'étant-présent n'a comme telle aucun rapport à la lumière au sens de la clarté. Mais la présence-même est vouée à "das Lichte" au sens de la "Lichtung". (...) La présence-même est vouée à la *Lichtung* au sens de l'octroi du champ libre. La question qui se pose est : qu'est-ce qui se libère dans la *Lichtung* délivrant la présence-même en tant que telle ? Parler ainsi de la *Lichtung*, ne serait-ce pas encore une simple métaphore tirée de la clairière ? Seulement, celle-ci est elle-même un étant-présent dans la présence de la forêt. La *Lichtung*, par contre, en tant qu'octroi du champ libre pour la présence et le séjour de l'étant-présent, n'est ni un étant-présent, ni une propriété de la présence même. Mais la *Lichtung*, de même que ce qu'elle libère, restent quelque chose qui concerne la pensée aussitôt que l'atteint la question de ce dont il retourne avec la présence-même en tant que

Dasein heideggérien à partir de son « là ». « Là » ne signifie pas traditionnellement « ici » et « là-bas », mais ce qui les rend possible, dans la mesure où est requis un être qui a, comme être du « là », une ouverture à la spatialité. Ainsi, « là » désigne l'essentielle ouverture de cet être. Tel est le sens existentiel, où le Dasein est éclaircie ou clairière en tant qu'ouverture au monde : « il est "illuminé" veut dire qu'en lui-même, *en tant qu'être au monde*, il est éclairé, non par un autre étant mais en ce qu'il *est* lui-même la clairière »⁴³³⁸. Selon Heidegger, ce n'est donc que pour un étant particulier, éclairé existentiellement, soit le Dasein, que « l'étant là-devant devient tantôt accessible sous la lumière, tantôt caché dans l'obscurité »⁴³³⁹. Tel est la signification de ce que la tradition a nommé la « lumière naturelle » (*lumen naturale*) de l'homme. Si la clairière est le propre de l'homme en tant qu'être-au-monde, par la suite, Heidegger précisera que « 1. La pierre (ce qui est matériel) est *sans monde* ; 2. L'animal est *pauvre en monde* ; 3. L'homme est *configurateur de monde* »⁴³⁴⁰. Tout d'abord, « la pierre est sans monde » signifie que la pierre n'a *aucun accès* au monde, au sens où, par exemple, la terre sur laquelle est posée ne fait pas sens pour la pierre : pour la pierre, il n'y a ni terre, ni contact avec elle, privé de toute relation avec ceci⁴³⁴¹. Ensuite, « l'animal est pauvre en monde » signifie que l'animal est limité à la fois dans son périmètre, son « cercle », et dans la manière de pénétrer ce qui lui est accessible⁴³⁴². Alors que la pierre n'a aucune relation au monde, l'animal a une relation avec celui-ci mais de manière limitée. Ainsi, le lézard a une relation avec la pierre lorsqu'il est allongé sur elle au soleil, sans que la « pierre » et le « soleil » soient accessibles *comme* « pierre » et *comme* « soleil ». Enfin, « l'homme est configurateur de monde » signifie que le monde se manifeste *en tant que* tel à l'homme, le laissant être et ne pas être⁴³⁴³. Il ne s'agit pas de comprendre que l'homme existe dans un premier temps pour, dans un second temps, configurer le monde. Au contraire, l'homme existe en configurant le monde, au sens où « 1. Il le fait être en le produisant ; 2. Il donne une figure, un aspect de lui, il l'expose ; 3. Il le constitue »⁴³⁴⁴. Par conséquent, pour Heidegger, l'homme est l'être qui, par définition et par comparaison, s'ouvre au monde en le configurant, c'est-à-

telle » (M. HEIDEGGER, *L'affaire de la pensée (Pour aborder la question de sa détermination)*, A. Schild (trad.), Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1990, p. 24-25).

⁴³³⁸ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, op. cit., § 28 "La tâche d'une analyse thématique de l'être-au", p. 176.

⁴³³⁹ *Ibid.*, p. 176.

⁴³⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, op. cit., p. 267.

⁴³⁴¹ *Ibid.*, § 47.

⁴³⁴² *Ibid.*, § 46.

⁴³⁴³ *Ibid.*, § 64.

⁴³⁴⁴ *Ibid.*, § 68, p. 414.

dire à la fois le laisse être et ne pas être⁴³⁴⁵ .. , et l’ouvre à la fois en le laissant être et ne pas être. Si Sloterdijk reprend en partie la question de l’ouverture initiée par Heidegger, il s’en distingue sur deux aspects. D’une part en faisant du visage le lieu de l’ouverture, il pense l’ouverture « comme un évènement somatique »⁴³⁴⁶. En d’autres termes, « par l’ouverture du visage – plus encore que par la cérébralisation et la création de la main -, l’homme est devenu un animal ouvert au monde ou, ce qui a ici une plus grande signification, ouvert à son prochain »⁴³⁴⁷. D’autre part, en faisant de la relation interfaciale la condition de cette ouverture. Autrement dit, alors que pour Heidegger l’ouverture est donnée ontologiquement, voire essentiellement, comme propre à l’homme, pour Sloterdijk, celle-ci est un effet de la relation interfaciale. Par conséquent, l’homme ne s’ouvre que dans l’interfacialisation qui fait s’ouvrir le visage de l’homme, et partant le fait s’ouvrir au monde. La « clairière » procède de la relation interfaciale, c’est-à-dire d’une genèse où l’homme sort de la face animale de la nature pour entrer dans le visage humain de la culture⁴³⁴⁸, qui la fait donc se redéfinir comme « une aire de combat et un lieu de décision et de sélection »⁴³⁴⁹

Deuxièmement, la protraction du visage a pour effet de nuancer l’approche déjà évoquée précédemment de Deleuze et Guattari concernant la visagité. Pour eux, rappelons-le, « les “primitifs” peuvent avoir les têtes les plus humaines, les plus belles et plus spirituelles, ils n’ont pas de visage et n’en ont pas besoin. Et pour une raison simple. Le visage n’est pas un universel. Ce n’est même pas celui de l’homme blanc, c’est l’Homme blanc lui-même, avec ses larges joues blanches et le trou noir des yeux. Le visage, c’est le Christ. Le visage, c’est l’Européen type »⁴³⁵⁰. Or, selon Sloterdijk, « ils n’ont pas opéré une distinction rendue nécessaire par la nature même de la chose : la distinction entre la protraction du visage du *sapiens* et l’“inscription” caractérologique du tableau facial »⁴³⁵¹. Ils ont donc confondu le visage du point de vue anatomique et le visage du point de vue sémantique. Plus

⁴³⁴⁵ Commentant cette position de l’homme, Agamben écrira : « l’ouvert que nomme la qualité de dévoilement de l’étant, c’est seulement l’homme, ou plutôt seul le regard essentiel du penseur authentique qui peut le voir. L’animal, au contraire, ne voit jamais cet ouvert » (G. AGAMBEN, *L’ouvert. De l’homme et de l’animal*, J. Gayraud (trad.), Editions Payot&Rivages, Paris, 2002, p. 87).

⁴³⁴⁶ P. SLOTERDIJK, *Bulles*, *op. cit.*, p. 180.

⁴³⁴⁷ *Id.*

⁴³⁴⁸ « La clairière est un évènement à la limite de l’histoire de la nature et de la culture » (P. SLOTERDIJK, « Règles pour le parc humain », *op. cit.*, p. 39).

⁴³⁴⁹ *Ibid.*, p. 41.

⁴³⁵⁰ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 216.

⁴³⁵¹ P. SLOTERDIJK, *Bulles*, *op. cit.*, p. 184.

encore, ils ont omis que le dernier ne se fonde que sur le premier. Tout d'abord, la machine abstraite de visagéité qui permet de visag  ifier n'est pas universelle car elle est historiquement déterminée. Selon Dominique Pasqualini, « la très grande majorité des tracés paléolithiques est constituée de figures animales, au répertoire limité »⁴³⁵². Plus encore, « toutes les figurations sont prises dans la quasi exclusive posture d'une vue de *profil* » et concernent « plutôt les figures anthropomorphes », en sorte que « les figures de face (...) sont rares presque restreintes à l'art mobilier »⁴³⁵³. A partir d'André Leroi-Gourhan, il explique que la prédominance de la vue de face comme paradigme de l'art pariétal est liée au fait que cette technique permet de « *faire paraître* l'animal »⁴³⁵⁴. En effet, selon lui, « la vue de profil offre la plus grande économie du tracé et permet tout un jeu d'“abréviation” ou d'inachevé qui est courant dans les manifestations pariétales »⁴³⁵⁵. Ensuite, cette machine abstraite de visagéité procède d'une génèse modalisée par la relation interfaciale. Selon Sloterdijk, « le drame à long terme de la génétique faciale, qui concerne toute l'espèce humaine (...) se déroule toujours en deux actes, par le biais de l'ouverture primaire du visage et l'inscription secondaire de la culture et du caractère »⁴³⁵⁶. Alors que Deleuze et Guattari ont compris le visage uniquement à partir d'une perspective sémantique, jusqu'à soutenir que « les visages concrets naissent d'une *machine abstraite de visagéité*, qui va les produire en même temps qu'elle donne au signifiant son mur blanc, à la subjectivité son trou noir »⁴³⁵⁷, pour Sloterdijk, non seulement le visage concret naît de la relation interfaciale, mais en outre et de manière plus fondamentale, c'est la relation interfaciale qui va animer et motiver la génèse du visage : « le processus interfacial primaire est un mouvement génétique et

⁴³⁵² D. PASQUALINI, *Du biface à l'interface. Artefacts, affects, &c, op. cit.*, p. 22.

⁴³⁵³ *Id.* Plus loin, Pasqualini citera d'une part les analyses d'André Leroi-Gourhan (« Les êtres vivants figurés de face sont extrêmement rares (faces humaines, cheval à Lascaux, félin du Gabillou et des Trois-Frères, etc.). Quelques ruminants (bovin  s ou bouquetins) présentent une encornure de face » *Ibid.*, p. 203) et de Gilles Delluc et Brigitte Deluc (« A Lascaux, un seul animal est *figuré de face* : le cheval gravé du Diverticule des F  lins (relevé d'A. Glory). Les cornes des bisons sont dessinées presque toujours de face, en croissant implanté au sommet du crâne, alors que celles des aurochs sont vues de trois quarts ou mêmes parfois en perspective normale ou presque. L'œil des animaux quand il est détaillé, est dessiné de face sur une tête de profil » *Ibid.*, p. 204). De même, « la *vue de face* reste très exceptionnelle dans la figuration pariétale : le cheval de Lascaux ou la chouette de Chauvet en constituent les paradigmes par leur isolement même au sein des multitudes animales » (*Id.*).

⁴³⁵⁴ D. PASQUALINI, *Du biface à l'interface. Artefacts, affects, &c, op. cit.*, p. 204.

⁴³⁵⁵ *Id.* D'où la déduction de l'inactualité de l'actualité du « profil » : « sans nul doute, notre actualité est devenue préhistorique » dans la mesure où d'une part, « notre nouvelle allure digitale (...) dans la “gouvernementalité algorithmique” soit précisément nommée “profil” », et d'autre part, « nos données digitales sont captées (...) par les sociétés du contrôle économique et politique pour nous “profil  re” » (*Ibid.*, p. 22-23).

⁴³⁵⁶ P. SLOTERDIJK, *Bulles, op. cit.*, p. 184.

⁴³⁵⁷ G. DELEUZE ET F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux, op. cit.*, p. 207.

esthétique globalement caractéristique pour les *sapientes* en général »⁴³⁵⁸. La machine abstraite de visagité n'est donc qu'un effet de ce processus interfacial primaire.

Par conséquent, la première dramatisation anatomique est fondée la relation interfaciale. Désormais, « une fois que ces pôles de la protraction sont marqués, et que l'on a ainsi dessiné la trajectoire du mouvement faciogène, on peut s'interroger sur les motifs ou sur les moteurs qui animent le processus en direction du visage humain, par impulsion ou par traction »⁴³⁵⁹. Il convient désormais d'ajouter à cette première dramatisation anatomique, une seconde que nous pouvons nommer affective. Cette seconde ne s'ajoute pas tant à la première comme une seconde étape, mais plutôt comme un second motif de la protraction.

2.3.3.3.3. *Dramatisation affective ou le point de vue de l'intimité*

La dramatisation affective ne se situe pas tant sur le plan anatomique de l'espèce et du temps long que sur celui des sentiments qui font qu'une face s'ouvre à un visage singulier. Celle-ci requiert bien d'abord une dramatisation anatomique, mais parce que cette dernière ne concerne que l'espèce, alors elle manque le visage individuel, dans ce qu'il a de singulier⁴³⁶⁰. Ainsi, cette seconde dramatisation constitue un second motif, plus qu'une seconde étape, pour la genèse du visage. La singularisation de la protraction est rendue possible seulement par certains sentiments présents lors d'une relation interfaciale elle aussi singulière. Sloterdijk aborde ces sentiments de manière métaphorique, en parlant ainsi de « chaleur interfaciale »⁴³⁶¹, de « température affective »⁴³⁶² ou de « microclimat aimable »⁴³⁶³

⁴³⁵⁸ P. SLOTERDIJK, *Bulles*, *op. cit.*, p. 184.

⁴³⁵⁹ *Ibid.*, p. 185.

⁴³⁶⁰ « Tout ce qu'il y a de spécifique et de singulier dans le visage, ce que l'on enregistre comme des traits de caractère ou comme le reflet des tempéraments régionaux et des qualités acquises ne peut entrer dans le tableau facial que si celui-ci, auparavant, a été ouvert par la protraction comme une clairière où apparaissent les mentions et les qualités fortuites de la physionomie » (*Ibid.*, p. 187).

⁴³⁶¹ « Le champ de *chaleur interfaciale* est une cellule décisive » (*Ibid.*, p. 185 ; nous soulignons).

⁴³⁶² « Pour se faire une idée des *températures affectives* qui régnaient dans les sphères des hordes préhistoriques, il suffit de rappeler le ravissement, encore répandu aujourd'hui dans toute l'espèce, des mères adultes et des hommes capables de sentiments paternels devant les jolis visages de nourrissons et de petits enfants » (*Id.* ; nous soulignons).

⁴³⁶³ « Ce qui nécessite une explication, dans cet intérêt ravi et amical pour le visage des enfants, ce n'est pas tant son universalité que son absence occasionnelle chez ceux qui, en raison des spécialisations de leur affectivité ou de blocages de leurs sentiments, sont exclus du *microclimat aimable* qui, partout ailleurs, se développe spontanément entre les visages d'adultes et les visages de nourrissons » (*Id.* ; nous soulignons).

dans le regard aimant des adultes vis-à-vis des nourrissons et des jeunes enfants. L'ouverture des visages n'est donc pas seulement relative à l'effet de serre et à la relation interfaciale elle-même, mais également à la qualité de l'échange affectif qui se trame et se dramatise dans cette relation singulière. En d'autres termes, c'est grâce à une certaine « densité émotionnelle »⁴³⁶⁴ lors de la relation interfaciale entre l'adulte aimant et le nourrisson que le visage de ce dernier sera en mesure de s'ouvrir singulièrement.

Or, selon Sloterdijk, ceci est d'autant plus présent dans « l'espace mère-enfant »⁴³⁶⁵ : « c'est l'éclairage réciproque, tendrement amusé, des visages des mères et des enfants dans la période du *bonding* post-natal qui donne la meilleure vision sur le *modus operandi* de cette protraction »⁴³⁶⁶. C'est parce que cette relation est particulièrement dense émotionnellement, qu'elle assure l'ouverture du visage du nourrisson. Ainsi, c'est « avec le commerce des visages entre les mères et les enfants dans le champ de transition entre l'animal et l'humain, débute la véritable opération de chirurgie plastique chez l'être humain »⁴³⁶⁷. De même, « c'est elle, et elle seule, qui donne à l'origine aux visages humains comme tels leur caractère de tableau ouvert ; il s'agit du fond d'or de la beauté et de la singularité faciale »⁴³⁶⁸. La raison du caractère fondamental de la relation mère-enfant tient au fait qu'elle est « à même d'exprimer la joie »⁴³⁶⁹. Selon Sloterdijk, la joie est « ce qui a fait du mouvement de prévenance de visage à visage une possibilité fondamentale du champ humain »⁴³⁷⁰. Ainsi, « les visages humains sont les formes expressives d'un principe de joie interfacial »⁴³⁷¹. De manière

⁴³⁶⁴ *Ibid.*, p. 186.

⁴³⁶⁵ « Dans le cercle le plus interne des cloches de participation sociales qui rythment et climatisent émotionnellement la vie du groupe, on trouve presque partout un champ particulièrement protégé et chargé, avec un caractère de nid et de couveuse extrêmement raffiné : l'espace mère-enfant » (*Id.*). Un rapprochement avec les théories psychanalytiques peut s'avérer pertinent : J. BOWLBY, *Le lien, la psychanalyse et l'art d'être parent*, Y. Wiart (trad.), Paris, Albin Michel, 2011 ; R. A. SPITZ, *De la naissance à la parole. La première année de la vie*, L. Flourney (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

⁴³⁶⁶ P. SLOTERDIJK, *Bulles*, *op. cit.*, p. 187. De même, « les mères et les enfants ne se peignent pas mutuellement, ils rayonnent les uns vers les aures » (*Ibid.*, p. 189).

⁴³⁶⁷ P. SLOTERDIJK, *Bulles*, *op. cit.*, p. 186.

⁴³⁶⁸ *Id.*

⁴³⁶⁹ *Ibid.*, p. 186-187.

⁴³⁷⁰ *Ibid.*, p. 189.

⁴³⁷¹ *Id.*

spinoziste⁴³⁷², c'est la relation joyeuse qui se trame dans la relation mère-enfant qui permet au visage de ce dernier de s'exprimer, c'est-à-dire de se tourner vers l'extérieur, et partant de se développer comme visage. Par conséquent, il existe « exactement la même dose d'ouverture dans le visage qu'il existe de joie se transmettant de manière actuelle au visage qui fait face »⁴³⁷³. De même que pour Spinoza, la joie est un affect⁴³⁷⁴, et non un sentiment psychologique, de même pour Sloterdijk, « ces relations de résonance relèvent de rapports entièrement pré-personnels, de rapports de champ, parce que la joie ne peut ni être annexée par les individus, ni chargée de représentations significatives »⁴³⁷⁵. En d'autres termes, parce que la joie est une relation, ou, en termes spinozistes, un affect, alors non seulement elle n'existe pas sur le mode du sentiment vécu intérieurement et psychologiquement par un individu, mais il existe indépendamment des individus, au sein de la serre en général, et de manière condensée dans la « cellule décisive » mère-enfant.

Cependant, cette relation interfaciale joyeuse ne s'opère pas seulement sur le mode du regard. Sloterdijk prend soin de signaler qu'elle déjà lieu dans « la communion audiovocale de la sphère

⁴³⁷² Contre Platon, Sloterdijk préfère Spinoza pour rendre compte de l'ouverture du visage du jeune enfant : « une sémantique spinoziste présenterait l'avantage de concevoir l'ouverture du visage comme l'expression d'une force qui ne demeure pas simplement transcendante, de la même manière que l'idée, lorsqu'elle rayonne dans le reproduit, se parachève et se consomme totalement dans l'expression » (*Id.*). Rappelons que pour Spinoza « la Joie est le passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande. (...) Je dis passage. Car la Joie n'est pas la perfection elle-même. Si en effet l'homme naissait avec la perfection à laquelle il passe, c'est sans affect de Joie qu'il la posséderait » (SPINOZA, *Ethique, op. cit.*, p. 307). Deleuze précise que les corrélatifs qui accompagnent l'idée d'expression sont « *explicare et involvere* » (G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Editions de Minuit, Paris, 1968, p. 11) : « Expliquer, c'est développer. Envelopper, c'est impliquer. Les deux termes pourtant ne sont pas contraires : ils indiquent seulement deux aspects de l'expression. D'une part, l'expression est une explication : développement de ce qui s'exprime, manifestation de l'Un dans le multiple. (...) Mais d'autre part, l'expression multiple enveloppe l'Un. L'Un reste enveloppé dans ce qui l'exprime, imprimé dans ce qui le développe, immanent à tout ce qui le manifeste : en ce sens, l'expression est un enveloppement » (*Ibid.*, p. 12).

⁴³⁷³ P. SLOTERDIJK, *Bulles, op. cit.*, p. 189.

⁴³⁷⁴ Rappelons ici la définition de l'« affect » selon Spinoza : « Par Affect (*Affectum*), j'entends les affections corporelles (*Corporis affectiones*), qui augmentent ou diminuent, aident ou contrarient, la puissance d'agir de ce Corps, et en même temps les idées de ces affections (*affectionum ideas*). Si donc nous pouvons être cause adéquate d'une de ces affections, alors par Affect (*Affectum*) j'entends une action ; autrement, une passion » (SPINOZA, *Ethique, op. cit.*, p. 203). Autrement dit, le sentiment, au sens d'affection, implique nécessairement l'affect, mais ne saurait se réduire à celui-ci. Comme le dit Deleuze : « d'une idée d'affection qui nous est donnée découlent nécessairement des "affects" ou sentiments (*affectus*). Ces sentiments sont eux-mêmes des affections, ou plutôt des idées d'affections de nature originale » (G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression, op. cit.*, p. 199-200).

⁴³⁷⁵ P. SLOTERDIJK, *Bulles, op. cit.*, p. 190.

prénatale mère-enfant »⁴³⁷⁶. Selon lui, « lorsque la future mère parle vers l'intérieur, elle entre dans la scène primitive de la libre communion avec l'Autre intérieur »⁴³⁷⁷. Or, « si la salutation est suffisamment bonne, l'ouïe fœtale filtre dans le milieu maternel une mesure suffisante de hautes fréquences qui l'animent : le fœtus se dresse en direction de ces sons et, dans la bonne capacité à écouter, connaît le plaisir de se sentir sur la branche ascendante de la capacité d'être »⁴³⁷⁸. Mais il ne suffit pas que la « salutation » soit suffisamment bonne, encore faut-il qu'elle soit répétée pour que l'ouïe fœtale s'accorde constamment à celle-ci⁴³⁷⁹ et que cela le réjouisse⁴³⁸⁰. Autrement dit, avant le regard de la mère au nourrisson, la parole, ou plutôt « la salutation » de celle-ci à l'égard de ce dernier, le prépare au face-à-face, condition de la protraction singulière⁴³⁸¹. Cette « communion acoustique » prépose la relation interfaciale où tel un prélude musical précède et prépare la véritable rencontre interfaciale. La raison est que « la voix ne se parle pas à elle-même, et l'ouïe n'est pas concentrée sur l'écoute de ses propres sons »⁴³⁸². En effet, « toutes deux sont toujours déjà hors-de-chez-soi : la voix qui salue, dans la mesure où elle se tourne vers ce co-auteur intime, l'ouïe fœtale dans la mesure où elle écoute attentivement ce chant euphorisant »⁴³⁸³. *Entre* cette voix et cette ouïe, une dramatisation opère non pas sur le mode de la face, mais du son ou plutôt de la vibration sonore. Dans cet « espace de résonance audiovocale »⁴³⁸⁴, « la voix [est] entièrement réglée pour attirer, saluer et envelopper cordialement », et « l'ouïe entièrement mobilisée pour aller à sa rencontre, pour se fondre dans ce son et s'y animer »⁴³⁸⁵. Cette « sphère sonosphérique »⁴³⁸⁶ permet la constitution ultérieure de « la

⁴³⁷⁶ *Ibid.*, p. 557.

⁴³⁷⁷ *Ibid.*, p. 557-558.

⁴³⁷⁸ *Ibid.*, p. 558.

⁴³⁷⁹ « Les répétitions, pour les mères suffisamment bonnes, sont aussi faciles qu'il est simple, pour une ouïe fœtale suffisamment sollicitée, de s'accorder constamment de nouveau sur la vibration qui revient, comme si le fœtus t'entendait pour la première fois » (*Id.*).

⁴³⁸⁰ « Il note l'intention, et cela le réjouit. Ici, la répétition est le nerf du bonheur » (*Id.*).

⁴³⁸¹ « Le scintillement dans la voix de la mère, bien avant qu'il n'apparaisse dans son œil, prépare l'enfant à sa réception dans le monde : c'est seulement en écoutant la salutation la plus intime qu'il peut se préparer à l'avantage indépassable d'être soi-même » (*Id.*).

⁴³⁸² *Ibid.*, p. 559.

⁴³⁸³ *Id.*

⁴³⁸⁴ *Ibid.*, p. 565.

⁴³⁸⁵ *Ibid.*, p. 559.

⁴³⁸⁶ *Ibid.*, p. 567.

subjectivité motrice et musicale », où les individus « apprennent que l'écoute de l'autre voix est la condition sans laquelle ils ne peuvent pas avoir quelque chose à jouer »⁴³⁸⁷. Ainsi, cette relation audiovocale prénatale prépare non seulement la relation interfaciale, mais également « la communauté auditive constitutive qui intègre les humains dans l'anneau non objectif de la faculté réciproque d'être atteint et "branché" »⁴³⁸⁸, et qui prendra notamment la forme de la communauté politique du chœur⁴³⁸⁹.

Cependant, si cette dramatisation permet la singularisation des visages, elle reste cantonnée dans les limites de la familiarité, ou de la parentalité, en ne concernant que les proches. Or, en passant de la relation interfaciale primaire à celle secondaire en tant qu'elle concerne désormais la relation face aux non-parents et inconnus⁴³⁹⁰, la dramatisation ne sera plus de nature anatomique ou affective, mais technique dans la mesure où il s'agira désormais d'identifier des visages. Le visage poursuit alors le processus de protraction, mais se différencie des dramatisations antérieures en s'extériorisant et en se rendant relativement indépendant grâce à la technique.

2.3.3.3.4. *Dramatisation historique ou le point de vue technique*

La troisième et dernière dramatisation est proprement historique en tant qu'elle procède selon la médiation technique. Autrement dit, aux deux premières interfacialisations « immédiates » suit une troisième « médiate » qui se caractérise par le recours à des objets techniques. L'extériorisation du visage à partir de la face animale s'effectue grâce à des objets techniques qui font office de médiateurs. Mais si le visage se fait grâce à ceux-ci, ils seront dans le même temps ce qui le défera. Sous ces conditions, le visage se façonne techniquement, en sorte que nous sommes autorisés à parler, avec Marion Zilio, d'une technogénèse⁴³⁹¹ de celui-ci. Or, selon Sloterdijk, les médiations techniques

⁴³⁸⁷ *Ibid.*, p. 566.

⁴³⁸⁸ *Id.*

⁴³⁸⁹ « c'est uniquement dans la sonosphère sociale que la musique de chambre peut se muer en politique du chœur ; c'est là seulement, dans le flot parlé, que l'espace mère-enfant se rattache aux scènes des mythes adultes et à l'arène du débat politique sur ce qui est juste » (*Id.*).

⁴³⁹⁰ « La question du visage considéré comme une pièce d'identité n'aura sans doute pas pris de poids avant les constitutions de peuples, au début de l'Antiquité, c'est-à-dire à l'époque où les groupes humains ont pour la première fois dépassé leur tailles critique et ont dû constituer de nouvelles orientations cognitives dans un environnement composé majoritairement de non-parents et d'inconnus » (*Ibid.*, p. 188).

⁴³⁹¹ « Ainsi se révéla la dimension technogénétique du visage, laquelle affecterait, en retour, son ontogénèse » (M. ZILIO, *Faceworld. Le visage au XXIe siècle, op. cit.*, p. 14). Egalement : « C'est pourquoi le visage résulte d'abord d'une *technogénèse*, c'est-à-dire d'une évolution de la technique qui est, de manière circulaire, constitutive d'une *ontogénèse*, modélisant en retour un imaginaire technique » (*Ibid.*, p. 33).

sont au nombre de trois : le *miroir*, le *masque*, et enfin le *portrait*. Nous allons donc voir successivement dans quelle mesure celles-ci participent à l'interfacialisation technique du visage.

Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer l'idée que, pour Sloterdijk, le *miroir* est la condition première de la scission entre « sujet-visage » et « objet-visage ». Le miroir est le premier médiateur par lequel le visage s'extériorise en tant qu'objet. Il est ainsi ce qui assure la première interfacialisation technique. Le visage n'advient que par le concours du miroir. Ainsi, « le théorème tragiquement hybride de Lacan sur le stade du miroir comme formateur de la fonction du Moi ne peut pas, lui non plus, surmonter sa dépendance à l'égard de l'équipement cosmétique ou égo-technique du foyer du XIX^e siècle »⁴³⁹². De manière anodine, le célèbre stade du miroir qui assure universellement la résolution de la fragmentation du nourrisson par son unification dans une image de lui requiert l'existence oubliée du miroir lui-même. Or, premièrement, selon Sloterdijk, cette théorie est « une brillante construction erronée – élaborée sur la base d'évaluations fausses, excessives et pathétiques, de la première communication dyadique entre l'enfant et son accompagnateur-complément qui, abstraction faite des médias de supplémentation prénatals, est en règle générale la mère »⁴³⁹³. Le premier « miroir » au sens métaphorique est celui de la mère elle-même. C'est lors de la dramatisation affective entre la mère et l'enfant que ce dernier acquiert déjà une unité et une intégrité. Le stade du miroir n'est donc pas premier comme l'entend Lacan, mais second dans la mesure où il s'intègre au processus d'interfacialisation. C'est parce que l'enfant est déjà inséré dans cette relation interfaciale avec sa mère qu'il peut dans un second temps se reconnaître dans l'image spéculaire que lui renvoie le miroir : « sa propre image dans le miroir ne peut, en effet, rien apporter en tant que tel dans le diagnostic de l'enfant “sur soi-même”, qui ne serait déjà depuis longtemps installé en lui au niveau des jeux de résonance vocaux, tactiles, interfaciaux et émotionnels, et de leurs sédiments intérieurs »⁴³⁹⁴. Ainsi, le stade du miroir présuppose la relation interfaciale entre la mère et l'enfant. Deuxièmement, « l'image dans le miroir n'apparaît nullement comme la *première* information, celle qui survole tout le

⁴³⁹² P. SLOTERDIJK, *Bulles, op. cit.*, p. 215. Nous n'exposerons pas ici totalement la théorie du stade du miroir. Nous nous limiterons seulement rappeler les mots de Lacan lui-même : « il y suffit de comprendre le stade du miroir *comme une identification* au sens plein que l'analyse donne à ce terme : à savoir la transformation produite chez le sujet, quand il assume une image, - dont la prédestination à cet effet de phase est suffisamment indiquée par l'usage dans la théorie, du terme antique, *d'imago* » (J. LACAN, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », *Revue française de Psychanalyse*, vol. 13, n° 4, 1949, p. 450).

⁴³⁹³ P. SLOTERDIJK, *Bulles, op. cit.*, p. 583.

⁴³⁹⁴ *Id.*

reste, sur sa propre capacité à former un tout, elle donne à la rigueur une allusion initiale à sa propre survenue comme corps cohérent parmi des corps cohérents dans l'espace de vision réel »⁴³⁹⁵. L'enfant est déjà informé, bien avant la rencontre avec un miroir, notamment par la rencontre avec sa mère, de l'intégrité de sa personne. C'est parce qu'il se sait déjà avec certitude comme corps cohérent que l'image spéculaire renvoyée par le miroir ne fait que le confirmer ainsi. Enfin, troisièmement, comme nous l'avons déjà signalé précédemment, « avant le XIX^e siècle, la plupart des foyers d'Europe ne possédaient pas de miroir, de telle sorte que même sous l'aspect le plus simple de l'histoire de la culture, le théorème de Lacan, qui se donne l'air d'un dogme anthropologique valable quelle que soit l'époque, paraît être sans objet »⁴³⁹⁶. Le stade du miroir ne peut avoir lieu qu'à l'unique condition matérielle qu'il existe objectivement et techniquement des miroirs, chose qui n'a été rendue possible que par le développement technique de leur fabrication ainsi que leur démocratisation progressive à partir du XIX^e siècle.

Par la suite, l'interfacialisation technique se poursuit avec la médiation du *masque*. Nous avons déjà évoqué le rapport trouble entre « masque » et « visage ». Alors que Belting soutenait que le masque inerte présupposait le visage vivant, notamment dans le processus de visagification, nous soutiendrons au contraire et de manière plus radicale, que le visage ne préexiste pas au processus d'interfacialisation, dont le masque ne constitue qu'un type de médiation. Il est un second type de medium qui rend possible l'ouverture technique du visage. En ce sens, « masque » et « visage » ne sont pas tant à opposés mais à penser relationnellement au sein d'un même processus d'interfacialisation. Tout d'abord, l'helléniste Françoise Frontisi-Ducroux rappelle que « le terme le plus fréquemment employé pour désigner le masque est celui-là même qui sert à dire le visage »⁴³⁹⁷, à savoir *prosopon*. Si pour nous, il s'agit de deux réalités bien « distinctes, parfois complémentaires et souvent opposées, [elles] sont fondues sous une même dénomination, appréhendées l'une et l'autre sous la même notion globale de "face" »⁴³⁹⁸. « Masque » et « visage » ne sont au final, selon la conception grecque, que les deux faces de notion qu'est la « face ». La « face » grecque unit les notions de « visage » et de « masque », là où les latins les sépareront. Elle ajoute, « en latin, le masque, qui se dit *persona*, n'a rien à voir, étymologiquement parlant, avec le visage, *vultus* ou

⁴³⁹⁵ *Ibid.*, p. 583-584.

⁴³⁹⁶ *Ibid.*, p. 584.

⁴³⁹⁷ F. FRONTISI-DUCROUX, *Du masque au visage*, *op. cit.*, p. 37.

⁴³⁹⁸ *Id.*

facies » dans la mesure où « aucun de ces termes ne découle de la notion de vision »⁴³⁹⁹. Or, « le mot *persona*, qui traduit le grec *prosopon*, et qui est l’ancêtre direct de notre “personne” a longtemps été compris, par les Romains eux-mêmes, comme “ce à travers quoi le son est émis”, c’est-à-dire un porte-voix », alors que le terme serait plus probablement issu de « la figure obscure de l’étrusque Phersu, un démon infernal apparenté par son nom à Perséphone, la souveraine des morts, et à Persée, le maître d’épouvante, détenteurs l’un et l’autre de la tête gorgonéenne »⁴⁴⁰⁰. A l’inverse, « les masques des Grecs, bien au contraire, aussi visuels et visibles que les visages avec lesquels ils se confondent, n’ont d’existence que sous la lumière du jour, ne se définissent que par rapport à un regard »⁴⁴⁰¹. Par conséquent, le masque est un visage, et réciproquement, tous deux étant désignés par le seul terme de *prosopon*. Or, ce dernier signifie « “ce que l’on présente à la vue” d’autrui », en sorte que non seulement « les Grecs n’allait pas tout nus, contrairement aux belles images qu’ils ont voulu se donner d’eux-mêmes et qu’ils nous ont laissées », et que « le visage, par contraste avec le corps plus ou moins caché sous le vêtement, c’est le “visible” »⁴⁴⁰². Françoise Frontisi-Ducroux rappelle d’une part, que « le terme *prosopon* n’est (...) pas le propre de l’homme »⁴⁴⁰³, et d’autre part, que si *prosopon* possède un demi-frère *metopon* qui dénote le front, et par extension le visage, celui-ci ne contient pas « les deux composantes du terme : le regard et le devant »⁴⁴⁰⁴. Elle précise ce dernier point, notamment sur la base du *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine⁴⁴⁰⁵ : « le terme *metopon*, “espace entre les deux yeux, front”... est composé de *meta* et d’*ops*, “œil, visage” », alors que « le mot *prosopon* provient lui aussi du radical d’*ops* en posant **proti-* (ou *pros-*) *opon*, “mais l’interprétation est différente et le mot doit signifier “ce qui est face aux yeux” [d’autrui]” »⁴⁴⁰⁶. Si tous les deux ont en commun le radical *ops*, ils diffèrent par leur préfixe respectif : d’un côté, « la préposition *meta*, “parmi, avec”, marque la localisation et le contact » en

⁴³⁹⁹ *Id.*

⁴⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 37-38.

⁴⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁴⁰² *Ibid.*, p. 39.

⁴⁴⁰³ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁴⁰⁴ *Id.*

⁴⁴⁰⁵ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots (1968)*, 1999^e éd., Paris, Klincksieck, 2009.

⁴⁴⁰⁶ F. FRONTISI-DUCROUX, *Du masque au visage, op. cit.*, p. 40.

sorte que « le *metopon* désigne l'emplacement situé *entre* les deux yeux »⁴⁴⁰⁷ ; de l'autre, « le premier élément de *prosopon*, *pros-*, indique aussi une position dans l'espace, mais les valeurs d'orientation, de direction, qui constituent cette notion impliquent une séparation entre deux points : le *prosopon* s'entend comme *devant* par rapport aux *yeux* d'un sujet regardant »⁴⁴⁰⁸. Ainsi, le *prosopon*, comme la face, est orienté vers l'extérieur : il est ce qui voit devant. Mais, puisque « tout ce qui en grec concerne la vision est soumis à un principe de réversibilité », alors « le *voir* n'[est] pas séparé de l'*être vu* »⁴⁴⁰⁹. Ainsi, le *prosopon* est autant ce qui voit devant que ce qui est vu devant. La raison de cette apparente contradiction s'explique par la conception antique de la vision. Celle-ci considère « l'œil comme un émetteur en même temps que comme un récepteur, comme un organe à la fois actif et passif »⁴⁴¹⁰. Le *prosopon* est donc, comme la face, autant actif (voir) que passif (être vu), en sorte que « voir le visage et les yeux d'autrui, c'est nécessairement en être regardé »⁴⁴¹¹. Elle ajoute : « cette réversibilité s'exprime dans les associations “visages et yeux”, “visage et regard”, dont le second terme est plus actif que passif et dénote l'organe plus que l'objet de la vision », voire dans « l'équivalence des deux notions »⁴⁴¹². Par conséquent, le *prosopon* est le terme grec pour désigner les deux faces de la face : la face voyant (qui voit) et la face vue (qui est vue)⁴⁴¹³. Condition de la vision du visage autrui et de son propre visage, en tant que *prosopon*, « le visage est considéré par les Grecs comme un *médium* privilégié dans les relations entre les individus »⁴⁴¹⁴. Ainsi, non seulement « masque » et « visage » se confondent selon l'origine hellénique, mais en outre, le statut médial du *prosopon* permet d'insister sur la dimension interfaciale, et plus encore technique, de celui-ci.

⁴⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 40-41.

⁴⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁴⁰⁹ *Id.*

⁴⁴¹⁰ *Id.*

⁴⁴¹¹ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁴¹² *Id.*

⁴⁴¹³ Se référant explicitement aux travaux de Françoise Frontisi-Ducroux, Sloterdijk tient les propos suivants : « Pour toute l'histoire ancienne de la visagété humaine, on peut affirmer que les hommes n'ont pas leur visage pour eux-mêmes, mais pour les autres. Le mot grec pour désigner le visage humain, *prosopon*, est celui qui exprime le plus clairement cet état de fait : il désigne ce que l'on apporte à la vision des autres ; un visage ne se présente d'abord qu'au regard de l'autre ; mais en tant que visage humain, il a simultanément la capacité de rencontrer ce qui est vu par sa propre vision en retour – et celui-ci, bien sûr, dans un premier temps, ne se voit pas soi-même, mais voit exclusivement, pour sa part, le visage de son vis-à-vis » (P. SLOTERDIJK, *Bulles*, *op. cit.*, p. 211).

⁴⁴¹⁴ F. FRONTISI-DUCROUX, *Du masque au visage*, *op. cit.*, p. 46.

Ensuite, Sloterdijk ajoute que si « l'interfacialité n'est pas seulement la zone d'une histoire naturelle et sociale de l'amabilité », alors face à la « terreur » éprouvée lors de la rencontre avec l'étranger⁴⁴¹⁵, les cultures inventent le masque. Entre les visages (d')inconnus s'interpose le masque qui à la fois sépare et relie par son statut de médiateur : il est le « moyen de rencontrer l'inhumain, l'extra-humain, avec un non-visage ou un visage de substitution qui lui correspond »⁴⁴¹⁶. Le masque est un « non-visage ou un visage de substitution » mais qui permet de donner à l'étranger un visage, rendant ainsi possible sa rencontre. En ce sens, le masque poursuit le mouvement de protraction en extériorisant le visage humain, et en lui conférant une existence indépendante de celui-ci. Selon Roger Caillois, « le masque est un ustensile universel et inexplicable par la seule biologie »⁴⁴¹⁷. Le masque concerne l'humanité entière, en sorte que « c'est comme si l'homme était né masqué, comme si une des premières tâches de l'homme primitif avait été, non pas de fabriquer le masque, mais d'apprendre à s'en débarrasser, comme il apprit par la station debout à s'affranchir de son destin de quadrupède »⁴⁴¹⁸. Avant et en complément Sloterdijk, Caillois souligne que le masque a trois fonctions : « *dissimulation* : il aide à devenir invisible ; *déguisement* : il aide à se faire passer pour un autre ; *intimidation* : il est employé pour susciter une irrationnelle et d'autant plus efficace »⁴⁴¹⁹. Entre le masque humain et celui animal, il n'y a pas de différence essentielle puisque dans les deux cas, le masque sert aux mêmes fins⁴⁴²⁰. Toutefois, il serait abusif de confondre masque humain et masque animal, et partant de laisser entendre que Caillois commet une confusion entre les deux. Au contraire, parce que le masque humain masque le *visage*, le sien autant que celui de l'étranger, et non la *face* comme dans le cas de l'animal, alors le masque est proprement humain. Le masque humain poursuit le processus de protraction énoncé préalablement, alors que le masque animal reste attaché à l'organisme animal. Ce faisant, le

⁴⁴¹⁵ P. SLOTERDIJK, *Bulles*, *op. cit.*, p. 205.

⁴⁴¹⁶ *Id.*

⁴⁴¹⁷ R. CAILLOIS, « L'univers de l'animal et celui de l'homme », dans *Le robot, la bête et l'homme*, Les Editions de la Braconnière, Neuchâtel, 1965, p. 32. Caillois conçoit le « masque » comme la possibilité d'« imaginer une complicité beaucoup plus vaste et estimer que les hommes et les animaux ont beaucoup plus de caractères communs, en particulier (...) le goût du masque » (*Ibid.*, p. 26). Partant de ce postulat, voire de cette « conjecture quasi fabuleuse » (*Ibid.*, p. 29, en sorte qu'il en vient à penser que « la fraternité de l'univers humain et de l'univers animal s'étend bien au-delà de la simple biologie » (*Ibid.*, p. 32).

⁴⁴¹⁸ R. CAILLOIS, « L'univers de l'animal et celui de l'homme », *op. cit.*, p. 33.

⁴⁴¹⁹ *Id.*

⁴⁴²⁰ « Entre les ocelles hypnotiques et les soubresauts de l'insectes d'une part, le masque, les danses, les bruits du tam-tam, des crécelles et des rhombes du sorcier, je ne puis apercevoir de différences essentielles. Les mêmes ressources sont mises en jeu pour les mêmes fins » (*Ibid.*, p. 34).

masque humain procède d'un *faire* qui le fait exister en dehors du visage humain, à la différence du masque animal qui n'est qu'à partir de ce qu'il *est*, renouant avec la différence entre l'homme et l'animal quant au faire⁴⁴²¹. Parce qu'il résulte d'un faire technique, alors le masque participe de « la sortie de l'homme au dehors de l'univers animal »⁴⁴²². Comme nous avons eu l'occasion de le signaler précédemment, à la suite des remarques de Simondon, le masque en tant qu'objet technique, premièrement, « définit une certaine cristallisation du geste humain créateur et le perpétue dans l'être »⁴⁴²³. Dans la mesure où « l'être technique réalise la sommation d'une disponibilité qui reste toujours présente »⁴⁴²⁴, alors le masque continue d'être présent, et ne disparaît pas dans le travail effectué. Ce faisant, deuxièmement, en tant qu'objet technique, le masque « médiatise l'effort humain et lui confère une autonomie que la communauté ne confère pas au travail »⁴⁴²⁵. Enfin, troisièmement, parce que l'objet technique est porteur de ses propres normes techniques irréductibles à celles sociales, alors le masque a une « normativité intrinsèque »⁴⁴²⁶. Or, parce que « la normativité technique modifie le code des valeurs d'une société fermée »⁴⁴²⁷, alors le masque modifie non seulement les relations sociales, mais également les valeurs de celle-ci accordée au visage humain. Ainsi, grâce au masque, la relation entre les visages inconnus rend possible leur interaction. Comme nous le rappelle Bruno Latour, « l'interaction sociale suppose la présence de plusieurs éléments constitutifs : il doit y avoir au moins deux acteurs, ces deux acteurs doivent être présents physiquement face à face ; ils doivent se relier par un comportement qui implique une communication ; enfin, le comportement de chacun doit évoluer en fonction des modifications apportées au comportement de l'autre, d'une façon telle qu'il y ait émergence d'un comportement imprévu qui ne soit pas simplement la somme des compétences

⁴⁴²¹ « Ce que fait l'homme, il le fait à l'aide d'objets extérieurs. Au contraire, l'animal le fait à partir de ce qu'il est » (*Ibid.*, p. 17). Caillois ne fait que reprendre l'argument traditionnel hérité du *Mythe de Prométhée* extrait du *Protagoras* de Platon : « de nombreux animaux se révèlent extraordinairement adaptés à des actions très précises. Par comparaison, l'homme semble un animal désadapté, mieux, un animal qui s'est désadapté. Mais du fait qu'il n'est plus adapté à rien, il a acquis la possibilité de devenir apte à tout, ou à peu près. Seulement, il est apte à tout par intermédiaire, par objet interposé, c'est-à-dire par l'outil, et plus tard, par l'engin et par la machine » (*Id.*).

⁴⁴²² R. CAILLOIS, « L'univers de l'animal et celui de l'homme », *op. cit.*, p. 35-36.

⁴⁴²³ G. SIMONDON, « Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation », *op. cit.*, p. 512.

⁴⁴²⁴ *Id.*

⁴⁴²⁵ *Id.*

⁴⁴²⁶ *Ibid.*, p. 513.

⁴⁴²⁷ *Id.*

engagées par les acteurs de cette interaction »⁴⁴²⁸. Or, Latour signale immédiatement que cette définition de l'interaction « semble mieux adaptée à la sociologie des primates qu'à celles des humains »⁴⁴²⁹. Selon lui, « la sociologie des singes se présente comme l'exemple extrême de l'interactionnisme, puisque tous les acteurs sont co-présents et s'engagent, face à face, dans des actions dont la dynamique dépend, en continu, de la réaction des autres »⁴⁴³⁰. La différence réside dans le fait qu'entre les interactions sociales des singes et des hommes, nous passons, selon Latour, des « interactions complexes » aux « interactions compliquées »⁴⁴³¹. Alors que « complexe » signifie « la présence simultanée dans chaque interaction d'un grand nombre de variables que l'on ne peut distinguer discrètement », « compliquée » signifie au contraire « la présence successive de variables discrètes que l'on peut traiter une par une et plier dans une autre sous forme de boîte noire »⁴⁴³². Autrement dit, la vie sociale humaine est beaucoup plus compliquée que la complexité de celle animale. Or, si le caractère compliqué de l'interaction sociale humaine tient au fait qu'il procède selon des « variables discrètes » qui sont autant « de partitions, de cadres, de paravents, de coupe-feu »⁴⁴³³, incarné par des objets⁴⁴³⁴, alors le masque permet de compliquer l'interaction. De même que « pendant que je suis au guichet pour acheter des timbres-poste et que je parle dans l'hygiaphone, je n'ai sur le dos ni ma famille, ni mes collègues, ni mes chefs », en sorte que l'hygiaphone fait office d'une « heureuse canalisation »⁴⁴³⁵, alors l'interaction effectuée et cadrée par la médiation du masque est une interaction compliquée. Ce sont ces médiations qui permettent non seulement de cadrer et de compliquer l'interaction, mais également de structurer la société elle-même. « La structure n'est pas globale par elle-même, comme s'il existait, de tout temps, cet être *sui generis* sur le corps duquel se détacherait peu à peu l'action individuelle d'un acteur », mais procède par globalisation au moyen d'« un ensemble d'instruments, d'outillages, de comptes, de calculs, de compilateurs qui permettent de

⁴⁴²⁸ B. LATOUR, « Une sociologie sans objet ? Note théorique sur l'interobjectivité », *Sociologie du travail*, vol. 36, n° 4, 1994, p. 37-38.

⁴⁴²⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁴³⁰ *Id.*

⁴⁴³¹ Il propose également comme synonymes les expressions suivantes : « socialité complexe » et « socialité compliquée » (*Ibid.*, p. 43).

⁴⁴³² *Id.*

⁴⁴³³ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁴³⁴

⁴⁴³⁵ B. LATOUR, « Une sociologie sans objet ? », *op. cit.*, p. 44.

passer d'une relation compliquée, enfin isolable, à d'autres relations compliquées, enfin reliées »⁴⁴³⁶. Ainsi, en raison des objets, les interactions humaines sont structurées et localisée. C'est parce que le masque est donc un objet, et plus encore un medium que l'interaction est alors une interaction compliquée.

Enfin, l'interfacialisation technique se poursuit avec le *portrait*. Issu du latin *pro-* « avant, devant, sur le devant de » avec l'idée de défense, de protection, et de *tahere* « tirer », désignant l'action de tirer, et par métonymie, la traînée, le tracée (de ce qui a été tiré), le portrait signifie étymologiquement « tirer en avant »⁴⁴³⁷. Le portrait participe donc du mouvement de protraction, thématise par Sloterdijk, dans la mesure où d'une part, il est tiré en avant, et d'autre part, il fait office de protection. Or, si le portrait est traditionnellement défini comme la représentation d'une personne considérée pour elle-même, et « singulièrement de son visage »⁴⁴³⁸, il reste que cette définition est loin d'être suffisante. Selon Nancy, le portrait consiste à « représenter une personne pour elle-même, non pour ses attributs ou ses attributions, ni pour ses actes ni pour les rapports où elle s'est engagée »⁴⁴³⁹. En d'autres termes, « l'objet du portrait est au sens strict le sujet *absolu* : détaché de tout ce qui n'est pas lui, retiré de toute extériorité »⁴⁴⁴⁰. En ce sens, le portrait est le « portrait autonome », c'est-à-dire « celui dans lequel le personnage représenté n'est pris dans aucune action ni même ne supporte aucune expression qui détourne de sa personne elle-même »⁴⁴⁴¹. Ainsi, il ne s'agit pas seulement ou simplement de révéler *derrière* le tracé l'identité ou le moi véritable de la personne qui est le *sujet* du portrait, mais « de mettre au jour la structure du sujet : sa sub-jectité, son être-en-soi, son être-au-dedans de soi, par conséquent au dehors, derrière ou devant »⁴⁴⁴², c'est-à-dire de la mettre devant, dehors, soit l'ex-poser. Ainsi, « peindre ou figurer n'est plus alors reproduire, même pas révéler, mais produire l'*exposé-*

⁴⁴³⁶ *Id.*

⁴⁴³⁷ Nancy commente également cette étymologie : « Le préfixe *por* (à l'origine *pour*) marque une intensification : le trait, le tracé est appuyé, porté en avant et son intensité le mène en direction d'une substitution du dessin à la chose dessinée. Le "pourtraict" ou "portrait" a aussi désigné la figuration des formes d'un bâtiment à construire, ou bien la description d'un état de choses ou d'une notion. (...)La langue italienne a retenu la composition du latin *trahere, traciare*, avec le préfixe *re* marquant l'extraction du trait, l'action de le tirer hors du modèle pour le reproduire » (J.-L. NANCY, *L'Autre Portrait*, Paris, Editions Galilée, 2014, p. 14-15).

⁴⁴³⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁴³⁹ J.-L. NANCY, *Le Regard du portrait*, *op. cit.*, p. 11-12.

⁴⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁴⁴² *Ibid.*, p. 16.

sujet », soit « le pro-duire », c'est-à-dire « le conduire devant, le tirer au dehors »⁴⁴⁴³. C'est parce que le sujet se trouve exposé grâce au portrait que celui-ci sort de sa *retraite* pour établir un *rapport* et partant une communication⁴⁴⁴⁴. Il n'y a là nulle contradiction entre l'« autonomie » du portrait et son exposition : « l'“autonomie” du portrait ne le soustrait à tout rapport de scène ou de représentation que pour l'engager par là même, immédiatement, dans un rapport à la fois unique, exclusif, et sans fin renouvelé : au sujet et aux sujets auxquels par dessein il est présenté ou exposé »⁴⁴⁴⁵. Ainsi, l'exposition n'est pas une qualité contingente du portrait, mais lui est « consubstantielle » : « l'“exposition” est cette *mise en place* et cet *avoir lieu* ni “intérieur”, ni “extérieur”, mais *en abord* ou *en rapport* »⁴⁴⁴⁶ : « le portrait *peint l'exposition* »⁴⁴⁴⁷, au sens où il peint le sujet exposé. Mais en exposant le sujet, le *portrait* sup-pose un autre sujet, un sujet qui est alors en *retrait*⁴⁴⁴⁸. Il y a ainsi une tension au cœur même de l'exposition du portrait. D'un côté, le portrait expose le sujet jusqu'à se substituer à lui ; de l'autre, il tend à se confondre avec lui. Comme le dit synthétiquement Nancy, « on pourrait dire que la logique de la *mimesis*, telle qu'elle se concentre dans le portrait, est toujours suspendue –ou tendue – entre une extrémité de présence dure (qui abolirait la *mimesis*) et une extrémité de similarité (où la *mimesis* souligne l'absence du modèle, voire sa disparition) »⁴⁴⁴⁹. Le portrait n'est donc jamais figé, donné, mais toujours travaillé par cette tension avec un « autre portrait »⁴⁴⁵⁰, celle d'un autre sujet en retrait : « dans le portrait, dans son portrait – dans son “propre” portrait (expression on ne peut plus ambiguë) – l'autre se retire. Il se retire en se montrant, il fait retraite au sein de sa manifestation même. L'autre portraituré, c'est aussi bien l'autre retiré, et par conséquent l'autre reconnu – si la ressemblance vaut reconnaissance – est aussi bien l'autre rendu plus

⁴⁴⁴³ *Id.*

⁴⁴⁴⁴ « Le portrait engage dès l'abord un rapport : c'est même la peinture par excellence dont on peut dire qu'il y a une *abord* et qu'elle nous *aborde*, en même temps que cet *abord* procède de toute la peinture (de son essence, si on veut) et se communique à toutes ses œuvres et à tous ses genres » (*Ibid.*, p. 32).

⁴⁴⁴⁵ *Id.*

⁴⁴⁴⁶ *Id.*

⁴⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 32-33.

⁴⁴⁴⁸ Nancy rappelle le lien sémantique étroit entre « portrait » et « retrait » : « En même temps que le portrait, *ritratto* désigne aussi le retrait, la rétraction ou le retirement – sens qui se retrouve dans le français “retraite”. (...) Comme dans le cas de “portrait”, *ritratto* a eu aussi le sens de “représentation” non spécialisé dans le “portrait” » (J.-L. NANCY, *L'Autre Portrait*, *op. cit.*, p. 15).

⁴⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 16-17.

⁴⁴⁵⁰ *Id.*

inconnu qu'avant cette reconnaissance. Il est plus inconnu parce qu'il est retiré dans son altérité »⁴⁴⁵¹. Et dans le même temps, « ce retrait révèle le mystère de cette altérité : il ne la dévoile pas, il révèle au contraire qu'il s'agit d'un mystère – et que sans doute il n'est pas question de le dissiper »⁴⁴⁵². Ainsi, le portrait est toujours portrait d'un *même* et portrait d'un *autre*. Mêlant mêmeté et altérité de manière non contradictoire, le portrait, mimétique qu'il est, ressemble au sujet comme modèle tout en se distinguant de lui en tant que portrait. Le modèle, c'est-à-dire le sujet du portrait, n'existe pas *substantiellement* et *avant* le portrait, mais seulement grâce au portrait : c'est le portrait qui fait du sujet un modèle, et qui dans le même temps, lui ôte le statut de sujet existant en soi, puisqu'il n'existe que dans l'*écart* avec le portrait dont il en est le sujet⁴⁴⁵³. Le portrait est donc travaillé par cette tension d'être à la fois propre à un sujet singulier et toujours autre que le sujet dont il est le portrait⁴⁴⁵⁴. Le portrait comporte donc de manière inhérente un autre sujet qui n'est donc pas exposé, mais en retrait. Ce n'est qu'à cette condition qu'il y a un sens, selon Nancy, à parler d'« *altro ritratto* »⁴⁴⁵⁵. Cette expression italienne peut s'entendre selon une double acception : « d'une part "l'autre portrait" comme un portrait différent de celui que nous connaissons, que nous pensons avoir passablement identifié comme la notion ou l'idée de "portrait" ; d'autre part, et selon la ressource propre de l'italien, "l'autre retiré", l'autre en tant qu'autre du même (ou du propre, ou du soi) considéré dans un retrait – une retraite, un recul, voire une disparition – qui serait lui-même un effet ou une propriété du portrait »⁴⁴⁵⁶. Or, l'autre sujet, c'est-à-dire l'autre en retrait, n'est que l'autre *relativement* au portrait, c'est-à-dire dans sa *relation* au portrait. *Entre* le sujet du portrait et le sujet du retrait, il y a un *rappor*t, celui *avec* un *autre* sujet qui s'*ex*-pose : « le portrait ne peint un sujet qu'en engageant lui-même un rapport de sujet : et c'est ainsi qu'il met un supposé sujet (moi, vous, son peintre) en rapport avec un sujet exposé. (...) Le portrait est le sujet d'un sujet devant (ou derrière) lui »⁴⁴⁵⁷. Ainsi, le portrait (du sujet) compose le retrait (du sujet) tout en étant composé par celui-ci : « au lieu "même" de cet écart, dans l'intervalle de soi à soi, dans la différence de lui-même et par conséquent dans l'infini de sa présence-

⁴⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁴⁵² *Id.*

⁴⁴⁵³ « C'est ainsi que le concept même de modèle vacille à proportion de cette intrication de la mêmeté et de l'altérité, c'est-à-dire à proportion de l'écart à soi-même dont le portrait se fait donc le témoin » (*Ibid.*, p. 26).

⁴⁴⁵⁴ « le *portrait/ritratto* porte ainsi à l'incandescence la problématique de la représentation ou de la figure : l'extériorité d'une ostension le dispute à l'intimité d'une saisie opérée au plus propre » (*Ibid.*, p. 17)

⁴⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 13-14.

⁴⁴⁵⁷ J.-L. NANCY, *Le Regard du portrait, op. cit.*, p. 33.

à-soi qui se creuse d'une absence propice à sa venue autant qu'à son départ – à la manifestation de sa figure sur son fond d'infigurable –, le portrait/*ritratto* compose une fiction fait sa vérité »⁴⁴⁵⁸. Ainsi, « c'est à une réalité lointaine, inatteignable que le portrait est en quelque sorte adressé et qu'il est mesuré, pensé »⁴⁴⁵⁹. Il n'y a donc pas de portrait sans retrait d'une altérité vers laquelle il est tourné. Regarder un portrait signifie alors montrer comment il est exposé à cette altérité qui est toujours en retrait.

Or, comme le signale Marion Zilio, « progressivement, les portraits du début du XX^e siècle perdirent leur vocation de ressemblance »⁴⁴⁶⁰. Cette perspective est également soulignée par Sloterdijk pour qui le portrait institué lors des temps modernes est désormais remis en cause, en sorte que « la protraction elle-même s'est immobilisée – ou bien qu'elle a commencé à souligner, dans le visage de l'homme, l'élément inhumain, extra-humain »⁴⁴⁶¹. Plus fondamentalement, selon Sloterdijk, « la détraction et l'abstraction, comme forces de modelage de la plastique faciale, ont pris le dessus sur la protraction »⁴⁴⁶². Ainsi, elles ont « transformé le portrait en *détrait* et en *abstrait* »⁴⁴⁶³. Le portrait du visage se *défait* en sorte que cette protraction se retourne, constituant le visage en « *abstrait* » et en « *détrait* ». D'une part, le portrait s'*abstrait* notamment avec l'invention de la photographie qui fige le temps vivant du visage et qui le constitue comme un visage sans aura, grammatisés et diagrammatisés. La rencontre sensible d'un regard lors d'une relation interfaciale « décline », au sens de Benjamin⁴⁴⁶⁴,

⁴⁴⁵⁸ J.-L. NANCY, *L'Autre Portrait*, op. cit., p. 26 Sur la dimension fictive, Nancy précise : « le portrait est une fiction – c'est-à-dire une *figuration* non pas au sens de représentation mimétique d'une figure mais au sens beaucoup plus fort et actif de création d'une figure, de modelage (*finco*, *fictum*) et de mise en scène d'une "figure" au sens de "personnage" ou de "rôle" et aussi d'"emblème", d'"expression" ou de "forme remarquable" » (*Ibid.*, p. 27).

⁴⁴⁵⁹ J.-L. NANCY, *L'Autre Portrait*, op. cit., p. 28.

⁴⁴⁶⁰ M. ZILIO, *Faceworld. Le visage au XXI^e siècle*, op. cit., p. 45.

⁴⁴⁶¹ P. SLOTERDIJK, *Bulles*, op. cit., p. 207.

⁴⁴⁶² *Id.*

⁴⁴⁶³ *Id.*

⁴⁴⁶⁴ Nous nous permettons brièvement de mentionner l'interprétation que Georges Didi-Huberman propose du « déclin de l'aura » de Benjamin à partir de sa conception de l'« origine », que nous avons déjà évoquée précédemment : « Benjamin, on le sait, parle du "déclin de l'aura" à l'âge moderne ; mais *déclin*, chez lui, ne signifie justement pas *disparition*. Plutôt : un détour vers le bas, une inclinaison, une déviation, une inflexion nouvelles. (...) En réalité, le déclin lui-même – ce qui tombe – fait partie intégrante de l'"origine" ainsi entendu : l'origine en tant qu'elle n'est pas le passé révolu, fût-il fondateur, mais au contraire le rythme haletant, fragile, le double régime dynamique d'une historicité qui, sans relâche, jusque dans notre propre présent, "demande à être reconnue d'une part comme une restauration, une restitution, d'autre part comme quelque chose qui est par là même inachevé, toujours ouvert" » (G. DIDI-HUBERMAN, *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des*

sans pour autant disparaître, au profit d'une rencontre avec un visage codé, décodé et surcodé. Désormais, l'autre du portrait est moins l'altérité de cet autre-ci singulier que l'altérité abstraite d'un autre toujours déjà « classé, dominé » parce que compris comme autre en général⁴⁴⁶⁵. D'autre part, le portrait se *détrait* en mettant en avant la dimension non-humaine du visage. Ainsi, selon Zilio, « en réaction à la métrique mortifère, les peintres inaugurèrent un procès de “dévisagéification” du portrait qui le vida peu à peu de sa substance existentielle »⁴⁴⁶⁶. Elle précise que par « dévisagéification », il s'agit d'entendre un processus « d'altération »⁴⁴⁶⁷ du portrait du visage. Le portrait du visage ne cherche plus à exposer l'autre en retrait, mais à l'altérer dans un processus de *détraction* : « ainsi commença à se développer dans le visage l'élément inhumain, transformant le portrait en “*détrait*” lequel ne montrait ni visage, ni masque, ni même une vision unifiée du moi »⁴⁴⁶⁸. Le portrait du visage humain continue de s'exposer mais son exposition l'altère sur le mode non de l'abstraction, mais celui de la détraction. Selon Zilio, « ces portraits, nés au début du XXe siècle, furent contemporains de ceux qui expérimentaient le vis-à-vis de l'appareil photographique et des caméras »⁴⁴⁶⁹. C'est dans la relation à la machine, ici certains appareils, que la détraction commença à avoir lieu. Désormais, avec la machine ouverte, cette détraction s'opère face à l'interface, et non plus face à l'« œil » de l'appareil photographique ou de la caméra. Comme le résume Sloterdijk : « ce n'est pas un hasard si le nouveau lieu le plus caractéristique, dans l'univers innové des médias touchés par l'innovation, est cette *interface* qui ne désigne plus l'espace de rencontre entre les visages, mais le point de contact entre visage et non-visage, ou entre deux non-visages »⁴⁴⁷⁰. Face à l'interface, le visage se détracte : il se façonne en non-visage, c'est-à-dire en faces.

Alors que l'objectif de l'appareil photographique et de la caméra tendent à réifier le visage en lui faisant perdre son aura au profit d'un halo, l'interface, en tant qu'objet technique, poursuit le

images, Paris, Editions de Minuit, 2000, p. 234-235).

⁴⁴⁶⁵ Nous empruntons implicitement cette formule à C. DELPHY, *Classer, dominer. Qui sont les “autres” ?*, Paris, La Fabrique éditions, 2008. Elle écrit ainsi : « Cet autre n'est jamais maltraité en raison de qualités ou de défauts qu'il exhiberait en tant qu'individu ou que groupe ; il est maltraité d'entrée de jeu, au moment même où on commence à le désigner comme “Autre” » (*Ibid.*, p. 20).

⁴⁴⁶⁶ M. ZILIO, *Faceworld. Le visage au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁴⁶⁷ « Tandis que l'artiste jouissait de l'épanouissement de son égo créateur, la dimension d'altérité se transforma en processus *d'altération*, syntagme dont l'étymologie rappelle l'idée de changement, de transition ou d'état modifié » (*Id.*).

⁴⁴⁶⁸ *Id.*

⁴⁴⁶⁹ *Id.*

⁴⁴⁷⁰ P. SLOTERDIJK, *Bulles*, *op. cit.*, p. 207.

processus de protraction. Toutefois, elle se singularise des précédents objets techniques en façonnant le visage, c'est-à-dire en le situant en-deçà de la distinction « sujet-visage » et « objet-visage ». Avec l'interface, le visage devient faces, *entre* sujet et objet. La médiation de l'interface s'insère dans la dramatisation technique de la relation interfaciale. L'invention de l'interface se présente ainsi comme une des modalités de la relation interfaciale, mais qui, dans le même temps, remet en cause la genèse du visage, au profit de la face. La relation interfaciale est donc le thème qui anime l'ensemble des variations anatomiques, affectives et techniques qui rendent possible l'ouverture du visage : la protraction du visage est conditionnée par la relation interfaciale. Mais, à la différence des précédentes variations qui ouvre le visage, la médiation de l'interface est en mesure également de défaire le visage. Avec l'interface, est soulignée l'idée que tout se joue « entre les visages »⁴⁴⁷¹, et qu'en ce sens, la relation interfaciale est donc première.

Par conséquent, au terme de cette étude sur les effets esthétiques de l'interface sur le sens, nous sommes en mesure de soutenir l'idée selon laquelle l'interface façonne sensiblement le sens, et plus encore façonne la sensibilité elle-même. Premièrement, elle est en mesure de rendre sensible le sens, grâce notamment à sa sensibilité asubjective qui la constitue. Deuxièmement, elle touche au sens, non pas en le touchant, c'est-à-dire en le réduisant aux catégories sujet et objet, mais en s'en approchant sur le mode du contact. Troisièmement, elle fait face au sens, pas seulement selon l'acceptation de lui résister, mais de lui conférer une face, qui prépose éventuellement au visage. Ce faisant, l'interface ne doit donc pas se réduire à son acceptation en tant qu'objet technique, voire numérique. Au contraire, c'est parce qu'elle est d'abord un opérateur de relation, et plus encore de médiation, que le sens peut être rendu sensible selon les modalités de la relation interfaciale.

⁴⁴⁷¹ Nous reprenons explicitement le titre du chapitre de l'ouvrage de Sloterdijk dans *Ibid.*, chap. II « Entre les visages », p.153-225.

3. Effets politiques de l'interface sur le sens en commun

3.1. La figure mythique du pouvoir de l'interface

Comme nous avons eu l'occasion de le signaler précédemment, le terme « face » provient du latin *facies* qui signifie outre, le front, l'apparence ou encore la dignité, également le visage. Or, comme le rappelle l'artiste et philosophe Hervé Fischer, « le mot *interface* réactive une image archaïque, celle de l'espace entre deux faces »⁴⁴⁷², illustrée notamment par le dieu bifrons *Janus*, dieu au double visage, l'un orienté vers le passé pendant que l'autre est orienté vers l'avenir⁴⁴⁷³, tenant un bâton de la main droite et une clé de la gauche⁴⁴⁷⁴. Robert Schilling nous informe de la signification du mot « Janus » à partir de son étymologie : « formé sur la racine *iā*, qui est, elle-même, un élargissement de la racine indo-européenne *ei-* (“aller”), *ianus* se présente comme un terme abstrait, correspondant à la notion de “passer” »⁴⁴⁷⁵. Janus représente ainsi l'idée de « passage », tant dans l'espace, le temps que dans l'être. Spatialement, il est le dieu des ports, des portes⁴⁴⁷⁶ et des seuils assurant l'entrée autant que la sortie, l'ouverture autant que la fermeture⁴⁴⁷⁷. Temporellement, il est le dieu des « débuts de l'année »,

⁴⁴⁷² H. FISCHER, « Mythanalyse des interfaces: le mythe de Janus », *op. cit.*, p. 317.

⁴⁴⁷³ Expliquant à Ovide sa forme, Janus tient les propos suivants : « apprends maintenant la raison de ma forme, encore que tu la connaisses déjà partiellement. Toute porte a deux faces, l'une d'un côté, l'autre de l'autre ; celle-ci regarde les passants, celle-là le dieu Lare ; comme votre portier, assis près du seuil de votre demeure, voit les sorties et les entrées, ainsi moi, portier de la céleste cour, je regarde à la fois l'Orient et l'Occident. Tu vois les visages d'Hécate, tournés dans trois directions, afin de garder aux carrefours la croisée de trois routes : moi aussi, pour ne pas perdre mon temps à tourner la tête, j'ai le pouvoir de regarder dans deux directions sans bouger le corps » (OVIDE, *Les Fastes*, H. L. Bonniac (trad.), 2e éd., Paris, Les Belles Lettres, 2004, liv. I).

⁴⁴⁷⁴ Pour une présentation synthétique de la mythologie de Janus, on se reportera vers P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Presses Universitaires de France-PUF, Paris, 1951, p. 241. Celui-ci reprend pour une grande part le livre I Janvier de OVIDE, *Les Fastes*, *op. cit.*. Le bâton et la clé ne sont rien d'autres que les attributs du portier, qui ouvre et ferme la porte au moyen de la clé, et chasse les importuns au moyen du bâton

⁴⁴⁷⁵ R. SCHILLING, « Janus. Le dieu introducteur. Le dieu des passages », *op. cit.*, p. 91. Également, G. DUMEZIL, *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Etrusques*, *op. cit.*, p. 334 ; H. J. ROSE, « Ancient Roman Religion (1948) », dans H. J. Rose, *Ancient Greek & Roman Religion*, New York, Barnes & Noble Inc, 1995, p. 30-31.

⁴⁴⁷⁶ Dumézil fait remarquer dans cet aspect matériel que *Janus* a « un collègue », *Portunus*, représenté également une clé à la main, et limité quant à lui aux portes et ports (G. DUMEZIL, *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Etrusques*, *op. cit.*, p. 335).

⁴⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 334-335. Rappelons que de manière populaire, il était aussi nommé tantôt *Patulcius* « Celui qui ouvre », tantôt *Clusius* « Celui qui ferme ». Macrobe rappelle les différents noms dont il est affublé : « Dans nos cérémonies sacrées, nous invoquons aussi Janus-Géminus (à deux faces), Janus père, Janus Junoniùs, Janus Consivius, Janus Quirinus, Janus Patulcius et Clusivius » (MACROBE, *Saturnales*, D. Nisard (trad.), Paris, Chez Firmin

comme l'illustre le mois de janvier qui tout à la fois lie et sépare les deux années, comme celui du matin, ou enfin celui du temps historique, en tant que dieu des origines⁴⁴⁷⁸. Ontologiquement, dans la mesure où, dans l'ordre de la nature, « il a son rôle dans la conception de l'embryon, ouvrant à l'accès à la semence », et dans l'ordre artificiel, il a « fondé la religion, construit les premiers temples, institué les Saturnalia, et imaginé la monnaie de métal »⁴⁴⁷⁹. Mais, si Janus a une proximité avec l'idée de commencement comme l'est également Junon, il s'en distingue, dans la mesure où il est plus spécifiquement le dieu des passages. Comme dit Dumezil, « il y a deux manières de concevoir les commencements : ou bien ils sont "naissance", et alors ils appartiennent à Junon, ou ils sont "passage" d'un état à un autre, et ils relèvent de Janus »⁴⁴⁸⁰. Autrement dit, poursuit Dumezil, là où Junon ne concerne que quelques commencements, Janus vaut pour tous types de commencements, des plus concrets au plus abstraits.

Plus encore, l'idée de passage propre à Janus a la particularité d'introduire une idée de pouvoir dans la mesure où elle implique de pouvoir autoriser ou interdire le passage. En ce sens, Janus n'est pas que le nom d'une divinité qui signale le commencement, mais également le nom de ce qui rend possible ou non le passage. Janus est donc doté d'un pouvoir dont sa forme bifron n'en est que l'incarnation. Mais reconnaître un pouvoir à Janus n'est pas sans difficulté avec une autre divinité porteuse également d'un pouvoir, à savoir Jupiter lui-même⁴⁴⁸¹. Janus tient à Ovide les propos suivants quant à son rapport vis-à-vis de ce dernier : « Tout ce que tu vois de toutes parts, le ciel, la mer, les nuages, les terres, tout est fermé et ouvert par ma main. C'est à moi seul qu'est confiée la garde du vaste monde et le droit de le faire tourner sur son axe n'appartient qu'à moi. Quand j'ai décidé de laisser sortir la Paix de sa paisible demeure, elle marche librement sur des routes sans obstacles ; le monde entier sombrerait dans un carnage sanglant, si de solides verrous ne tenaient les guerres emprisonnées. Je garde la porte du ciel, en compagnie des douces Heures ; pour sortir et pour rentrer Jupiter lui-même a besoin de mes services. C'est pourquoi on m'appelle Janus »⁴⁴⁸². L'importance du pouvoir de Janus est notamment

Didot Frères, Fils et Cie Libraires, 1863, chap. IX).

⁴⁴⁷⁸ Rappelons les propos de Janus lui-même cité par Ovide : « Les anciens m'appelaient Chaos – car je suis chose antique » (OVIDE, *Les Fastes*, op. cit., liv. I).

⁴⁴⁷⁹ G. DUMEZIL, *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Etrusques*, op. cit., p. 337.

⁴⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 334.

⁴⁴⁸¹ Nous suivons en cela Branden Hookway qui a souligné le rapport Janus/Jupiter à l'aune du concept d'interface dans B. HOOKWAY, *Interface*, op. cit., p. 19-23.

⁴⁴⁸² OVIDE, *Les Fastes*, op. cit., liv. I.

présente dans l'épithète dont il est parfois affublé *Januspater* « Janus le père », commun également à *Jovis-Jupiter* et *Mars-Marspiter*. Macrobe rapporte à cet égard qu'« il est célébré dans les très anciens chants des Saliens, comme le dieu des dieux »⁴⁴⁸³. Rose signale quant à lui que « dans toute litanie complète qui s'adresse à toutes les puissances, petites et grandes, Janus avait la première place, précédant même Jupiter, tandis que Vesta arrivait en dernière position »⁴⁴⁸⁴. Or, si Dumezil valide ce fait dans l'ordre liturgique, à la suite de Saint Augustin, il précise immédiatement qu'« à Janus appartiennent les *prima*, à Jupiter les *summa* »⁴⁴⁸⁵. Or, « parce que les *prima* sont surclassés par les *summa*, les uns n'ayant leur avantage que dans l'ordre du temps, les autres dans l'ordre de la *dignitas* », alors « Jupiter est donc, à juste titre, le *rex* »⁴⁴⁸⁶. Autrement dit, alors que Janus est le dieu des *prima*, Jupiter est celui des *summa*⁴⁴⁸⁷. Cela signifie que malgré le pouvoir reconnu de Janus quant au fait d'être premier dans l'ordre du commencement et du passage, notamment lors de la liturgie, il reste en-deçà de Jupiter dans l'ordre de la dignité. Si Jupiter ne saurait entrer ou sortir sans l'autorisation de Janus, ce dernier reste second dans l'ordre du pouvoir par rapport à celui-ci. Le pouvoir de Janus est par conséquent second par rapport à celui premier de Jupiter⁴⁴⁸⁸.

En ce sens, il se joue dans ce rapport entre Janus et Jupiter une ambiguïté problématique quant à la conception du pouvoir. Plus précisément, il se dessine ici deux acceptions, voire deux types de pouvoir, comme le soulignait déjà Branden Hookway⁴⁴⁸⁹ : soit le pouvoir est illustré par la figure de Jupiter, soit il est illustré par celle de Janus. Si le pouvoir de Jupiter est le plus haut dans l'ordre d'importance, il ne l'est pas dans l'ordre du temps. Autrement dit, Janus a certes un pouvoir, mais qui s'avère différent de celui de Jupiter autant par sa valeur que par ses propriétés. Plus encore, il semble que le pouvoir de Jupiter n'ait lieu qu'à la condition que Janus, en tant que dieu des passages, laisse

⁴⁴⁸³ MACROBE, *Saturnales*, *op. cit.*, chap. IX.

⁴⁴⁸⁴ H. J. ROSE, « Ancient Roman Religion (1948) », *op. cit.*, p. 31 ; notre traduction.

⁴⁴⁸⁵ G. DUMEZIL, *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Etrusques*, *op. cit.*, p. 333.

⁴⁴⁸⁶ *Id.* Dumezil cite explicitement ce passage de la *Cité de Dieu* de Saint Augustin consacré à l'opposition entre Janus et Jupiter : « C'est que Janus gouverne ce qui est premier (*prima*), Jupiter ce qui est le plus haut (*summa*). Il est donc juste que Jupiter soit estimé roi universel, car, si l'accomplissement a la seconde place dans l'ordre du temps, il a la première dans l'ordre de l'importance » (*Ibid.*, p. 114).

⁴⁴⁸⁷ G. DUMEZIL, *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Etrusques*, *op. cit.*, p. 338.

⁴⁴⁸⁸ Dumezil explique ce statut par la raison suivante : « le préjugé primitiviste empêche beaucoup d'auteurs contemporains d'admettre, dans la Rome primitive, un dieu des commencements, un dieu défini uniquement par sa position dans tous les *prima* » (*Ibid.*, p. 114).

⁴⁴⁸⁹ B. HOOKWAY, *Interface*, *op. cit.*, p. 22.

entrer ce dernier dans la cité. Jupiter détient le pouvoir une fois qu'il est au *centre* de la cité. En ce sens, le pouvoir jupitérien est localisé, ou plus précisément il est *positionné* au centre. Par conséquent, la première acception comprend le pouvoir comme ce qui occupe une *position* plus encore centrale. C'est parce qu'il est doté d'une position qu'il est au centre, et il n'est central qu'à la condition d'avoir une position. A l'inverse, si Jupiter ne devient central qu'à la condition que Janus le laisse entrer, ce dernier a également le pouvoir de le *décentrer*, c'est-à-dire de le faire quitter sa position centrale. Si Janus a le pouvoir de faire le pouvoir jupitérien, il a également le pouvoir de le défaire. Grâce à Janus, Jupiter entre et sort, en sorte que ce dernier est condition par ce premier. Le pouvoir de Janus n'est pas à la différence de celui de Jupiter doté d'une position, qui plus est centrale, puisqu'il n'est que dans cette opération de faire entrer ou sortir le pouvoir. Autrement dit, ne devrions-nous pas reconnaître qu'à côté d'une conception qui fait du pouvoir une position centrale, une autre conception, dénuée de position, prépositionnelle selon les deux acceptions mises en lumière précédemment ? Ne faut-il pas reconnaître que par-delà la figure de Janus, se dessine une conception du pouvoir non pas comme *centre*, mais comme *entre* ?

Ainsi, il semble s'esquisser deux conceptions du pouvoir qui interrogent le sens de celui-ci qu'il convient d'attribuer à celui de l'interface. Est-ce que le pouvoir se situe *dans* une entité à la manière de Jupiter, ou bien se situe-t-il *entre* à la manière de Janus ? Ou pour le dire avec nos termes, faut-il le concevoir le pouvoir de l'interface sur le modèle de la position qui attribuerait ontologiquement à un être un pouvoir, ou plutôt sur le modèle de la préposition, en logeant son pouvoir antérieurement et opérationnellement à l'être qu'elle prépose ? De manière synthétique, est-ce que le pouvoir est au *centre* ou *entre*, c'est-à-dire est-ce que l'interface est dotée en elle-même d'un pouvoir ou bien n'en est-elle pourvue que de manière prépositionnelle ? Répondre à ces questions implique d'explicitier et d'exposer ces deux conceptions du pouvoir.

3.2. Interface et position

Selon la première conception, illustrée par la figure mythique de Jupiter, le pouvoir est affaire de position. Le pouvoir occupe une *position* autant qu'il *positionne*. Cela signifie tout d'abord qu'il se pense selon une ontologie qui peut alors s'inscrire dans un espace et dans un temps donné. Le pouvoir *est*, et parce qu'il est, alors il peut être positionné dans l'espace ou dans le temps. L'agent qui incarne le pouvoir a alors une position. Comme le souligne Branden Hookway, selon cette conception, « l'agent (*agency*) qui détient et exerce le pouvoir, est habilité par ce pouvoir ; il exerce le pouvoir et

se distingue de l'exercice de même pouvoir »⁴⁴⁹⁰. Le pouvoir s'exerce sur quelque chose qui est *extérieur* à celui qui détient ce même pouvoir, et qui fait alors office de sujet. Entre le pouvoir et le sujet, il y a non seulement un rapport d'extériorité, mais un également un rapport hiérarchique. Le pouvoir vient d'en haut, et s'applique *sur* le sujet qui est situé en bas, quand bien même celui-ci serait *intériorisé*. C'est parce qu'il est à l'extérieur qu'il s'impose telle une forme à une matière, selon le modèle hylémorphique, à la manière technique d'un moule à un bloc d'argile. Cette imposition est alors décrite en termes d'assujettissement où le sujet est désormais « défini, dirigé, transformé, normalisé et confiné »⁴⁴⁹¹ par l'exercice de ce même pouvoir. Cependant, comme le faisait déjà remarquer Michel Foucault, « il faut cesser de toujours décrire les effets de pouvoir en termes négatifs : il “exclut”, il “réprime”, il “refoule”, il “censure”, il “abstrait”, il “masque”, il “cache” »⁴⁴⁹². Certes, cette conception du pouvoir est négative sur le sujet, mais dans le même temps, elle est également positive : « le pouvoir produit ; il produit du réel ; il produit des domaines d'objets et des rituels de vérité »⁴⁴⁹³. Il y a une positivité du pouvoir dans la mesure où il produit autant un nouvel ordre de réalité qu'une nouvelle subjectivité. C'est parce qu'il y a une positivité du pouvoir que nous sommes alors en mesure de soutenir que le pouvoir n'a pas seulement une position, mais qu'il *positionne* lui-même. Pour reprendre et généraliser une formule d'Irving Goh concernant la politique, et plus spécifiquement la politique étatique, nous dirons que le pouvoir « cherche à *positionner* chaque sujet politique, y compris cette fois-ci (et paradoxalement) ceux que l'Etat ne compte pas comme un “sujet politique” »⁴⁴⁹⁴. Ce pouvoir ne va pas sans savoir⁴⁴⁹⁵ en sorte que « l'Etat vise à un tel

⁴⁴⁹⁰ *Id.*

⁴⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 22-23

⁴⁴⁹² M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, *op. cit.*, p. 227. Quelques années plus tard, il continuera de s'interroger : « comment se fait-il que notre société, la société occidentale en général, ait conçu le pouvoir d'une manière aussi restrictive, aussi pauvre, aussi négative ? Pourquoi concevons-nous toujours le pouvoir comme loi et comme prohibition, pourquoi ce privilège ? » (M. FOUCAULT, « Les mailles du pouvoir », dans *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001, p. 1003).

⁴⁴⁹³ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, *op. cit.*, p. 227

⁴⁴⁹⁴ I. GOH, *L'Existence prépositionnelle*, *op. cit.*, p. 81

⁴⁴⁹⁵ Loin de nous le projet de synthétiser le rapport entre *pouvoir* et *savoir*, et qui plus est dans l'œuvre foucaultienne, mais seulement de rappeler avec ce dernier que l'un ne va pas sans l'autre, justifiant en cela l'expression qu'il forge de « pouvoir-savoir » : « Il faut plutôt admettre que le pouvoir produit du savoir (...) ; que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre ; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir. Ces rapports de “pouvoir-savoir” ne sont donc pas à analyser à partir d'un sujet de connaissance qui serait libre ou non par rapport au système du pouvoir ; mais il faut considérer au contraire que le sujet qui

positionnement, sinon à tous nous surveiller au-dedans de son espace, afin de mieux gérer le mouvement de chaque sujet, ce qui veut dire afin de *savoir* ce que fait chaque sujet à chaque moment, pour autant que l'Etat croie qu'un tel *savoir* lui permette de s'attendre au moindre acte qui pourrait le menacer »⁴⁴⁹⁶.

Cette conception du pouvoir comme position est notamment illustrée par celui dit souverain. Si l'on suit l'analyse qu'en propose Foucault, le pouvoir souverain « est conditionné par la défense du souverain, et sa survie propre »⁴⁴⁹⁷, que les ennemis soient extérieurs ou intérieurs. Ce n'est qu'à cette condition que le pouvoir souverain est en mesure d'exercer un droit sur la vie et la mort, notamment de ses sujets. En cela, il fonctionne selon « le droit de *faire mourir* ou de *laisser vivre* »⁴⁴⁹⁸, où la loi fonctionne alors uniquement de manière négative « comme instance de prélèvement, mécanisme de soustraction, droit de s'approprier une part des richesses, extorsion de produits, de biens, de services, de travail et de sang, imposée au sujet »⁴⁴⁹⁹. Cependant, il ne saurait être question de réduire la loi du souverain uniquement à son caractère limitatif. Certes, le pouvoir souverain par la loi impose une limite selon des oppositions désormais classiques (vengeance/justice, droit naturel/droit positif, intérêt personnel/intérêt général...) élaborées notamment par les théoriciens du contrat social (Hobbes, Rousseau, Locke). Toutefois, il convient également de rappeler, comme le commente Thibault Slingeneyer, que « si les hommes renoncent à leurs droits au profit du Souverain, ils conservent une part inaliénable de ceux-ci qui sont opposables à ce dernier »⁴⁵⁰⁰. Autrement dit, si la loi limite, elle est en même temps limitée, ou encore, si la loi est négative, elle pose en négatif une réalité proprement positive. Cet élément positif limite en retour le pouvoir du Souverain, voire remet en cause sa position jusqu'à présent traditionnellement reconnue. Ainsi, suivant l'histoire du pouvoir souverain, Foucault fait l'interprétation selon laquelle « au vieux droit de *faire mourir* ou de *laisser vivre* s'est substitué un

connaît, les objets à connaître et les modalités de connaissance sont autant d'effets de ces implications fondamentales du pouvoir-savoir et leurs transformations historiques » (M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, op. cit., p. 36).

⁴⁴⁹⁶ I. GOH, *L'Existence prépositionnelle*, op. cit., p. 81 (nous soulignons).

⁴⁴⁹⁷ M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 178

⁴⁴⁹⁸ *Id.*

⁴⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 178-179. Il poursuit en ajoutant : « Le pouvoir y était avant un droit de prise : sur les choses, le temps, les corps, et finalement la vie ; il culminait dans le privilège de s'en emparer pour la supprimer » (*Ibid.*, p. 179).

⁴⁵⁰⁰ T. SLINGENEYER, « Le triptyque foucauldien « souveraineté-discipline-sécurité » comme outil d'analyse de la peine privative de liberté et de la libération (conditionnelle) », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 80, n° 1, 10 août 2018, p. 77

pouvoir de *faire* vivre ou de *rejeter* dans la mort »⁴⁵⁰¹. Le glissement historique et politique du pouvoir souverain vers la vie, au sens où sa « plus haute fonction désormais n'est peut-être plus de tuer mais d'investir la vie de part en part »⁴⁵⁰², l'oriente désormais vers ce que Foucault nomme le « bio-pouvoir »⁴⁵⁰³, dirigé soit vers le corps des individus en tant que pouvoir disciplinaire, soit vers la régulation de population en tant que pouvoir sécuritaire. Par conséquent, même si la position du pouvoir souverain peut changer, elle continue d'occuper une position centrale, condition de son positionnement négatif comme privation autant que positif comme constitution des sujets sur lesquels il s'applique⁴⁵⁰⁴.

Cependant, cette conception du pouvoir comme position présuppose cette même position. Or, selon nous, il ne saurait d'une part exister de pouvoir comme position, et d'autre part, tout pouvoir qui se conçoit comme position est conditionné à son tour par un pouvoir prépositionnel. Contre l'idée selon laquelle le pouvoir est une *position*, Michel Foucault reconnaît qu'il n'y a pas de pouvoir, au sens où il n'y a pas *un* pouvoir, mais *des* pouvoirs⁴⁵⁰⁵, et ce en fonctions des *relations entre les individus*⁴⁵⁰⁶. De

⁴⁵⁰¹ M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, op. cit., p. 181.

⁴⁵⁰² *Ibid.*, p. 183.

⁴⁵⁰³ *Ibid.*, p. 184.

⁴⁵⁰⁴ Pour une présentation synthétique de la réflexion foucaultienne sur la notion de « pouvoir », on se reportera notamment vers T. SLINGENEYER, « Le triptyque foucaultien « souveraineté-discipline-sécurité » comme outil d'analyse de la peine privative de liberté et de la libération (conditionnelle) », op. cit. ; F. GROS, *Michel Foucault*, 5e édition, Paris, Que sais-je ?, 2017 ; B. MAZABRAUD, « Foucault, le droit et les dispositifs de pouvoir », *Cités*, vol. 42, n° 2, 11 octobre 2010, p. 127-189.

⁴⁵⁰⁵ Jacques Derrida tend à formuler une critique à peu près semblable lorsqu'il remet en cause l'idée de souveraineté : « Si au *souverain bien* mon titre associe le *mal de souveraineté*, ce n'est pas simplement pour jouer de l'opposition du bien et du mal, mais, misant sur l'idiome français "être en mal", "être en mal de", je suggérerai au contraire que la souveraineté manque toujours, fait toujours défaut, mais comme le Bien le plus désirable auquel nul ne saurait renoncer. (...) Et si j'avais ici à proposer une thèse politique, ce ne serait pas l'opposition de la souveraineté et de la non-souveraineté, comme l'opposition du bien au mal ou du bien qui est un mal au mal qui désire le bien, mais une autre politique du partage de la souveraineté – à savoir, du partage de l'impartageable ; autrement dit, la division de l'indivisible » (J. DERRIDA, « Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté », *Cités*, vol. 30, n° 2, 1^{er} septembre 2007, p. 110).

⁴⁵⁰⁶ Ceci reprend le commentaire que proposait déjà Michel Foucault du livre II du *Capital* de Marx : « il n'existe pas *un* pouvoir, mais plusieurs pouvoirs. Pouvoirs, cela veut dire des formes de domination, des formes de sujétion, qui fonctionnent localement, par exemple dans l'atelier, dans l'armée, dans une propriété de type esclavagiste ou dans une propriété où il y a des relations serviles. Tout cela, ce sont des formes locales, régionales de pouvoir, qui ont leur propre mode de fonctionnement, leur procédure et leur technique. Toutes ces formes de pouvoir sont hétérogènes. Nous ne pouvons pas, alors, parler du pouvoir, si nous voulons faire une analyse du pouvoir, mais nous devons parler des pouvoirs et essayer de les localiser dans leur spécificité historique et géographique » (M. FOUCAULT, « Les mailles du pouvoir », op. cit., p. 1005-1006).

manière explicite et synthétique, selon Foucault, « *le pouvoir, ça n'existe pas* », au sens où « l'idée qu'il y a, à un endroit donné, ou émanant d'un point donné, quelque chose qui est un pouvoir, me paraît reposer sur une analyse truquée, et qui, en tout cas, ne rend pas compte d'un nombre considérable de phénomènes »⁴⁵⁰⁷. Ainsi, « par pouvoir, je ne veux pas dire "le Pouvoir", comme ensemble d'institutions et d'appareils qui garantissent la sujétion des citoyens dans un Etat donné », ni « non plus un mode d'assujettissement, qui par opposition à la violence, aurait la forme de la règle », ni « un système général de domination exercée par un élément ou un groupe sur un autre, et dont les effets, par dérivations successives, traverseraient le corps social tout entier »⁴⁵⁰⁸. Plus encore, le pouvoir ne saurait se réduire à des formes historiques données, en sorte qu'il convient de ne pas « postuler, comme données initiales, la souveraineté de l'Etat, la forme de la loi ou l'unité globale d'une domination ; celles-ci n'en sont plutôt que les formes terminales »⁴⁵⁰⁹.

La raison évoquée est que « le pouvoir, c'est en réalité des relations, un faisceau plus ou moins organisé, plus ou moins pyramidalisé, plus ou moins coordonné, de relations »⁴⁵¹⁰. En d'autres termes, là où la précédente conception considérait le pouvoir comme une position, il convient au contraire de le considérer de manière relationnelle. Autrement dit, il n'y a plus *le* pouvoir, mais seulement *des relations de pouvoir* comprises comme « la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et, sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse ; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres ; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales »⁴⁵¹¹. Par conséquent, il ne faut pas chercher le pouvoir « dans l'existence première d'un point central, dans un

⁴⁵⁰⁷ M. FOUCAULT, « Le jeu de Michel Foucault », dans *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001, p. 302.

⁴⁵⁰⁸ M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, op. cit., p. 121.

⁴⁵⁰⁹ *Id.*

⁴⁵¹⁰ M. FOUCAULT, « Le jeu de Michel Foucault », op. cit., p. 302 Il précisera plus bas : « le pouvoir est en réalité un faisceau ouvert, plus ou moins coordonné (et sans doute plutôt mal coordonné) de relations » (*Id.*).

⁴⁵¹¹ M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, op. cit., p. 121-122.

foyer unique de souveraineté d'où rayonneraient des formes dérivées et descendantes »⁴⁵¹². Dénué de localisation⁴⁵¹³ stable, « il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre »⁴⁵¹⁴. Loin de toute approche substantialiste⁴⁵¹⁵, le pouvoir s'approche davantage de manière « nominaliste », puisqu'il est que « le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée »⁴⁵¹⁶.

De cette conception, Michel Foucault en déduit quatre conséquences⁴⁵¹⁷. Premièrement, « une société n'est pas un corps unitaire dans lequel s'exercerait un pouvoir et seulement un, mais c'est en réalité une juxtaposition, une liaison, une coordination, une hiérarchie, aussi, de différents pouvoirs, qui néanmoins demeurent dans leur spécificité »⁴⁵¹⁸. Autrement dit, non seulement le pouvoir n'est pas positionné à l'extérieur de la société, puisqu'il lui est immanent en l'innervant, mais en outre, il n'y a pas tant un pouvoir que des pouvoirs avec leur logique et leur résistance qui structurent alors l'espace social. Deuxièmement, « ces pouvoirs ne peuvent et ne doivent pas être compris simplement comme la

⁴⁵¹² *Ibid.*, p. 122.

⁴⁵¹³ Commentant l'approche foucaultienne du pouvoir, Deleuze pointe la remise en cause du « postulat de localisation », selon lequel « le pouvoir serait pouvoir d'Etat, (...) lui-même localisé dans un appareil d'Etat, au point que même les pouvoirs "privés" n'auraient qu'une apparente dispersion et seraient encore des appareils d'Etat spéciaux. (...) Bref, au fonctionnement de Foucault répond une topologie moderne qui n'assigne plus un lieu privilégié comme source du pouvoir, et ne peut plus accepter de localisation ponctuelle. (...) On remarquera que "local" a deux sens très différents : le pouvoir est local parce qu'il n'est jamais global, mais il n'est pas local ou localisable parce qu'il est diffus » (G. DELEUZE, *Foucault, op. cit.*, p. 33-34).

⁴⁵¹⁴ M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir, op. cit.*, p. 122.

⁴⁵¹⁵ Deleuze signale ainsi à juste titre que la conception du pouvoir de Foucault remet en cause le « postulat de l'essence ou de l'attribut » du pouvoir : « le pouvoir n'a pas d'essence, il est opératoire. Il n'est pas attribut, mais rapport : la relation de pouvoir est l'ensemble des rapports de forces, qui ne passe pas moins par les forces dominées que par les dominantes, toutes deux constituant des singularités » (G. DELEUZE, *Foucault, op. cit.*, p. 35).

⁴⁵¹⁶ M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir, op. cit.*, p. 123. Pour synthétiser, Foucault énonce 5 caractéristiques du pouvoir : 1. « le pouvoir n'est pas quelque chose qui s'acquiert, s'arrache ou se partage, quelque chose qu'on qu'on garde ou qu'on laisse échapper » ; 2. « les relations de pouvoir ne sont pas en position d'extériorité à l'égard d'autres types de rapports, mais qu'elles leur sont immanentes » ; 3. « le pouvoir vient d'en bas ; c'est-à-dire qu'il n'y a pas, au principe des relations de pouvoir, et comme matrice générale, une opposition binaire et globale entre les dominateurs et les dominés » ; 4. « les relations de pouvoir sont à la fois intentionnelles et non subjectives » ; 5. « là où il y a pouvoir, il y a résistance et que pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n'est pas jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir. (...) Tout comme le réseau des relations de pouvoir finit par former un épais tissu qui traverse les appareils et les institutions, sans se localiser exactement en eux, de même l'essaimage des points de résistance traverse les stratifications sociales et les unités individuelles » (*Ibid.*, p. 123-127).

⁴⁵¹⁷ M. FOUCAULT, « Les mailles du pouvoir », *op. cit.*, p. 1006-1008.

⁴⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 1006.

dérivation, la conséquence d'une espèce de pouvoir central qui serait primordial »⁴⁵¹⁹. En d'autres termes, les pouvoirs ne dérivent pas, tels des effets d'un pouvoir premier et fondateur, selon une logique hiérarchique. Au contraire, les pouvoirs sont relationnels et locaux, procédant de dynamiques inhérentes à leurs relations. Troisièmement, « la fonction primitive, essentielle et permanente de ces pouvoirs locaux et régionaux est, en réalité, d'être des producteurs d'une efficience, d'une aptitude, des producteurs d'un produit »⁴⁵²⁰. La réalité n'existe plus en soi, en dehors et indépendamment des pouvoirs, puisqu'elle est désormais produite par ceux-ci. Quatrièmement, les procédés des pouvoirs sont considérés « comme des techniques, c'est-à-dire comme des procédés qui ont été inventés, perfectionnés, qui se développent sans cesse »⁴⁵²¹. Il y a en ce sens une « véritable technologie du pouvoir (...) qui ont leur propre histoire »⁴⁵²². Ainsi compris, le pouvoir est dénué de position, aussi bien de localisation et que d'essence, se diffusant de manière relationnelle en transformant la réalité prise dans ses filets.

Si l'on suit la thèse foucauldienne quant au pouvoir, alors nous sommes en droit de soutenir que non seulement Jupiter n'a pas de pouvoir, mais qu'en outre, la figure jupitérienne du pouvoir n'est qu'une fiction, puisque le pouvoir ne saurait avoir une position, étant davantage un « faisceau de relations ». En d'autres termes, le pouvoir de l'interface ne saurait se penser de manière jupitérienne. Il convient désormais d'interroger cette autre figure incarnée par Janus. Puisque le pouvoir n'est plus affaire de position, et puisque Janus est le dieu des *prima* à la différence de Jupiter qui est celui des *summa*, alors le pouvoir de Janus se conçoit de manière « pré-positionnée » ou « im-positionnée »⁴⁵²³, selon les formules de Goh, ou selon notre analyse de la préposition *entre*, « atopique ». A la différence du pouvoir jupitérienne qui est doté d'une position et qui cherche à positionner, le pouvoir janusien est pré-positionné, c'est-à-dire à la fois antérieur et dénué de position, et ne vise pas à positionner. En ce sens, pour paraphraser Goh, nous dirons que « tout pouvoir commence par une *pré-position* » ou que « au commencement de toute politique est la *pré-position* »⁴⁵²⁴. Cet « im-positionné » ne doit pas

⁴⁵¹⁹ *Id.*

⁴⁵²⁰ *Id.*

⁴⁵²¹ *Ibid.*, p. 1008.

⁴⁵²² *Id.*

⁴⁵²³ I. GOH, *L'Existence prépositionnelle*, *op. cit.*, p. 84

⁴⁵²⁴ « toute politique commence par une pré-position. Ou bien : au commencement de toute politique est la pré-position » (*Ibid.*, p. 87).

seulement s'entendre comme ce qui est de l'ordre du non-localisable⁴⁵²⁵ mais surtout comme ce qui est sans position, c'est-à-dire hors de toute ontologie de la position. Parce que Janus est *entre* alors il est pré-posé. En outre, selon les significations des différentes prépositions, nous pouvons dire que grâce à l'*entre*, l'interface, à l'image de Janus, d'une part, s'écarte (*à*) de toute position, d'autre part, est nulle part (*hors*), et enfin, est de nature relationnel (*avec*). En ce sens, le pouvoir de l'interface réside tout à la fois dans le fait de *dis*-poser (*à*), de *s'ex*-poser (*hors*), de *com*-poser (*avec*), mais également de *s'inter*-poser (*entre*) au sens plus spécifique de *trans*-poser (*à travers*). Sous ces conditions, le pouvoir de Janus relève davantage de l'opérativité que du pouvoir lui-même, en son sens traditionnel et politique du terme énoncé précédemment. Parce que le pouvoir de Janus est d'opérer le passage entre l'entrée et la sortie, alors le pouvoir ne serait plus tant ce qui *est* que ce qui se opère *entre*, c'est-à-dire ce qui se joue dans la *relation* entre les termes reliés et *opérant* sur ceux-ci. Enfin, il ne s'agit pas rabattre le pouvoir de Janus uniquement sur l'opérativité première, car ce serait manquer son rapport à la position. Soutenir que le pouvoir de Janus, et partant de l'interface, consiste à être prépositionné et à pré-positionner, cela signifie également le pouvoir se trouve doté d'une position qu'à la condition d'être à son tour d'abord pré-positionné. Autrement dit, la conception positionnelle du pouvoir présuppose de manière discrète son prépositionnement. Si la position du pouvoir requiert d'être nécessairement pré-posée, cela signifie également que le pouvoir est préposé. Comme cela a été développé précédemment, préposer signifie aussi « mettre à la tête de », c'est-à-dire « conférer une autorité » : préposer a donc le sens d'autoriser, compris comme donner une ou de l'autorité. Grâce à la préposition, le pouvoir se trouve doté d'une position mais une également d'une autorité, dont il est

⁴⁵²⁵ Il nous semble parfois que Irving Goh tend parfois à réduire la signification de sa formule « im-positionné » à son seul aspect spatial, voire localisable, notamment en se situant à la suite des travaux de Michel Foucault sur le dispositif carcéral de surveillance du panoptisme (M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, op. cit., part. III, chap. III « Le panoptisme ») : « Nous devons encore une fois à Foucault cette observation du *positionnement* dans la politique de l'Etat » (I. GOH, *L'Existence prépositionnelle*, op. cit., p. 82), même s'il précise immédiatement : « bien entendu, "positionnement" n'était pas autant le mot clé de Foucault que celui de "visibilité", c'est-à-dire de la mise en présence de tout sujet politique » (*Id.*). Cette perspective foucaultienne est selon lui actualisée par les nouvelles technologies de géolocalisation : « Ce qui est plus essentiel est d'avoir en même temps la liberté de se dégager ou de s'éloigner volontiers du dispositif de visibilité. Car c'est grâce à cette liberté qu'on peut faire une rupture avec la dimension totalitaire et/ou totalisante du système mondiale de localisation » (*Ibid.*, p. 84). Or, en reconnaissant que le système de géolocalisation nous positionne désormais tout le temps, Goh semble davantage insister sur la dimension localisable plus qu'ontologique de la position du pouvoir : « peut-être devons-nous désormais réviser le constat de Foucault en disant que *la position est un piège*, car c'est en prenant une position fixe ou permanente, et en y restant, qu'on se soumet incontestablement au dispositif de visibilité de l'Etat » (*Ibid.*, p. 83).

dépourvu en lui-même immédiatement⁴⁵²⁶. L'autorité du pouvoir requiert une condition préalable qui n'est pas elle-même dotée d'une position, à savoir la préposition qui est en retrait. Janus prépose le pouvoir de Jupiter tout ne n'étant pas lui-même pourvu d'une position, en sorte que son pouvoir est à la fois dénué de position et condition de toute position⁴⁵²⁷. Si la préposition ne peut pas ne pas préposer la position, il est alors nécessaire de prendre conscience que l'autorité de la position est toute relative, conditionnée et modalisée par les prépositions.

Or, en incarnant une position décentrée, c'est-à-dire une position qui s'écarte de la conception positionnelle, ne serait-il pas pertinent de soutenir que Janus, et partant l'interface fonctionne comme un « dispositif » au sens de « dis-positif » ? Le terme de « dispositif » ne désigne-t-il pas un pouvoir doté d'une positivité et qui est non attaché à une position ? En ce sens, ne peut-on pas alors reconnaître au terme de « dispositif » une pertinence pour désigner le pouvoir de Janus et par extension celui de l'interface ? Autrement dit, ne faut-il pas concevoir le pouvoir de l'interface en termes de dispositif ? Il s'agit désormais dans un premier temps de clarifier le sens du terme « dispositif » pour, dans un second temps, analyser sa pertinence quant à son éventuelle attribution à l'interface elle-même.

⁴⁵²⁶ Nous ne pouvons que rappeler brièvement les analyses d'Hannah Arendt issues de *Qu'est-ce que l'autorité ?*, où elle distingue « autorité » et « pouvoir ». D'une part, selon elle, « puisque l'autorité requiert toujours l'obéissance, on la prend souvent pour une forme de pouvoir ou de violence. Pourtant l'autorité exclut l'usage de moyens extérieurs de coercition ; là où la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué. (...) S'il faut vraiment définir l'autorité, alors ce doit être en l'opposant (...) à la contrainte par la force » (H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *op. cit.*, p. 123). D'autre part, toujours selon elle, « le mot *auctoritas* dérive du verbe *augere*, "augmenter", et ce que l'autorité ou ceux qui commandent augmentent constamment : c'est la fondation. (...) La relation la plus frappante de ceux qui sont en autorité est qu'ils n'ont pas de pouvoir. (...) Parce que l'"autorité", l'augmentation du Sénat doit ajouter aux décisions politiques, n'est pas le pouvoir, elle nous paraît curieusement insaisissable et intangible » (*Ibid.*, p. 160-161).

⁴⁵²⁷ Nous nous écartons sur ce point d'Irving Goh non seulement parce que notre objet est le pouvoir non la politique qui n'en est qu'un cas particulier, et parce que nous soutenons qu'il est possible qu'il y ait un pouvoir dénué de toute position. Or, selon Goh, il est nécessaire de prendre en compte « qu'une non-position absolue n'est jamais possible, qu'il est impossible de ne jamais assumer une position ; même une *pré-position* est néanmoins une position, qu'elle soit tellement momentanée ou en mouvement. Ne confondons pas une critique de la position avec la négation de tout court de toute position » (I. GOH, *L'Existence prépositionnelle*, *op. cit.*, p. 103). Selon lui, « en reconnaissant la position minimale ou le positionnement indéniable de l'à politique, il vaut peut-être mieux de dire que ce qui est en jeu dans l'à politique est *une position sans position* » (*Ibid.*, p. 104-105). Telle est sa « manière d'insister sur *la position sans position* de l'à politique, sur son positionnement minimum sans prendre une position (préalablement) fixe ou permanente, sur le renoncement à une position définitive » (*Ibid.*, p. 105).

3.3. Interface et dispositif

Bien que le terme soit désormais utilisé de manière courante et dans une multiplicité de domaines (art, informatique, architecture...), il convient de rappeler que, dans l'histoire de la philosophie, le terme⁴⁵²⁸ de « dispositif »⁴⁵²⁹ a été élaboré et défini d'abord par Michel Foucault⁴⁵³⁰, et inscrite dans une problématique de pouvoir autant que de savoir⁴⁵³¹. Autrement dit, il est autant affaire de pouvoir que de savoir. Plus encore, Foucault énonce trois caractéristiques du dispositif. De la première, il tient les propos suivants : « ce que j'essaie de repérer sous ce nom, c'est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces

⁴⁵²⁸ A ce moment, nous nous arrêtons uniquement sur le mot « dispositif », non sur son étymologie comme entendra le faire Giorgio Agamben, qui le réinterprétera à sa manière dans G. AGAMBEN, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, M. Rueff (trad.), Paris, Payot & Rivages, 2007.

⁴⁵²⁹ Rappelons brièvement que le terme « dispositif » est dérivé du radical du latin *dispositum*, supin de *disponere*, composé de *dis-* et *ponere* « poser », c'est-à-dire « placer en séparant distinctement », et par suite « arranger, ordonner, régler ». Le *Dictionnaire historique de la langue française* nous rappelle que le mot existait antérieurement comme adjectif avec le sens de « qui prépare » (1314) et « qui est arrêté, réglé ». Par la suite, en tant que nom il en est venu à avoir un usage dans le droit pour désigner la décision du tribunal, puis le langage militaire pour désigner l'ensemble des moyens relatifs à un plan, et enfin son sens courant. Or ce même *Dictionnaire* précise à la fin que « à la différence *disposition*, il [dispositif] est relativement indépendant du verbe *disposer* » (*Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*; entrée « dispositif », p. 1100).

⁴⁵³⁰ Cela ne signifie pas bien entendu que Foucault ait le monopole du terme, puisque d'autres auteurs vont l'employer et le redéfinir. De manière non exhaustive, nous pouvons citer dans des champs très différents : J.-F. LYOTARD, *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, Galilée, 1994 ; G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues*, *op. cit.* ; G. DELEUZE, *Foucault*, *op. cit.* ; G. AGAMBEN, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, *op. cit.* ; B. BACHIMONT, *Le Sens de la technique*, *op. cit.* ; J.-L. BAUDRY, « Le dispositif: approches métapsychologiques de l'impression de réalité », *Communications*, vol. 23, n° 1, 1975, p. 56-72.

⁴⁵³¹ « Le dispositif est donc toujours inscrit dans un jeu de pouvoir, mais toujours lié aussi à une ou à des bornes de savoir, qui en naissent mais tout autant, le conditionnent. C'est ça, le dispositif : des stratégies de rapports de forces supportant des types de savoir, et supportés par eux » (M. FOUCAULT, « Le jeu de Michel Foucault », *op. cit.*, p. 300). Bertrand Mazabraud rappelle que l'approche foucauldienne du pouvoir n'a pas été sans quelques hésitations : « D'un côté, Foucault a semblé défendre une occurrence quasi-ontologique du pouvoir, ce dernier s'exerçant toujours sur les corps, se ramifiant selon une microphysique, s'entendant comme des relations de violence. (...) D'un autre côté, Foucault a référé le pouvoir à des types d'exercices hétérogènes : la souveraineté, les disciplines, les sécurités. Or, cette notion de type d'exercice de pouvoir renvoie *in fine* à celle de dispositif. Nul exercice du pouvoir qui ne passe par des dispositifs ; les rapports de pouvoir ne sont jamais des relations de forces naturelles. Mais tout rapport de pouvoir n'existe que dans un dispositif historique qui articule tant les savoirs, dans lesquels ce pouvoir se code et se décode, que les appareils par lesquels ce pouvoir circule, s'appuie, et touche les corps » (B. MAZABRAUD, « Foucault, le droit et les dispositifs de pouvoir », *op. cit.*, p. 131-132).

éléments »⁴⁵³². Autrement dit, le dispositif est la mise en relation d'éléments hétérogènes : il n'y a pas de dispositif en dehors de ce même réseau et de cette même hétérogénéité qui est dès lors disposée. De cette première caractéristique, nous retiendrons à la fois la dimension relationnelle et l'altérité des éléments mis en relation, loin de toute position, plus encore centrale. La seconde caractéristique est relative aux effets du dispositif : « ce que je voudrais repérer dans le dispositif, c'est justement la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes. (...) Bref, entre ces éléments, discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions, qui peuvent, eux aussi, être très différents »⁴⁵³³. Autrement dit, le dispositif n'existe pas avant les effets qu'il produit lors de la mise en relation des éléments hétérogènes. Le dispositif produit des effets, dans la mesure où il altère les positions. La troisième et dernière caractéristique concerne l'idée que le dispositif n'existe que comme réponse à un problème : « par dispositif, j'entends une sorte – disons de formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence »⁴⁵³⁴. Autrement dit, le dispositif est une réponse historique inventée pour faire face à un problème, en sorte qu'il ne saurait exister en soi. Le dispositif appartient à l'histoire dans laquelle il s'insère, et dont il apparaît comme une réponse à un problème rencontré⁴⁵³⁵.

De ces trois aspects, nous en déduisons que l'interface, comme Janus, peut fonctionner comme dispositif si, premièrement, elle relie des éléments hétérogènes sans être pour autant avoir une position ; deuxièmement, si elle produit des effets sur ces mêmes éléments ; troisièmement, si elle est une réponse à une situation problématique. Eu égard, les caractéristiques énoncées précédemment quant à la notion d'interface, notamment quant à sa nature prépositionnelle, celle-ci n'entre pas en contradiction avec la définition du dispositif, et partage avec elle un certain nombre de points communs. Il convient désormais de préciser le fonctionnement du dispositif, c'est-à-dire de mettre à jour les opérations de celui-ci, chose que nous propose l'interprétation de Giorgio Agamben.

Nous allons ainsi, dans un premier temps, exposer les opérations du dispositif selon l'analyse du philosophe italien. Par la suite, dans un second temps, nous déterminerons si ces mêmes opérations sont cohérentes avec la notion d'interface. Nous constaterons alors la notion de dispositif n'est que

⁴⁵³² M. FOUCAULT, « Le jeu de Michel Foucault », *op. cit.*, p. 299

⁴⁵³³ *Id.*

⁴⁵³⁴ *Id.*

⁴⁵³⁵ Pour une présentation de la notion de dispositif dans son rapport à celle du pouvoir, nous renvoyons le lecteur vers B. MAZABRAUD, « Foucault, le droit et les dispositifs de pouvoir », *op. cit.*

partiellement satisfaisante, c'est-à-dire qu'elle ne recoupe pas complètement le pouvoir de l'interface. Ce faisant, s'il est vrai que l'interface peut fonctionner comme un dispositif, elle ne saurait cependant s'y réduire, impliquant ainsi l'élaboration d'un autre mode de conception du pouvoir de l'interface.

Selon Agamben, on ne peut penser le dispositif en dehors de ses effets, qui sont de subjectivation : « les dispositifs doivent toujours impliquer un processus de subjectivation. Ils doivent produire leur sujet »⁴⁵³⁶. Autrement dit, il y a dispositif lorsqu'il y a production d'un sujet. Le sujet est l'effet d'un dispositif, compris alors comme processus de subjectivation. Sous ces conditions, Agamben convient qu'« il y a donc deux classes : les êtres vivants (ou les substances) et les dispositifs »⁴⁵³⁷. Ou, dit en termes théologiques selon Agamben, il y a une « ontologie des créatures » et de l'autre une « *oikonomia* des dispositifs qui tentent de les gouverner et de les guider vers le bien »⁴⁵³⁸. Par « *oikonomia* », Agamben entend non pas tant la signification originelle de l'administration de la maison (*oikos*), ou la gestion économique plus généralement selon son sens grec, mais, notamment à la suite de la théologie chrétienne⁴⁵³⁹, « un ensemble de praxis, de savoirs, de mesures, d'institutions dont le but est de gérer, de gouverner, de contrôler et d'orienter – en un sens qui se veut utile – les comportements, les gestes et les pensées des hommes »⁴⁵⁴⁰. Il suit de cette interprétation généalogique que le concept foucauldien de dispositif fait partie de cette économie en sorte « que le terme, dans l'usage commun comme dans celui qu'en propose Foucault, semble renvoyer à un ensemble de pratiques et de mécanismes (tout uniment discursifs et non discursifs, juridiques, techniques et militaires) qui ont pour objectif de faire face à une urgence pour obtenir un effet plus ou moins

⁴⁵³⁶ G. AGAMBEN, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, op. cit., p. 27

⁴⁵³⁷ *Ibid.*, p. 32

⁴⁵³⁸ G. AGAMBEN, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, op. cit.

⁴⁵³⁹ Agamben rappelle la généalogie théologique du terme dispositif et justifie en cela le rapport entre dispositif et économie. D'une part, face au problème de la Trinité chrétienne qui conçoit le Père, le Fils et l'Esprit et qui encourt le risque de sombrer dans le polythéisme au détriment du monothéisme, les théologiens ont avancé l'argument suivant : « Dieu quant à Son être et à Sa substance est certainement un ; mais quant à Son *oikonomia*, c'est-à-dire à la manière dont Il organise Sa maison, Sa vie et le monde qu'Il a créé, Il est trine. Tout comme un bon père peut confier à son fils la responsabilité de certaines fonctions et de certaines tâches, sans pour autant rien perdre de son pouvoir et de son unité, Dieu confie au Christ "l'économie", l'administration et le gouvernement des hommes » (*Ibid.*, p. 23-24). D'autre part, alors que cette même notion d'*oikonomia* en vint à se confondre avec celle de providence, au sens de ce qui gouverne en vue du salut du monde, les latins le traduisirent par le terme de *dispositio*, dont dérive celui de « dispositif », et dont par conséquent le dispositif de Foucault ne fait que reconduire cet héritage théologique (*Ibid.*, p. 25-26).

⁴⁵⁴⁰ G. AGAMBEN, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, op. cit., p. 28.

immédiat »⁴⁵⁴¹. Par conséquent, chargé de ce sens théologique, « le terme dispositif nomme ce en quoi et ce par quoi se réalise une pure activité de gouvernement sans le moindre fondement dans l'être »⁴⁵⁴². Ainsi, il n'y a pas de dispositif en soi au sens où le dispositif ne désigne pas un type d'être doté d'une position, mais seulement une opération dénuée de tout fondement ontologique dans l'être.

La rencontre d'un dispositif et d'un être vivant crée alors un tiers, à savoir un sujet qui est donc l'effet du dispositif : « j'appelle sujet ce qui résulte de la relation, et pour ainsi dire, du corps à corps entre les vivants et les dispositifs »⁴⁵⁴³. En ce sens, et par généralisation, Agamben propose la définition suivante du dispositif : « j'appelle dispositif tout ce qui a, d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants »⁴⁵⁴⁴. Cet effet de subjectivation présuppose, selon Agamben, que le vivant soit déjà dans un rapport immédiat avec son milieu, dont le dispositif viendrait l'arracher. Le dispositif opère telle une « scission »⁴⁵⁴⁵ en mettant fin à l'immédiateté première⁴⁵⁴⁶. Le dispositif est en ce sens ce qui sépare ce qui était déjà dans une relation immédiate, et ce faisant, installe un rapport de subjectivation. Mais cette séparation n'est pas de l'ordre de la violence pensée sur le mode d'une imposition d'une forme extérieure à un vivant donné. Au contraire, cette séparation procède d'un mode de gouvernement, puisqu'il s'agit d'administrer ces mêmes vivants devenus sujets. En ce sens, le dispositif est « une machine qui produit des subjectivations et

⁴⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 20-21. Agamben semble lire une continuité entre le terme de « dispositif » et celui de « positivité », terme défini et appliqué au champ du discours (« Analyser une formation discursive, c'est donc traiter un ensemble de performances verbales, au niveau des énoncés et de la forme de positivité qui les caractérise ; ou plus brièvement, c'est définir le type de positivité d'un discours » M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 164) qui lui permet alors de les unifier sous la catégorie d'« économie » (*oikonomia*). Or, cette unification semble contredire cette même distinction que formule explicitement Foucault : « ce que j'appelle un dispositif est un cas beaucoup plus général de l'épistémè. Ou plutôt que l'épistémè, c'est un dispositif spécifiquement discursif, à la différence du dispositif qui est, lui, discursif et non discursif, ses éléments étant beaucoup plus hétérogènes » (M. FOUCAULT, « Le jeu de Michel Foucault », *op. cit.*, p. 300-301). Sous ces conditions, le dispositif au sens d'Agamben et celui au sens de Foucault ne sauraient être pleinement identiques et synonymes. Si le mérite d'Agamben est de permettre de proposer une interprétation des opérations du dispositif au sein d'un canva conceptuel plus général et théologique, cela s'effectue en s'écartant de la signification initiale élaborée par Foucault.

⁴⁵⁴² G. AGAMBEN, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, *op. cit.*, p. 26-27.

⁴⁵⁴³ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 31

⁴⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 36

⁴⁵⁴⁶ « Cette scission sépare le vivant de lui-même et du rapport immédiat qu'il entretient avec son milieu » (*Id.*).

c'est par quoi il est aussi une machine de gouvernement »⁴⁵⁴⁷. Parce que la subjectivation est un mode de gouvernance⁴⁵⁴⁸, alors le dispositif n'est pas qu'une affaire strictement opérationnelle, voire technique. Au contraire, le dispositif implique nécessairement une dimension politique, en sorte que les dispositifs techniques ne sauraient être seulement techniques⁴⁵⁴⁹ ou, comme le dirait Ellul, « neutres »⁴⁵⁵⁰.

Or, parce que cette dimension politique du dispositif compris comme ce qui sépare trouve sa principale raison dans le cadre de la théologie chrétienne, alors le dispositif devient l'équivalent politique de la consécration religieuse, comprise comme « ce qui soustrait les choses, les lieux, les animaux ou les personnes à l'usage commun pour les transférer au sein d'une sphère séparée »⁴⁵⁵¹. Il précise ensuite : « non seulement il n'est pas de religion sans séparation, mais toute séparation contient ou conserve par-devers soi un noyau authentiquement religieux »⁴⁵⁵². En ce sens, parce que le fondement politique du dispositif est religieux compris comme ce qui sépare un être pour le soustraire à l'usage commun⁴⁵⁵³, alors ce n'est pas sans rappeler « la décision souveraine, qui suspend la loi dans

⁴⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 42

⁴⁵⁴⁸ On ne saurait passer sous silence le fait historique que, selon Agamben, « ce qui définit les dispositifs auxquels nous avons à faire dans la phase actuelle du capitalisme est qu'ils n'agissent plus par la production d'un sujet, mais bien par des processus que nous pouvons appeler des processus de désobjectivation. (...) Aujourd'hui, processus de subjectivation et de désobjectivation semblent devenir réciproquement indifférents et ne donnent plus lieu à la recomposition d'un nouveau sujet, sinon sous une forme larvée, et pour ainsi dire, spectrale » (*Ibid.*, p. 43-44).

⁴⁵⁴⁹ « De là, la vanité de ces discours sur la technique remplis de bonnes intentions : ils prétendent que le problème des dispositifs se réduit à celui de leur bon usage. Ces discours semblent oublier que si un processus de subjectivation (...) correspond à chaque dispositif, il est tout à fait impossible que le sujet du dispositif l'utilise "de manière correcte" » (*Ibid.*, p. 45).

⁴⁵⁵⁰ « Je voudrais attirer l'attention sur un des caractères les plus importants du progrès technique, son ambivalence. J'entends par là que le développement technique n'est ni bon, ni mauvais, ni neutre, mais qu'il est fait d'un mélange complexe d'éléments positifs et négatifs, "bons" et "mauvais". (...) Il ne dépend absolument pas de l'usage que nous faisons de l'outillage technique d'avoir des résultats exclusivement bons. En effet, dans cet usage même nous sommes à notre tour modifiés » (J. ELLUL, *Le Bluff technologique*, Paris, Pluriel, 2014, p. 93).

⁴⁵⁵¹ G. AGAMBEN, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, op. cit., p. 39.

⁴⁵⁵² *Ibid.*, p. 39-40.

⁴⁵⁵³ D'où sa définition de l'*homo sacer* : « comme on l'a remarqué, tandis que la *consecratio* fait passer normalement un objet du *ius humanum* au *ius divinum*, du profane au sacré, dans le cas de l'*homo sacer* une personne est simplement placée en dehors de la juridiction humaine sans passer sous la juridiction divine. (...) Ce qui définit la condition de l'*homo sacer*, ce n'est donc pas essentiellement la prétendue ambivalence originaire du sacré qui lui est inhérent, mais plutôt le caractère particulier de la double exclusion dans laquelle il est pris et de la violence à laquelle il est exposé » (G. AGAMBEN, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, M. Raiola

l'état d'exception et qui ainsi implique en lui la vie nue »⁴⁵⁵⁴. Autrement dit, la logique de la souveraineté reprend celle de la *sacratio*, en sorte que d'une part, est « *souveraine la sphère dans laquelle on peut tuer sans commettre d'homicide et sans célébrer un sacrifice* », et d'autre part, est « *sacrée, c'est-à-dire exposée au meurtre et insacrifiable, la vie qui a été capturée dans cette sphère* »⁴⁵⁵⁵. Il suit de là que « ce qui est capturé dans le ban souverain, c'est une vie humaine exposée au meurtre et insacrifiable : l'*homo sacer* »⁴⁵⁵⁶. La souveraineté se caractérise ainsi par la production de cette vie nue ou de cette vie sacrée, qui est donc « la forme originaire »⁴⁵⁵⁷ dans l'ordre politique. A l'inverse, la souveraineté ne se caractérise pas par l'acte de poser des frontières qui sépare et relie, mais au contraire, uniquement comme ce qui peut les effacer ou les nier⁴⁵⁵⁸. Cette conception de la souveraineté trouve son influence dans les travaux du juriste Carl Schmitt lorsqu'il ouvre sa *Théologie politique* de 1922 par la célèbre formule : « est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle »⁴⁵⁵⁹. Ce dernier précise immédiatement : « par situation exceptionnelle, il faut entendre ici une notion générale de la théorie de l'Etat, et non quelque urgence proclamée ou quelque état de siège »⁴⁵⁶⁰. Non pas que cette définition de la « situation exceptionnelle » soit purement théorique, sans attache pratique, mais plutôt qu'il ne saurait exister de situation exceptionnelle en dehors de la décision de l'Etat qui tient telle ou telle situation concrète pour exceptionnelle. Parce que le droit ne saurait s'appliquer qu'à un ordre juridique normal, alors le caractère exceptionnel d'une situation requiert un ordre qui, parce qu'il ne peut être de droit, relève de la décision de l'Etat. En ce

(trad.), Paris, Seuil, 1997, p. 91-92).

⁴⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 92-93.

⁴⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁵⁵⁶ *Id.*

⁴⁵⁵⁷ « La *sacertus* est plutôt la forme originaire de l'implication de la vie nue dans l'ordre juridico-politique. Le syntagme *homo sacer* nomme quelque chose comme la relation "politique" originair, c'est-à-dire la vie en tant que, dans l'exclusion inclusive, elle sert de référent à la décision souveraine » (*Ibid.*, p. 94-95).

⁴⁵⁵⁸ « L'acte fondateur de la cité ne consiste pas dans l'établissement de frontières mais plutôt dans leur effacement ou leur négation » (*Ibid.*, p. 95).

⁴⁵⁵⁹ C. SCHMITT, *Théologie politique*, J.-L. Schlegel (trad.), Paris, Gallimard, 1988, p. 15. Quelques années plus tard, dans *La notion de politique*, Carl Schmitt soutiendra que la discrimination spécifique du politique est celle de l'*ami* et de l'*ennemi* : « on peut dire que c'est la situation d'exception qui revêt une signification particulièrement déterminante, révélatrice du fond des choses. Car il faut qu'il y ait lutte réelle pour que se manifeste la logique ultime de la configuration politique qui oppose l'*ami* et l'*ennemi* » (C. SCHMITT, « La notion de politique (1932) », M.-L. Steinhäuser (trad.), dans *La notion de politique - Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 1992, p. 73).

⁴⁵⁶⁰ C. SCHMITT, *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 16

sens, « la décision se libère de toute obligation normative et devient absolue au sens propre »⁴⁵⁶¹. Plus encore, c'est parce qu'il y a d'abord une décision, plus encore souveraine, qu'un ordre juridique peut ensuite être posé⁴⁵⁶². Parce que le souverain a par essence le monopole de la décision⁴⁵⁶³, alors non seulement il est habilité à suspendre le droit, mais en outre, il est ce qui fonde ce même droit. Par conséquent, si « l'exception est plus intéressante que le cas normal », dans la mesure où « le cas normal ne prouve rien », alors que « l'exception prouve tout », puisque « la règle ne vit que par l'exception »⁴⁵⁶⁴.

Or si le dispositif participe de la souveraineté en capturant et excluant de manière décisif ce qui tombe sous le joug de sa décision, à partir de la généalogie théologique de la consécration, alors il est nécessaire « de libérer ce qui a été saisi et séparé par les dispositifs pour le rendre à l'usage commun »⁴⁵⁶⁵. Ceci est rendu possible par le recours à la profanation⁴⁵⁶⁶ qui signifie ainsi le fait de restituer à l'usage commun ce qui en avait été exclu par la consécration. Bien que « profaner » ait d'abord un sens religieux en tant que pendant de « consacrer »⁴⁵⁶⁷, Agamben étend sa signification pour désormais le concevoir comme « le contre-dispositif qui restitue à l'usage commun ce que le

⁴⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 22

⁴⁵⁶² Ceci rejoint la distinction que Carl Schmitt posait explicitement de manière très spinoziste (C. SCHMITT, *La dictature*, M. Köllner et D. Ségler (trad.), Paris, Seuil, 2000, p. 213) entre « *pouvoir constituant* » et « *pouvoir constitué* » et qui est à la base de la « dictature souveraine ». Critiquant les tenants d'une conception constitutionnaliste, il écrit ainsi : « on suppose un pouvoir qui n'est pas lui-même constitué conformément à la Constitution, mais qui, malgré tout, se trouve dans un rapport tel avec toute Constitution en vigueur qu'il apparaît comme le pouvoir fondateur, même si ce pouvoir n'est jamais saisi par la Constitution, de sorte que, par conséquent, il ne peut être nié du fait que la Constitution existante le nie d'une certaine manière. Tel est le sens du *pouvoir constituant* » (*Ibid.*, p. 208).

⁴⁵⁶³ « Le souverain établit et garantit l'ensemble de la situation dans sa totalité. Il a le monopole de cette décision ultime. Là réside l'essence de la souveraineté de l'Etat, et juridiquement la juste définition à en donner n'est pas celle d'un monopole de la coercition ou de la domination, mais d'un monopole de la décision ; définition où le mot décision est employé dans son sens général, qui reste à expliciter. Le cas d'exception révèle avec la plus grande clarté l'essence de l'autorité de l'Etat. C'est là que la décision se sépare de la norme juridique, et (pour le formuler paradoxalement) là l'autorité démontre que, pour créer le droit, il n'est nul besoin d'être dans son bon droit » (C. SCHMITT, *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 23-24).

⁴⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 25

⁴⁵⁶⁵ G. AGAMBEN, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, *op. cit.*, p. 37-38.

⁴⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁵⁶⁷ « Tandis que consacrer (*sacrare*) désignait la sortie des choses de la sphère droit humain, profaner signifiait au contraire leur restitution au libre usage des hommes » (*Ibid.*, p. 39).

sacrifice avait séparé et divisé »⁴⁵⁶⁸. Ainsi, la profanation est au dispositif ce que le commun est à l'exclusion. Un an plus tôt, dans son *Eloge de la profanation*, Agamben écrivait que profaner consiste à « libérer la possibilité d'une forme particulière de négligence qui ignore la séparation ou, plutôt, qui en fait un usage particulier »⁴⁵⁶⁹. La profanation « désactive les dispositifs du pouvoir et restitue à l'usage commun les espaces qu'il avait confisqués »⁴⁵⁷⁰. Par conséquent, à la logique de séparation du dispositif, Agamben répond par celle de la profanation qui restitue au commun ce qui avait été séparé, toute deux tributaire d'une conception religieuse, voire théologique.

Cependant, eu égard la définition du dispositif esquissée, il nous semble que l'interface ne saurait faire office de dispositif. S'il est vrai que l'interface a ceci de commun avec le dispositif d'une part d'avoir une positivité par les effets qu'elle fait, et d'autre part, de n'avoir aucune position ontologique en tant que telle, il reste que cela ne saurait être pleinement suffisant pour confondre interface et dispositif.

Tout d'abord, alors que le dispositif subjective, c'est-à-dire constitue un vivant en *un sujet*, l'interface se situe en-deçà de l'opération d'objectivation ou de subjectivation. Elle ne fait pas de « sujet », de la même manière que l'on peut dire que le dispositif subjective, c'est-à-dire produit un sujet. L'interface ne fait ni sujet, ni objet, mais plutôt des faces ou des rôles qui se font face. En d'autres termes, si subjectivation il y a, d'une part, il s'agit de l'entendre au sens d'une subjectivation dividuelle, c'est-à-dire d'un sujet dividuel à l'existence partielle et fragmentée par rapport à la relation, et non d'une subjectivation individuelle selon la compréhension métaphysique traditionnelle d'une substance individuelle, ou d'un résultat lié à la relation d'un vivant à un dispositif ; d'autre part, cette subjectivation n'est jamais singulière, mais plurielle, puisque relative à la relation interfaciale qui pose des faces qui se font face ; enfin, cette subjectivation ne va pas sans son contraire, à savoir sa déssubjectivation, dans la mesure où l'interface fait comme elle défait ce qu'elle fait : le dit sujet de l'interface se fait et se défait en autant de faces qui le font et le défont grâce à cette relation interfaciale⁴⁵⁷¹. Comme l'écrit Branden Hookway, « les sujets de l'interface sont les entités qui se font face à travers l'interface ainsi que la dualité de chaque sujet à travers la simultanéité d'une double

⁴⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁵⁶⁹ G. AGAMBEN, *Profanations*, M. Rueff (trad.), Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 98.

⁴⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁵⁷¹ Cela rejoint l'idée énoncée par Branden Hookway selon laquelle, « l'interface décrit la production et l'interrelation de subjectivités multiples et superposées » (B. HOOKWAY, *Interface*, *op. cit.*, p. 27. Notre traduction).

subjectivation, à la fois pure et active, à la fois en fragmentation et en augmentation »⁴⁵⁷². Par conséquent, le « sujet » de l'interface est à la fois un sujet fragmenté en raison des faces qui le constituent et qui empêchent toute unité individuelle future, et un sujet augmenté en raison de ces mêmes faces, puisqu'il n'existe non pas clos sur lui-même, mais ouvert à l'autre face grâce à la relation interfaciale.

En outre, alors que le dispositif sépare, l'interface sépare *et* relie. Autrement dit, si l'interface a ceci de commun avec le dispositif de séparer, elle s'en distingue par le fait même qu'elle relie ce qu'elle sépare. En ce sens, nous dirons davantage que le dispositif clive, là l'interface sépare. Plus encore, c'est parce que le dispositif sépare qu'il est nécessaire qu'un contre-dispositif soit proposé pour assurer un retour au commun. Selon Agamben, la profanation est seconde par rapport au dispositif, puisqu'elle ne peut assurer un retour à l'usage commun qu'à la condition qu'il y ait d'abord une séparation. Au contraire, parce qu'avec l'interface, séparation et relation sont couplées, alors la séparation qu'opère l'interface est en même temps la condition de la mise en relation. En d'autres termes, l'interface est un opérateur qui parce qu'il sépare, fait office de dispositif, mais qui, parce qu'il relie, fait également office de profanation. Par conséquent, ni dispositif, ni contre-dispositif, l'interface est un opérateur qui opère une séparation autant qu'une mise en relation, et donc une mise en commun. Plus encore, là où la profanation remet en cause la délimitation qui sépare effectuée par le dispositif, l'interface est une limite qui conteste autant qu'elle est contestée. A la fois contestant (active) et contestée (passive), elle est comme le dit Branden Hookway, « une zone disputée, un site de contestation »⁴⁵⁷³. Parce que par définition elle est « entre faces » (*between faces*), alors elle est contestée, mais parce qu'elle fait face (*facing between*) également, alors elle conteste. Autant passive qu'active, il est alors nécessaire de considérer l'interface « comme une condition limite active et contestée » (*as an active and contested boundary condition*)⁴⁵⁷⁴. A la différence du dispositif qui pose clairement et distinctement une limite, condition de la séparation du commun, l'interface ne pose aucune limite. Elle *n'est pas* tant une limite, qu'elle ne *limite*, dans la double acception énoncée précédemment, de séparer et de relier : elle est un opérateur qui limite les entités qui lui font face et qui est délimitée par ces mêmes entités⁴⁵⁷⁵. Ce n'est qu'à cette condition que ces entités sont à la fois

⁴⁵⁷² *Ibid.*, p. 28 (notre traduction).

⁴⁵⁷³ *Ibid.*, p. ix ; notre traduction.

⁴⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 10 ; notre traduction.

⁴⁵⁷⁵ « Dans cette définition mutuelle, qui est aussi à la fois une communication et une contestation, l'interface

augmentées et fragmentées par les faces que façonne l'interface⁴⁵⁷⁶. En ce sens, non seulement la limite de l'interface n'est pas stable, mais plutôt métastable, mais en outre, elle est une limite qui fait face autant qu'elle est faite par ces mêmes faces.

Enfin, si l'interface n'est pas un dispositif, cela ne signifie pas pour autant qu'elle soit un contre-dispositif qui, à la manière de la profanation, permettrait de rendre commun ce qui avait été séparé. Il n'y a pas de commun à restaurer ou à retrouver grâce à la profanation avant la séparation opérée par le dispositif, car il est déjà présent grâce à l'interface elle-même. En d'autres termes, l'interface a ceci de spécifique d'être commune en tant que limite qui assure la communication entre ce qu'elle a pris soin de séparer et d'entretenir dans cette séparation. Il n'y a pas de commun avant ou après la relation qu'opère l'interface, en sorte qu'il n'est que dans la relation elle-même. La relation interfaciale est commune parce qu'elle est en tant que limite ce qui à la fois partage en distinguant de part et d'autre des entités distinctes, et assure dans le même temps leur communication. Le commun de l'interface est donc la condition à la fois de leur séparation et de leur communication. Mais parce que leur communication est assurée par cette même interface, le commun est donc dans le même temps, le résultat de celle-ci. Il ne s'agit donc pas d'un commun figé et plus encore donné de manière stable, mais au contraire un commun dynamique et métastable qui s'élabore avec les entités qui se font face. Il se redéfinit, ou plutôt, il se redélimite en faisant face autant qu'en étant fait par les faces qui se font face grâce à celui-ci. Par conséquent, Chazal a raison de souligner que le commun de l'interface n'émerge que de cette relation : la relation qu'opère l'interface est la condition du commun, irréductible à une simple juxtaposition⁴⁵⁷⁷. Cependant, s'il insiste à juste titre le caractère « émergent » du commun, il oublie que, de manière paradoxale, il est en même temps, la condition de cette même relation, notamment de communication. Autrement dit, autant condition que résultat, le commun de l'interface est sans commune mesure avec le commun préalablement donné et restauré de la

opère comme essentiellement une condition non limitée (*unbounded condition*), qui condition qui continuellement teste et redéfinit ses propres limites (*boundaries*) lorsqu'elle fait face (*to face*) aux entités qui lui font face (*face it*) » (*Ibid.*, p. 12 ; notre traduction).

⁴⁵⁷⁶ « Cet enchevêtrement (*entanglement*) est élaborée comme une contestation et une réconciliation continues qui produisent une état d'augmentation (*a state of augmentation*) » (*Ibid.*, p. 31 ; notre traduction).

⁴⁵⁷⁷ « La puissance de l'interface réside dans la puissance des relations. Lorsqu'on relie deux choses, on peut parfois n'obtenir qu'une simple juxtaposition, l'interface est alors absente, mais le plus souvent on crée une chose nouvelle dont les propriétés ne sont pas la simple somme des propriétés des composants ainsi reliés. (...) A cette conception [le holisme] est associée la notion de propriété émergente, c'est-à-dire de propriété apparaissant lors de la liaison des éléments, propre au tout ainsi formé et n'appartenant à aucun élément » (G. CHAZAL, *Interfaces, op. cit.*, p. 267).

profanation. Comme l'écrit de manière synthétique et non contradictoire Branden Hookway : « l'interface est une forme de relation (*a form of relation*) qui existe entre deux ou plusieurs entités, conditions ou états distincts, de telle sorte qu'elle n'existe que lorsque ces entités distinctes entrent en relation active les unes avec les autres ; de telle sorte qu'elle maintient, régule et utilise activement la séparation (*it actively maintains, polices, and draws on the separation*) qui rend ces entités distinctes, tout en permettant sélectivement une transmission (*transmission*) ou une communication (*communication*) de forces ou d'informations d'une entité à l'autre ; et de telle sorte que son activité globale (*its overall activity*) entraîne la production d'une condition ou d'un système unifié qui est mutuellement défini par les interrelations régulées et spécifiées de ces entités distinctes »⁴⁵⁷⁸. Ainsi, le « point commun » à toute interface est d'être commune à la fois en tant que condition de la relation et effets de cette même relation.

Par conséquent, l'interface a certes ceci de commun avec la notion de dispositif d'être dénuée de position et d'opérer une séparation. En ce sens, toute interface est un dispositif. Cependant, il serait erroné de la réduire celui-ci. Parce que l'interface est également ce qui assure une communication, et partant un commun entre ce qui a été séparé par le dispositif, alors elle fait aussi office de contre-dispositif, c'est-à-dire de profanation selon la signification que lui confère Agamben. Toutefois, si ce dernier s'efforce de proposer une claire distinction entre les deux, celle-ci ne peut concerner rigoureusement l'interface qui tout à la fois sépare et met en commun. Plus encore, le commun de l'interface se distingue de celui de la profanation dans la mesure où, d'une part, il n'est pas préalablement *donné* à la relation, mais n'existe qu'à même la relation, d'autre part, il est travaillé par cette même relation qui le fait comme peut le défaire.

Reste que soutenir que l'interface est commune n'est pas sans soulever un certain nombre de difficultés notamment quant à la signification de « commun », et partant quant à ses effets sur le sens. Comme le font remarquer Pierre Dardot et Christian Laval, faisant leur le mot d'Auguste Blanqui, « l'usage extensif de l'adjectif “commun” dans les expressions “bien commun” ou “biens communs” pourrait laisser penser qu'il veut tout dire (...) : ce serait, au fond, l'un de ces “mots caoutchoucs” dont parlait Blanqui à propos de la “démocratie” »⁴⁵⁷⁹. En d'autres termes, le terme « commun » est devenu

⁴⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁵⁷⁹ P. DARDOT et C. LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle.*, Paris, La Découverte, 2014, p. 21.

un « mot insignifiant », un « non-concept », bref, un « terme au fond sans intérêt »⁴⁵⁸⁰. Ce faisant, nous entendons distinguer trois acceptions distinctes latentes du terme « commun ». Selon nous, le terme peut signifier soit une essence commune, soit ce qui est immune, soit ce qui est en commun. Nous éprouverons alors la pertinence et la cohérence de chacune de ces significations relativement à l'interface. En d'autres termes, nous nous efforcerons de déterminer dans un premier temps si l'interface peut être dite commune au sens de faire référence à une essence commune. Par la suite, nous interrogerons la possibilité que l'interface soit comprise au sens d'interface immune. Enfin, nous justifierons l'idée selon laquelle l'interface est *en commun*. Ce n'est qu'à cette condition que nous serons en mesure de rendre compte de l'opérativité de l'interface quant à la possibilité d'un sens non pas commun, mais plutôt *en commun*.

3.4. Interface commune, interface immune, interface en commun

3.4.1. Interface commune

Selon Roberto Esposito, toutes les conceptions traditionnelles du commun sont liées « par le présupposé non-réfléchi que la communauté est une “propriété” des sujets qu'elle réunit – un attribut, une détermination, un prédicat qui les qualifie comme appartenant à un même ensemble – ou bien encore, qu'elle est une “substance” produite par leur union »⁴⁵⁸¹. Dans les deux cas, le commun de la communauté est conçu « comme une qualité qui *s'ajoute* à leur nature de sujet, les faisant de surcroît sujets de communauté, c'est-à-dire encore *plus* sujets ; sujets d'une entité plus large que la simple identité individuelle, supérieure à elle ou même meilleure, mais qui est née d'elle et en est l'image spéculaire »⁴⁵⁸². Or, cette qualité a ceci de spécifique qu'elle renvoie au registre sémantique du *proprium*, en sorte qu'elle est considérée comme ce qui nous est « le plus “propre” »⁴⁵⁸³. Autrement dit, selon ces conceptions, le commun fait signe vers un « propre », c'est-à-dire vers une essence commune. Cette essentialisation du commun se retrouve implicitement et généralement partagée par

⁴⁵⁸⁰ *Id.*

⁴⁵⁸¹ R. ESPOSITO, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, N. Le Lirzin (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 14.

⁴⁵⁸² *Id.*

⁴⁵⁸³ « Selon une terminologie diverse seulement en apparence, elle est un bien, une valeur, une essence que nous pouvons – selon les cas – perdre et retrouver, comme quelque chose qui nous a déjà appartenu et qui pourra donc nous appartenir de nouveau, comme une origine qui est à regretter ou une destinée à préfigurer selon la symétrie parfaite qui lie *arche* et *telos*, comme ce qui nous est, en somme, le plus “propre” » (*Ibid.*, p. 15).

l'approche théologique (« le bien commun »), juridique (« les biens communs »), et philosophique (« la commune nature humaine ») comme nous le signalent Dardot et Laval : « la très ancienne notion théologico-politique de “bien commun” est ainsi redéfinie et réactualisée à la fois par le recours à la catégorie juridico-économique des “biens communs” et par une conception, souvent très essentialiste, d'une commune nature humaine, qui serait au fondement de “besoins vitaux essentiels à l'humanité” ou encore à la notion de “coexistence sociale naturelle des hommes” et parfois même aux trois à la fois »⁴⁵⁸⁴.

Cette conception essentialiste du commun trouve sa principale origine dans la conception grecque de la *koinonía*. Pour Aristote, « toute cité (*polis*) est une sorte de communauté (*koinonía*), et (...) toute communauté (*koinonía*) est constituée en vue d'un certain bien »⁴⁵⁸⁵. La cité, en tant que communauté politique, n'est alors qu'un type de communauté, qui a ceci de spécifique d'être la plus haute. La raison est double : d'une part, elle englobe la communauté familiale (*oikos*) et villageoise (*ethnos*)⁴⁵⁸⁶, et d'autre part, elle ne le peut que parce que son bien est lui aussi le plus haut, en tant que souverain bien. Il s'ensuit que le citoyen, « au sens absolu, ne se définit par aucun autre caractère plus adéquat que par la participation aux fonctions judiciaires et aux fonctions publiques en général »⁴⁵⁸⁷. Ainsi, ne peuvent prétendre au statut de *koinonía* que les regroupements humains qui poursuivent un bien commun, et qui donnent alors naissance à des rapports juridiques et des liens de solidarité (*philia*) orientés vers une activité commune. Ceci se trouve d'autant plus justifié que, selon Aristote, l'homme est « un animal politique à plus haut degré qu'une abeille quelconque ou tout autre animal vivant à l'état grégaire »⁴⁵⁸⁸. Le commun est une propriété essentielle des animaux grégaires, et encore plus spécifiquement de l'homme. Parce que l'homme est par nature le seul animal à posséder la parole (*logos*), il est en mesure d'exprimer l'utile et le nuisible, et par suite, le juste et l'injuste, car « c'est le caractère propre de l'homme par rapport aux autres animaux, d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales, et c'est à communauté de ces sentiments qui engendre famille et cité »⁴⁵⁸⁹. Il est donc dans la nature de l'homme d'appartenir à une

⁴⁵⁸⁴ P. DARDOT et C. LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle.*, op. cit., p. 24-25.

⁴⁵⁸⁵ ARISTOTE, *La Politique*, op. cit., I, 1, 1252 a 1.

⁴⁵⁸⁶ *Id.*, I, 2.

⁴⁵⁸⁷ *Id.*, III, 1, 1275 a 22-23.

⁴⁵⁸⁸ *Id.*, I, 2, 1253 a 6-7.

⁴⁵⁸⁹ *Id.*, I, 2, 1253 a 15-18.

communauté⁴⁵⁹⁰, et plus encore à celle que constitue la cité⁴⁵⁹¹. Dardot et Laval verront ainsi dans la *koinonía* grecque la conception « matricielle » de l'élaboration du commun : « elle fait de la pratique de mise en commun la condition même de tout commun, dans ses dimensions affectives et normatives »⁴⁵⁹².

Si l'origine du commun est grecque, sa traduction latine (*communis*) l'enrichit et l'approfondit d'une autre dimension. Composé du préfixe *cum-* (*avec*) et du radical *munus* (don et obligation), la *communis* latine ne désigne pas seulement ce qui se partage *avec*, notamment d'autres citoyens par exemple, mais aussi ce qui relèverait d'une co-obligation entre les membres de la communauté. Ce faisant, à première vue, cette conception semble sans rapport avec l'approche essentialiste grecque. Ainsi, Roberto Esposito signale que « le premier sens attesté par les dictionnaires du substantif *communitas* – de l'adjectif correspondant, *communis* – le définit par son opposition au mot “propre” »⁴⁵⁹³. Autrement dit, « est “commun” (*commune, comun, common, Kommun*) ce qui *n'est pas* “propre à”, ce qui commence là où le “propre” finit »⁴⁵⁹⁴. Toutefois, Esposito prend immédiatement soin de préciser qu'à « ce premier sens canonique (...) s'ajoute un autre sens, qui est plus sujet à discussion, parce qu'il porte en lui une grande part de la complexité sémantique dont il provient »⁴⁵⁹⁵. Cette seconde acception problématique est relative à la signification de *munus*. Selon Emile Benveniste⁴⁵⁹⁶, *munus* est tiré de la racine indo-européenne **mei-* « échanger », appartient au champ du don, et désigne un phénomène social particulier : « *mūnus* a le sens de “devoir, charge officielle” »,

⁴⁵⁹⁰ « L'homme qui est dans l'incapacité d'être membre d'une communauté, ou qui n'en éprouve nullement le besoin parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait en rien partie d'une cité, et par conséquent est ou une brute ou un dieu » (*Id.*, I, 2, 1253 a 27-29).

⁴⁵⁹¹ « La vertu de justice est l'essence de la société civile, car l'administration de la justice est l'ordre même de la communauté politique, elle est une discrimination de ce qui est juste » (*Id.*, I, 2, 1253 a 38-40).

⁴⁵⁹² P. DARDOT et C. LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle.*, *op. cit.*, p. 24. Ils ajouteront explicitement quelques lignes plus bas leur filiation à l'égard de la conception aristotélicienne du « commun » : « La conception de l'agir commun que nous voulons élaborer à partir d'Aristote est absolument irréductible aux discours les plus courants qui font usage de l'adjectif “commun” » (*Id.*).

⁴⁵⁹³ R. ESPOSITO, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁵⁹⁴ *Id.*

⁴⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 16-17.

⁴⁵⁹⁶ E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. économie, parenté, société*, *op. cit.*, chap. 7 "L'hospitalité", p. 87-101. Également, E. BENVENISTE, « Don et échange dans le vocabulaire indo-européen », *L'Année sociologique (1940/1948)*, vol. 3, 1949 1948, p. 7-20.

et « a formé des dérivés adjectifs *mūnis, immūnis, commūnis* »⁴⁵⁹⁷. Plus précisément, il désigne un ensemble de prestations et de contre-prestations qui concernent les charges conférées à un individu. Ainsi, « en nommant quelqu'un magistrat, on lui donne avantages et honneur », mais « cela l'oblige en retour à des contre-prestations, sous forme de dépenses et en particulier pour les spectacles, justifiant ainsi cette "charge officielle" comme "échange" »⁴⁵⁹⁸. Commentant cet aspect, Dardot et Laval souligne qu'« on retrouve dans les significations du terme la double face de la dette et du don, du devoir et de la reconnaissance, propre au fait social fondamental de l'échange symbolique »⁴⁵⁹⁹, comme cela a été thématiqué dans le célèbre *Essai sur le don* de Marcel Mauss⁴⁶⁰⁰, et dont Benvéniste en reconnaît explicitement sa dette⁴⁶⁰¹. Mais ceux-ci précisent immédiatement que « *munus* n'est pas pour autant réductible à une exigence formelle de réciprocité »⁴⁶⁰². Selon eux, « sa singularité réside dans le caractère collectif et souvent politique de la charge *ré-munérée* (au sens étymologique du verbe *remuneror*, qui veut dire offrir en retour un présent ou récompenser) », en sorte que « ce ne sont pas d'abord ou surtout des dons et des obligations entre membres de la parentèle ou entre amis qui sont désignés par le terme, mais, plus souvent, des prestations et contre-prestations qui concernent une communauté entière »⁴⁶⁰³. Par conséquent, « le *munus* que la *communitas* partage n'est pas une propriété, ni une appartenance » : « il n'est pas un avoir, mais au contraire une dette, un gage, un don-à-donner »⁴⁶⁰⁴. Ainsi, « les sujets de la communauté sont unis par un "devoir" (...) qui fait qu'ils ne

⁴⁵⁹⁷ E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. économie, parenté, société, op. cit.*, p. 96.

⁴⁵⁹⁸ *Id.*

⁴⁵⁹⁹ P. DARDOT et C. LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle.*, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁶⁰⁰ M. MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques (1923-1924) », dans *Sociologie et anthropologie*, 11^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 143-279.

⁴⁶⁰¹ « Ce type de relation [d'hospitalité] entre individus ou groupes ne peut manquer d'évoquer la notion du *potlach*, si bien décrite et interprétée par Marcel Mauss dans son mémoire sur "le Don, forme primitive de l'échange", *Année sociologique*, 1924. (...) L'hospitalité s'éclaire par référence au *potlach* dont elle est une forme atténuée. Elle est fondée sur l'idée qu'un homme est lié à un autre (*hostis* a toujours une valeur réciproque) par l'obligation de compenser une certaine prestation dont il a été bénéficiaire » (E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. économie, parenté, société, op. cit.*, p. 94).

⁴⁶⁰² P. DARDOT et C. LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle.*, *op. cit.*, p. 22. En cela, ils s'opposent implicitement à Esposito qui écrit au contraire : « en définitive, ce qui prévaut dans le *munus*, c'est la réciprocité du don, ou "mutualité" (*munus-mutuus*), livre l'un à l'autre par un engagement commun, disons même par un serment commun : *jurare communiam* ou *communione* dans le lien sacré de la *conjuratio* » (R. ESPOSITO, *Communitas. Origine et destin de la communauté, op. cit.*, p. 18-19).

⁴⁶⁰³ P. DARDOT et C. LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle.*, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁶⁰⁴ R. ESPOSITO, *Communitas. Origine et destin de la communauté, op. cit.*, p. 20.

sont pas entièrement leur propre maître, un devoir qui plus précisément les exproprie, en partie ou totalement, de leur propriété initiale, leur propriété la plus “propre”, c’est-à-dire de leur subjectivité même »⁴⁶⁰⁵. Or, comme le fait remarquer François Jullien, si le commun est « ce que je partage avec d’aucuns, le commun est aussi, de ce fait, suivant cette ligne de partage, mais qui vaut aussi démarcation, ce qui exclut tous les autres »⁴⁶⁰⁶. Ainsi, « cette communauté du partage considère qu’elle possède *en propre* ses attributs partagés »⁴⁶⁰⁷ qui certes ouvrirait ses membres les uns aux autres, mais qui dans le même temps, les refermait dans ce commun communautaire, c’est-à-dire dans cette propriété commune. En ce sens, commun est « un terme à double face »⁴⁶⁰⁸. A la fois inclusif et exclusif, il peut aussi bien ouvrir les hommes les uns aux autres que les (en)fermer dans une communauté exclusive, être dénué de propre par les obligations partagées que s’identifier à celui-ci. Comme le résume Jullien : « à son endroit expansif répond un envers défensif »⁴⁶⁰⁹. Ainsi, d’une part, « il appelle à la participation et est extensif : il assure la “communication”, au travers des différences, et ne cesse d’unir dans une même circulation. Tel est le commun *ouvert*, par exemple du “sens commun” »⁴⁶¹⁰. D’autre part, « ce commun peut tout aussi bien, se refermant sur ses frontières, affûter ses bords en tranchants, ses lisières en murailles », devenant ainsi ce commun *fermé* qui « rejette dans le vide – hors de sa plénitude – ceux qui n’y participent pas »⁴⁶¹¹, en les *ex-communicants*.

Par conséquent, selon cette acception, qualifier l’interface de commune signifie qu’elle est dotée d’un, propre ou d’une essence et qu’elle est fait alors office de réalité commune des entités qu’elle interface. Que l’on comprenne le commun comme le « fond commun » naturel, avec éventuellement un fondement théologique, comme le « bien commun » assuré par le droit positif, ou enfin « le plus petit dénominateur commun » assurant à chaque homme leur appartenance à l’humanité, dans tous les cas, on pose le commun comme une réalité donnée, antérieure à toute invention et intervention humaine, fond qui permet tout à la fois de donner un sens et de relier ce qui est séparé. C’est parce qu’elle est comprise dans l’horizon de cette acception que l’interface est alors en mesure d’être à la fois

⁴⁶⁰⁵ *Id.*

⁴⁶⁰⁶ F. JULLIEN, *De l’universel, de l’uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008, p. 47.

⁴⁶⁰⁷ *Id.*

⁴⁶⁰⁸ *Id.*

⁴⁶⁰⁹ *Id.*

⁴⁶¹⁰ *Id.*

⁴⁶¹¹ *Id.*

relativement autonome et doté de cette opérativité qui permet d'établir une jonction commune à ce qui est épars.

Cependant, il s'agit là d'une « réification du commun »⁴⁶¹², et partant de l'interface dans la mesure où elle est une chose qui a ceci de spécifique d'être commune. C'est dans sa nature, voire matérielle pourrions-nous ajouter, que l'interface est une chose commune, qui lui assure tout à la fois son caractère irréductible, c'est-à-dire inappropriable en termes juridiques, et sa fonction de relier fondamentalement ce qui est séparé. Or, cette acception s'avère incohérente avec la définition de l'interface soutenue jusqu'à présent. Attribuer à l'interface cette *propriété* d'être commune, tel un prédicat à un sujet ou un accident à une substance est contradictoire avec la conception de l'interface comme opérateur. Parce que l'interface n'est pas une chose qui relèverait de l'*être*, mais de l'*entre*, et parce que, selon la formule de Jullien, « le propre de l'*entre*, c'est justement de n'avoir rien en propre »⁴⁶¹³, alors il ne saurait être question de la penser dans les termes d'une ontologie de l'être dit commun, voire d'un droit également dit commun. En d'autres termes, « parce que l'"entre" échappe à la détermination, elle qui fait "être" à la question du propre et de la propriété, l'*entre* est par conséquent ce qui se dérobe à la prise du "discours sur l'être", autrement dit l'ontologie »⁴⁶¹⁴, ne permettant ainsi en aucune manière de penser une ontologie de l'interface qui aurait alors comme propriété d'être commune. L'interface n'étant pas un être, alors elle ne peut être dite commune : elle n'a rien d'une substance commune qui ferait office d'*archè* ou de *telos* des termes qu'elle relierait. Il est désormais nécessaire d'envisager la possibilité d'une autre compréhension de l'interface dite commune.

3.4.2. Interface immune

Roberto Esposito fait remarque que l'acception du commun comme « propre » produit « un renversement à 180 degrés de la synonymie commun-propre inconsciemment présupposée par les philosophies communautaires et au rétablissement de l'opposition fondamentale : le commun n'est pas

⁴⁶¹² Nous empruntons cette formule à Dardot et Laval qui trouvent dans l'*Enéide* de Virgile le point de départ de cette conception qui par la suite désignera en droit romain les *res communes*, c'est-à-dire les choses communes qui ne sont pas appropriables : « Nous conviendrons de parler de "réification" du commun dans la mesure où ce dernier s'identifierait à certaines propriétés que posséderaient ces choses en elles-mêmes » (P. DARDOT et C. LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle.*, op. cit., p. 32).

⁴⁶¹³ F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, op. cit., p. 50.

⁴⁶¹⁴ R. ESPOSITO, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, op. cit., p. 16-17.

caractérisé par le propre, mais par l'impropre »⁴⁶¹⁵. Le positif du commun se renverse en son négatif : la propriété du commun devient son impropreté. C'est à la condition de ce « renversement » qu'entre en jeu la catégorie de l'« immun »⁴⁶¹⁶. Selon Benvénise « si *mūnus* est un don qui oblige à un échange, *immūnis* est celui qui ne remplit pas cette obligation de restituer »⁴⁶¹⁷. En d'autres termes, l'*immunitas* désigne ce qui se dérobe à ses devoirs envers la collectivité, c'est-à-dire aux obligations relatives au droit commun (*communis*). Selon le *Dictionnaire histoire de la langue française*, « *immunité* est introduit en français avec le sens latin, "exemption", en parlant de charges, d'impôts ; à l'époque franque, l'immunité est une des institutions qui annoncent la féodalité. L'idée de "franchise" explique que le mot ait eu en moyen français le sens de "droit d'asile" (1367) »⁴⁶¹⁸. Par la suite, « *immunité*, toujours avec l'idée de "franchise", devient ensuite (1890) un terme de droit constitutionnel (*immunité parlementaire*) et international (*immunité diplomatique*) », et il faudra attendre le XIXe siècle pour que le terme soit utilisé en biologie pour « désigner la propriété que possède un organisme d'être réfractaire à certains agents pathogènes, par exemple *immunité acquise* (1867) »⁴⁶¹⁹. Emmanuel Nardon propose alors de distinguer trois époques de la sémantique immunitaire : « une première époque, de facture juridique, où l'immunité (*immunitas*) désigne, conformément à son étymologie, une situation d'exception par rapport au droit de la communauté (*communitas*) ; une seconde époque, de facture biologique, où l'immunité désignerait, par dérivation métaphorique, des stratégies identitaires et guerrières de sécurisation microbiologique ; et enfin, une troisième époque, à l'intérieur de laquelle nous séjournons peut-être encore, où l'immunité désignerait, par dérivation analogique, des stratégies culturelles et psychiques de sécurisation »⁴⁶²⁰. De manière synthétique, dans la première époque « l'immunité désignait globalement un dispositif de protection juridique à l'égard d'une obligation commune », dans la seconde époque, « l'immunité désignait, par dérivation métaphorique, les stratégies identitaires de sécurisation microbiologique par lesquelles un système immunitaire défend

⁴⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 20

⁴⁶¹⁶ « C'est à cela, à cet inacceptable *munus*, que la philosophie politique moderne cherche à répondre. Comment ? C'est ici qu'entre en jeu la catégorie de l'"immunisation" dont nous avons vu qu'elle constitue le plus net contrepoint sémantique à la *communitas* » (*Ibid.*, p. 26).

⁴⁶¹⁷ E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. économie, parenté, société*, op. cit., p. 96.

⁴⁶¹⁸ *Dictionnaire historique de la langue française*, op. cit., entrée « Immunité », p. 1771.

⁴⁶¹⁹ *Id.*, entrée « Immunité », p. 1771.

⁴⁶²⁰ E. NARDON, *L'immunologie générale de Peter Sloterdijk. Contribution à une théorie psychoculturelle de l'immunité*, Philosophie, Université de Picardie Jules Verne, 2021, p. 41. Nous nous permettons de renvoyer le lecteur vers cette thèse pour l'approfondissement de ces trois époques sémantiques.

l'organisme contre certains agents pathogènes », et dans la troisième et dernière époque, « la sémantique immunitaire permettait de décrire et d'explicitier, par dérivation analogique, certaines stratégies de sécularisation culturelle et psychique, ainsi que certains processus qui porteraient atteinte, plus ou moins gravement, à ces stratégies »⁴⁶²¹.

Or, comme le souligne Esposito, « tandis que la *communitas* est liée au sacrifice de la *compensatio*, l'*immunitas* implique le bénéfice de la *dispensatio* ». Plus précisément, « l'“immun” n'est pas simplement différent du “commun”, il en est le contraire » : « il est ce qui le vide totalement jusqu'à l'extinction complète non seulement de ses effets, mais de son présumé même »⁴⁶²². Selon lui, la logique de l'immun, c'est-à-dire le « projet “immunitaire” », relève de la modernité⁴⁶²³ et consiste non seulement à se retourner « contre les *munera* spécifiques qui pesaient sur les hommes dans la phase précédente –charges de classe, liens ecclésiastiques, travaux gratuits », mais également « contre la loi même de leur vie en société, de leur association »⁴⁶²⁴. Soumis à cette logique immunitaire, « les individus modernes deviennent vraiment tels – c'est-à-dire parfaitement in-dividus, individus “absolus”, délimités par une ligne frontière qui à la fois les isole et les protège – seulement s'ils se sont préalablement libérés de la “dette” qui les lie les uns aux autres, s'ils sont exemptés, exonérés, dispensés de ce contact qui menace leur identité en les exposant à un possible conflit avec leur voisin, en les exposant à la contagion de la relation »⁴⁶²⁵. Esposito voit alors dans l'Etat-Léviathan de Hobbes la figure originelle du projet immunitaire moderne, puisqu'il « coïncide avec la dissociation de tout lien communautaire, avec l'abolition de toute relation sociale étrangère à l'échange vertical protection-obéissance »⁴⁶²⁶. La vie des citoyens est immunisée de toute relation qui ne serait pas celle établie par l'Etat-Léviathan. Sous ces conditions, « ils vivent *dans* le renoncement à vivre ensemble et *de* ce

⁴⁶²¹ R. ESPOSITO, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, op. cit., p. 19.

⁴⁶²² *Ibid.*, p. 27.

⁴⁶²³ Telle est la thèse principale qu'entend soutenir Roberto Esposito : « La thèse que je voudrais avancer à ce sujet est que cette catégorie [l'immunisation] acquiert une si grande importance qu'elle peut être considérée comme l'une des clefs analytiques de l'ensemble du paradigme moderne, aux côtés et plus que d'autres modèles herméneutiques tels que ceux exprimés par les lemmes de “sécularisation”, “légitimation”, “rationalisation” qui en voilent ou en affaiblissent la prégnance lexicale » (*Ibid.*, p. 26-27).

⁴⁶²⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁶²⁵ *Id.*

⁴⁶²⁶ *Ibid.*, p. 29.

renoncement »⁴⁶²⁷. De manière contre-intuitive, ils conservent leur vie en la sacrifiant, au sens où, ils sacrifient leurs relations humaines en se plaçant sous l'autorité souveraine du Léviathan qui en retour leur garantit leur vie. Mais cette vie n'est pas une vie pleine, c'est-à-dire relationnelle, mais vie vide du *cum* de la communauté⁴⁶²⁸. Autrement dit, pour paraphraser Esposito et reprendre la formule d'Agamben, une vie nue de « sans-relation », d'« irrelation »⁴⁶²⁹. Ainsi, c'est par le renoncement à vivre que les hommes, paradoxalement, vivent, mais une vie évidée. Telle est la logique moderne de l'immunisation⁴⁶³⁰.

Pour Neyrat, cette logique de l'immun ne se limite non seulement pas à la Modernité, mais plus encore, ces différentes formes (bio-politique, immuno-politique, éco-politique, cosmo-politique, etc.) obligent « à repenser des connexions que la Modernité avait cru évincer », en sorte que « la politique n'est plus seule ; l'être non plus »⁴⁶³¹. Désormais, celle-ci se pense dans le cadre d'une « biopolitique des catastrophes », c'est-à-dire d'un « nouveau genre de “gouvernement” des hommes, qui aurait les catastrophes pour épacentres »⁴⁶³². Ni risque (trop affaire de probabilités quant à leur incertaine survenue), ni crise (trop faible pour parler des catastrophes, et trop fort pour rendre compte de la nouvelle rationalité politique), la catastrophe est certaine quant à sa survenue et « dramatise l'extension et l'intensité des bouleversements, le degré d'interruption possible du cours normal des évènements »⁴⁶³³. L'hypothèse de Neyrat est que face aux catastrophes une nouvelle biopolitique se met en place où sont « recherchées et mises en œuvre diverses techniques de protection, de

⁴⁶²⁷ *Id.*

⁴⁶²⁸ « remplir le vide du *munus* – la brèche originaria – avec un vide encore plus radical ; vider le *cum* de son contenu dangereux en l'éliminant définitivement » (*Ibid.*, p. 28-29).

⁴⁶²⁹ « Rapport nu de “sans-relation”, d’“irrelation” » (*Ibid.*, p. 29).

⁴⁶³⁰ « Dans cette correspondance entre la conservation de la vie et sa sacrifiabilité, l'immunisation moderne touche à l'apex de sa puissance destructive » (*Id.*)

⁴⁶³¹ F. NEYRAT, *Biopolitique des catastrophes*, Paris, Editions MF, 2008, p. 11.

⁴⁶³² *Ibid.*, p. 11-12.

⁴⁶³³ *Ibid.*, p. 12. Ceci trouve une explication dans les propos de Jean-Luc Nancy qui définit la « catastrophe » comme une « espèce de désastre » qui se caractérise par « une interconnexion, un entrelacement, voire une symbiose des techniques, des échanges, des circulations, qui ne plus à une inondation – par exemple – où qu'elle soit localisée de ne pas engager de rapports avec une quantité d'intrications techniques, sociales, économiques, politiques qui empêchent de la considérer comme un dommage ou comme un malheur dont on pourrait, tant bien que mal, tracer la circonscription » (J.-L. NANCY, *L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*, *op. cit.*, p. 12).

“prévention”, de “précaution” – de *conjuratio* ayant pour fonction de parer à ces éventualités »⁴⁶³⁴. Cette nouvelle biopolitique est « une immuno-politique à tendance paranoïaque, qui se soucie de frontières devenues de plus en plus inassignables, (...) qui cherche à savoir où le “dedans” et où commence le “dehors” »⁴⁶³⁵. Mais en-deçà des catastrophes, elle est soutenue par un « *fantasme d’immunisation absolue*, de protection totale », qui trouve lui-même son fondement dans un « *principe d’indemnité ontologique* »⁴⁶³⁶. Ainsi, selon Neyrat, « nous vivons l’époque de la révélation intégrale de ce *principe d’indemnité*, soumis au réel d’une destruction systématique des conditions de production et de reproduction des formes de vie »⁴⁶³⁷. Suivant⁴⁶³⁸ en cela l’analyse de Jacques Derrida⁴⁶³⁹, « indemne » signifie, selon l’étymologie *indemnis*, ce qui n’a pas subi de dommage ou de préjudice (*damnum*), à savoir « le pur, le non-contaminé, l’intouché, le sacré ou le saint avant toute profanation, toute blessure, toute offense, toute lésion »⁴⁶⁴⁰. C’est à partir d’une réflexion sur la possibilité de penser la religion comme telle que Derrida en vient à soutenir qu’il y a une « pulsion de l’indemne, de ce qui reste allergique à la contamination, *sauf par soi-même, auto-immunément* »⁴⁶⁴¹, en sorte que les « phénomènes d’ignorance, d’irrationalité ou d’“obscurantisme” qu’on relève ou dénonce si souvent, si facilement, et à juste titre, dans ces “fondamentalismes” ou dans ces “intégrismes”, ce sont souvent des résidus, des effets de surface, les scories réactives de la réactivité immunisatrice ou auto-immunitaire »⁴⁶⁴². Or cette « pulsion de l’indemne », selon Derrida, « travaille en silence toute communauté, toute *auto-co-immunité*, et en vérité la constitue comme telle, dans son

⁴⁶³⁴ F. NEYRAT, *Biopolitique des catastrophes*, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁶³⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁶³⁶ *Id.*

⁴⁶³⁷ *Id.*

⁴⁶³⁸ « Nous suivons sur ce point l’enquête menée par Derrida sur le “destin” de ce qu’il nomme la “pulsion de l’indemne”, à partir de laquelle les notions de pulsions de vie et de mort doivent être revisitées » (*Ibid.*, p. 32).

⁴⁶³⁹ J. DERRIDA, *Foi et savoir*, *op. cit.* Il rappelle à cet égard qu’« [idemne] a souvent été choisi pour traduire heilig (“sacré, sain et sauf, intact”) chez Heidegger » (*Ibid.*, n. 12, p. 38). Neyrat effectua une analyse spécifique de l’« indemne » dans la philosophie d’Heidegger, et soutena que « Heidegger procède à une opération philosophique très singulière qui a pour effet de *produire de l’indemne*, c’est-à-dire de *mettre l’être à l’abri* d’indemniser l’être en cherchant l’être de l’indemne. De l’être à qui il n’arriverait plus rien » (F. NEYRAT, *L’indemne. Heidegger et la destruction du monde*, Paris, Sens&Tonka, 2008, p. 27).

⁴⁶⁴⁰ J. DERRIDA, *Foi et savoir*, *op. cit.*, n. 12, p. 38. Derrida précise dans cette même note que « nous y associerons plus bas, et régulièrement, les mots “immun”, “immunité”, “immunisation”, et surtout “auto-immunité” » (*Id.*).

⁴⁶⁴¹ J. DERRIDA, *Foi et savoir*, *op. cit.*, p. 42.

⁴⁶⁴² *Ibid.*, p. 69.

itérabilité, son héritage, sa tradition spectrale »⁴⁶⁴³. Ainsi, « communauté comme *com-mune auto-immunité* : nulle communauté qui n'entretienne sa propre auto-immunité, un principe d'autodestruction sacrificiel ruinant le principe de protection de soi (du maintien de l'intégrité intacte de soi), et cela en vue de quelque sur-vie invisible et spectrale »⁴⁶⁴⁴. Par conséquent, non seulement, il y a une « *production de l'indemne* »⁴⁶⁴⁵ au cœur même de toute communauté, mais en outre, cette production, c'est-à-dire cette indemnisation n'est pas sans risque vis-à-vis de ce qu'elle est censée protégée, car elle peut par auto-immunisation, nuire à ce qu'elle protège. En d'autres termes, l'immun peut à la fois être l'antidote autant que le poison par son auto-immunisation. Ainsi, dans l'immun, « nous sommes là dans un espace où toute auto-protection de l'indemne, du sain(t) et sauf, du sacré (*heilig, holy*) doit se protéger contre sa propre protection, sa propre police, son propre pouvoir de rejet, son propre tout court, c'est-à-dire contre sa propre immunité »⁴⁶⁴⁶ : telle est la « fatale logique de l'*auto-immunité de l'indemne* »⁴⁶⁴⁷. La logique de l'immun est donc en un sens aporétique puisqu'elle se protège de tout passage dans la mesure où elle ne laisse rien passer pour se protéger, et dans cette même logique périt de ne rien laisser passer. Ceci est d'autant plus justifié dès lors qu'on relie, comme nous y encourage Derrida, « dans la généalogie sémantique de l'indemne – “saint, sacré, sain et sauf, *heilig, holy*” – tout ce qui dit la force, la force de vie, la fertilité, l'accroissement, l'augmentation, le gonflement surtout, dans la spontanéité de l'érection ou de la grossesse »⁴⁶⁴⁸. En ce sens, le fantasme

⁴⁶⁴³ *Ibid.*, p. 79. De même, « l'auto-immunitaire hante la communauté et son système de survie immunitaire comme l'hyperbole de sa propre possibilité. Rien de *commun*, rien d'immun, de sain et sauf, *heilig* et *holy*, rien d'indemne dans le présent vivant le plus autonome sans un risque d'auto-immunité » (*Ibid.*, p. 71).

⁴⁶⁴⁴ J. DERRIDA, *Foi et savoir*, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁶⁴⁵ F. NEYRAT, *Biopolitique des catastrophes*, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁶⁴⁶ J. DERRIDA, *Foi et savoir*, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁶⁴⁷ *Id.*

⁴⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 73. Derrida s'emploiera à justifier ce rapport de l'indemne à la vie par deux arguments. Le premier de nature étymologique, notamment à partir de Benvéniste : « à l'origine de l'allemand *heilig*, l'adjectif gotique *halls* traduit l'idée de “salut, santé, intégrité physique”, traduction du grec *hygies, hygiainon*, “en bonne santé”. Les formes verbales correspondantes signifient “rendre ou devenir sain, guérir”. (...) De même pour l'anglais *holy*, voisin de *whole* (“entier, intact”, donc, “sauf, sauvé, indemne dans son intégrité, immun”). Le gotique *hails*, “en bonne santé, qui jouit de son intégrité physique”, porte aussi le souhait, comme le grec *khaïre*, “salut !” » (*Ibid.*, n. 25, p. 74-75). Le second de nature biologique : « c'est surtout dans le domaine de la biologie que le lexique de l'immunité a déployé son autorité. La réaction immunitaire protège l'*indemn-ité* du corps propre en produisant des anticorps condes antigènes étrangers. Quant au processus d'auto-immunisation, qui nous intéresse tout particulièrement ici, il consiste pour un organisme vivant, on le sait, à se protéger en somme contre son autoprotection en détruisant ses propres défenses immunitaires. Comme le phénomène de ces anticorps s'étend à une zone étendue de la pathologie et qu'on recourt en de plus en plus à des vertus *positives* des immuno-

d'immunisation absolue appliquée à la vie n'aurait d'autre finalité que « d'indemniser la vie, de trouver ou de retrouver la vie indemne, une vie sans dommage, hors d'atteinte », alors que, comme le remarque Neyrat, « la vie n'est-elle pas, par définition ce qui périt, ce qui germe et puis meurt, et par essence ne peut demeurer indemne, ne l'a jamais été et ne le sera jamais ? »⁴⁶⁴⁹. Sous ces conditions, la pulsion de l'indemne constitutive de la logique d'immunisation n'est donc pas propre à la religion, mais s'étend à l'ensemble des vivants. Se distinguant sur ce point de Derrida, Neyrat radicalise les analyses de ce dernier et soutient, à partir de la pulsion de mort élaborée par la psychanalyse de Freud⁴⁶⁵⁰, que « l'humanité semble se caractériser par la mise en rapport singulière de cette croyance en l'immortalité avec un usage apparemment extravagant des pulsions de mort, qui ne seraient pas tant alliées avec les pulsions de vie qu'avec la possibilité d'une *sur-vie*, d'une vie hors d'atteinte, nous assurant une survie illimitée »⁴⁶⁵¹. Par conséquent, la logique de l'immunisation ne saurait non seulement se limiter à la seule modernité, mais en outre, si la pulsion de mort de l'indemne est le fondement de la logique de l'immunisation, alors celle-ci se retourne en une auto-immunisation, nuisible à ce qu'elle avait pour fonction initiale de protéger, en visant « la plénitude du vide ou la jouissance de l'éternel »⁴⁶⁵².

L'étude des modes vie selon la logique de l'immunisation est effectuée notamment par Peter Sloterdijk. Celui-ci entend défendre une « immunologie générale »⁴⁶⁵³ qui se déploie selon les

dépresseurs destinés à limiter les mécanismes de rejet et à faciliter la tolérance de certaines greffes d'organes, nous nous autoriserons de cet élargissement et parlerons d'une sorte de logique générale de l'*auto-immunisation* » (*Ibid.*, n. 23, p. 67-68).

⁴⁶⁴⁹ F. NEYRAT, *Biopolitique des catastrophes*, *op. cit.*, p. 62. De même, « La "pulsion de l'indemne", pour reprendre l'expression de Derrida, enrôle les pulsions de mort pour détruire tout ce qui pourrait contrecarrer son but ultime : *être et demeurer intact*, à l'abri de tout dam, de tout dommage ; se défendre contre la fragilité du vivant ; faire comme si la mort, le deuil, la perte, le néant n'existaient pas. La pulsion immunologique utilise les puissances de la négativité pour contrecarrer l'usage vital de la négativité, de la déliaison sans laquelle aucune expression du vivant, aucune singularité, aucune existence ne serait possible » (F. NEYRAT, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, *op. cit.*, p. 24).

⁴⁶⁵⁰ « Selon nous, les procédures d'indemnisation sont sous-tendues par une croyance en l'indemne non réductible à une quelconque dimension religieuse, mais relevant d'une logique générale dont la psychanalyse freudienne constitue la première mise en évidence : l'inconscient ignore la mort, et l'irréversibilité » (F. NEYRAT, *Biopolitique des catastrophes*, *op. cit.*, p. 32).

⁴⁶⁵¹ *Id.*

⁴⁶⁵² *Ibid.*, p. 33.

⁴⁶⁵³ « Aujourd'hui, ma position est celle de quelqu'un qui propose une nouvelle description de l'activité philosophique sous la forme d'une immunologie générale. (...) Depuis lors, la question de l'immunologie générale se pose de façon de plus en plus intense, et aujourd'hui, on la reformule sous la forme de l'écologie globale » (P.

différentes dimensions ontologiques. Cette « immunologie générale » se caractérise alors par une « forte imbrication coopérative et une forte complémentarité fonctionnelle » des systèmes immunitaires biologiques, culturelles, et symboliques : « au-dessus du substrat biologique, largement automatisé et indépendant de la conscience, se sont constitués chez l'être humain, au cours de son évolution mentale et socio-culturelle, deux systèmes complémentaires visant à traiter les blessures par anticipation : d'une part, les pratiques socio-immunologiques, notamment juridiques et solidaristes, mais aussi les militaires, avec lesquelles les hommes règlent dans la société leurs confrontations avec des agresseurs lointains et étrangers et des êtres qui, pour être leurs voisins, n'en sont pas moins causes d'offenses ou de nuisances ; d'autre part les pratiques symboliques ou psycho-immunologiques à l'aide desquelles les hommes sont depuis toujours parvenus à maîtriser, plus ou moins bien, la vulnérabilité que leur vaut le destin, y compris la mortalité, sous forme d'anticipations imaginaires et d'armements mentaux »⁴⁶⁵⁴. Sans que ce projet aborde spécifiquement chacun des systèmes immunitaires énoncés ci-dessus, il s'efforcera d'« élever l'expression de *sphère* au rang de concept anthropologique fondamental, qui se ramifie en plusieurs aspects de signification : topologique, anthropologique, immunologique et sémiologique »⁴⁶⁵⁵. Le concept de *sphère* permet alors de rendre compte des conditions sans lesquelles la vie humaine ne saurait être possible⁴⁶⁵⁶ face à l'expérience

SLOTTERDIJK et J. BIRNBAUM, « Sloterdijk : "Pour être philosophe, il faut devenir un personnage de roman" », *Le Monde.fr*, 20 mai 2010 (en ligne : https://www.lemonde.fr/livres/article/2010/05/20/sloterdijk-pour-etre-philosophe-il-faut-devenir-un-personnage-de-roman_1360628_3260.html).

⁴⁶⁵⁴ P. SLOTTERDIJK, *Tu dois changer ta vie!*, O. Mannoni (trad.), Paris, Maren Sell éditeur, 2011, p. 23. Si l'on suit Emmanuel Nardon, nous dirons alors que « en dépit de son caractère éclairant, cette tripartition théorique des rôles risquerait de nous induire en erreur, en nous suggérant que l'immunologie générale se confond avec une simple mise en série théorique de ces trois immunologies, c'est-à-dire avec une théorie générale des systèmes immunitaires biologiques et psychoculturels ». Or, d'une part, « l'immunologie générale ne porte aucun intérêt à la dimension biologique de l'immunité, même si elle se tient parfaitement informée des débats qui agitent la philosophie de la biologie », et d'autre part, « l'immunologie générale concentre en réalité son attention exclusivement sur une réalité hybride – indistinctement culturelle et psychique – qui excède, par définition, la stricte réalité biologique, ainsi que les frontières supposées entre la réalité culturelle et la réalité psychique ». Par conséquent, « l'immunologie générale ne consisterait donc pas à mettre en série ou en système les différentes dimensions ontologiques de l'immunité, tout simplement parce qu'une telle systématisation excéderait amplement ses compétences ; il s'agirait plutôt d'assigner à la philosophie la tâche de décrire et d'explicitier, autant que possible, les stratégies de sécurisation psychoculturelle, c'est-à-dire les stratégies – coopératives, technologiques et symboliques – qui permettent aux collectifs d'êtres humains de produire, de maintenir et de répliquer leur consistance, en dépit de l'insécurité interhumaine et de la complexité psychique auto-émergentes » (E. NARDON, *L'immunologie générale de Peter Sloterdijk. Contribution à une théorie psychoculturelle de l'immunité*, op. cit., p. 14).

⁴⁶⁵⁵ P. SLOTTERDIJK, *Ecumes - Sphères III*, op. cit., p. 9.

⁴⁶⁵⁶ « L'idée que la vie est une affaire de forme – voilà la thèse que nous associons à la vieille et respectable

effroyable de l'extérieur⁴⁶⁵⁷, et plus spécifiquement de l'immunisation propre à notre modernité⁴⁶⁵⁸. La sphère désigne un « espace non-trivial », c'est-à-dire l'espace entendu de manière non physique et familière, mais constitutif du devenir de l'être⁴⁶⁵⁹, dans la mesure où il est, à l'instar de la *khôra* platonicienne commentée par Derrida⁴⁶⁶⁰, « une matrice des dimensions en général, et peut dans cette mesure être “la nourrice du devenir”, pour reprendre la métaphore grandioisement obscure de l'“espace” comme “où” hébergeant le devenir »⁴⁶⁶¹. Le concept de sphère se présente comme entre celui d'environnement et celui de monde : elle est « un monde médian ou un intermédiaire sphérique qui n'est ni un enfermement dans une cage environnementale, ni une pure terreur d'être maintenu dans l'ouvert et l'indéterminé, mais qui offre une “ouverture intermédiaire” »⁴⁶⁶². Ni clôture de l'environnement, ni ouverture au monde, la sphère se situe par-delà cette distinction en tant qu'« entre-monde »⁴⁶⁶³ : la sphère a le statut d'une « entr'ouverture »⁴⁶⁶⁴. En ce sens, les sphères sont « des enveloppes de membranes ontologiques entre l'intérieur et l'extérieur, et par là même des médias

expression de *sphère*, empruntée aux philosophes et aux géomètres. Elle suggère que la vie, la constitution de sphères et la pensée sont des expressions différentes pour désigner une seule et même chose. Dans cette mesure, la référence à une géométrie sphérique vitale n'a de sens que si l'on admet l'existence d'une sorte de théorie qui en sait plus sur la vie que la vie elle-même – et que partout où l'on trouve de la vie humaine, qu'elle soit nomade ou sédentaire, naissent des globes habités, itinérants ou fixes, qui, d'un certain point de vue, sont plus ronds que tout ce que l'on peut dessiner avec des cercles. Les livres suivants seront consacrés à la tentative d'explorer les possibilités et les frontières du vitalisme géométrique » (P. SLOTERDIJK, *Bulles*, *op. cit.*, p. 13). Précisions que notre objectif n'est en aucune mesure de rendre compte ici de cette sphérologie générale. Pour une présentation rétrospective de celle-ci, nous renvoyons le lecteur vers la *Note* de Sloterdijk qui ouvrent le troisième et dernier tome de sa trilogie *Bulles, Globes, Ecumes* : P. SLOTERDIJK, *Ecumes - Sphères III*, *op. cit.*, chap. Note, p. 9-21 ; également : P. SLOTERDIJK, *Bulles*, *op. cit.*, p. 70-91.

⁴⁶⁵⁷ « Les sphères sont des créations d'espaces dotés d'un effet immuno-systémique pour des créatures extatiques travaillées par l'extérieur » (P. SLOTERDIJK, *Bulles*, *op. cit.*, p. 31).

⁴⁶⁵⁸ « *Making the immum systems explicit*: c'est l'une des devnises logiques et pragmatiques que les citoyens de la modernité doivent appliquer depuis le début du XX^e siècle s'ils veulent garder le contact avec le *modus vivendi* de leur époque » (P. SLOTERDIJK, *Ecumes - Sphères III*, *op. cit.*, p. 184).

⁴⁶⁵⁹ Sloterdijk se situe explicitement dans la *Lettre sur l'humanisme* d'Heidegger : « Le concept d'espace qui entre ici en jeu est manifestement un concept non physique et non trivial, dans la mesure où, comme le montre la très sombre remarque de Heidegger, il doit être plus ancien que toute dimensionnalité ordinaire, plus ancien en tout cas que cette trimensionnalité familière sous laquelle la géométrie représente les proportions de l'espace dans le système élaboré des lieux » (P. SLOTERDIJK, « La Domestication de l'Être », *op. cit.*, p. 114).

⁴⁶⁶⁰ J. DERRIDA, *Khôra*, *op. cit.*

⁴⁶⁶¹ P. SLOTERDIJK, « La Domestication de l'Être », *op. cit.*, p. 115.

⁴⁶⁶² *Ibid.*, p. 116.

⁴⁶⁶³ « La transition de l'environnement au monde apparaît dans les sphères sous la forme d'entre-mondes » (*Id.*).

⁴⁶⁶⁴ *Id.*

précédant les médias »⁴⁶⁶⁵. Vivre dans les sphères c'est vivre dans un commun⁴⁶⁶⁶, mais qui n'est commun que grâce à l'immunisation qu'il opère contre « la provocation de l'extérieur »⁴⁶⁶⁷. Ainsi, les sphères sont toujours des « structures morpho-immunologiques » ou « structures immunitaires créatrices d'espaces intérieurs » qui rendent possible la génération et l'individuation des hommes⁴⁶⁶⁸. Sloterdijk déduit ainsi de sa théorie des sphères que « le sujet des sciences de la culture, au passage entre le XXe et le XXIe siècle est donc le suivant : *Making the air condition explicit* »⁴⁶⁶⁹, dont l'*Air Design*⁴⁶⁷⁰ ou la capsule des vols spatiaux⁴⁶⁷¹ peuvent servir d'exemples paradigmatiques pour illustrer la logique de l'immunisation face à un dehors invivable dont il convient de se prémunir⁴⁶⁷².

⁴⁶⁶⁵ *Id.* Comme il l'écrira : « nous montrerons que la théorie des médias et la théorie des sphères convergent » (P. SLOTERDIJK, *Bulles, op. cit.*, p. 35). On se reportera également vers P. SLOTERDIJK, *Globes, op. cit.*, chap. VII "Comment, par le média pur, le centre de la sphère agit à distance", p.592-700.

⁴⁶⁶⁶ « Vivre dans des sphères signifie donc habiter dans le subtil commun » (P. SLOTERDIJK, *Bulles, op. cit.*, p. 51).

⁴⁶⁶⁷ *Id.* Cet « extérieur » peut notamment renvoyer à cette altérité nuisible pour la vie commune et qui implique l'élaboration de « thanatotopes » (P. SLOTERDIJK, *Ecumes - Sphères III, op. cit.*, chap. 8 "Le thanatotope-la province du divin", p. 389-412) ou d'« espaces thanatologiques » (P. SLOTERDIJK, *Globes, op. cit.*, chap. I "Lever de la proximité à distance-L'espace thanatologique, la paranoïa, paix du royaume", p. 139-172). Ainsi, « le "monde de la vie" est apparenté à un monde de la mort et des esprits qui s'apparente à lui, qui l'imprègne et le maintient en état de stress » (P. SLOTERDIJK, *Ecumes - Sphères III, op. cit.*, p. 393). Ce « stress d'invasion » peut alors s'incarner dans trois catégories d'intrus : « d'une part dans les ancêtres et les revenants, dont on peut attendre l'intrusion régulière dans le psychisme du groupe, d'autre part dans les agressions et catastrophes naturelles qui, sortant de l'environnement, font irruption dans la physique du groupe, et pour finir dans les nouvelles vérités qui ressortent des inventions et découvertes des innovateurs » (*Ibid.*, p. 396).

⁴⁶⁶⁸ P. SLOTERDIJK, *Bulles, op. cit.*, p. 51.

⁴⁶⁶⁹ P. SLOTERDIJK, *Ecumes - Sphères III, op. cit.*, p. 150.

⁴⁶⁷⁰ « L'*Air Design* est la réponse technique à la compréhension phénoménologique du fait que l'être-dans-le-monde humain se présente toujours et sans exception comme une modification de l'être-dans-l'air. Parce qu'il y a toujours quelque chose dans l'air, s'impose, au fur et à mesure que progresse l'explicitation de l'atmosphère, l'idée de l'y mettre soi-même par précaution » (*Ibid.*, p. 156). Sloterdijk se place ainsi explicitement dans les pas de *L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger* de Luce Irigaray : « l'air constitue cependant pour l'existence une condition implicite dont Luce Irigaray ne se lasse pas de souligner à quel point elle se situe dans le non-pensé et le non-perçu – sans tenir compte du fait que la nouvelle pratique aérotechnique a depuis longtemps proclamé ce prétendu non-pensé comme territoire de mise en œuvre de procédures extrêmement explicites » (*Ibid.*, p. 156-157).

⁴⁶⁷¹ « D'un point de vue philosophique, le vol spatial est, de loin, l'entreprise la plus importante de la modernité, parce qu'elle représente, comme une expérience généralement pertinente sur l'immanence, ce que signifie l'être ensemble de quelqu'un avec quelqu'un et de quelque chose dans quelque chose de commun » (P. SLOTERDIJK, *Ecumes - Sphères III, op. cit.*, p. 294). Sloterdijk pense le vol spatial, plus que l'avion, au sein d'une théorie de l'insulation, où non seulement « c'est (...) l'isolation qui fait de l'île ce qu'elle est » (*Ibid.*, p. 275), mais en outre le vol spatial, comme toute capsule et autre serre sont des « îles absolues qui naissent par radicalisation du principe de la création d'enclave » et « par révision du rapport avec l'élément environnemental » (*Ibid.*, p. 281). Nous

Il suit de là que l'interface commune en tant qu'elle immunise, en participant de cette pulsion de l'indemne, s'avère contradictoire avec la définition de l'interface énoncée précédemment. Le principe de l'immunisation nie toute relation au profit d'une logique de séparation poussée à l'absolu, c'est-à-dire de manière clivante⁴⁶⁷³. Ce n'est qu'à cette condition que l'être peut demeurer indemne. Mais dans le même, cette négation de toute relation la présuppose sans quoi cela serait incohérent d'immuniser l'être. Autrement dit, une interface immune est une contradiction dans les termes puisqu'elle soutient à la fois le caractère relationnel de l'interface et son caractère non-relationnel. Seul un être ne peut être considéré comme indemne qu'à la condition de nier son caractère relationnel. Or, d'une part, parce que l'interface n'est pas un être, mais un opérateur relationnel, alors on ne saurait lui attribuer, comme précédemment, l'attribut d'*être* immune. D'autre part, parce qu'elle est par définition relationnelle, alors elle définit les êtres mis en relation autant qu'elle est définie par ceux-ci,

nous permettons de signaler que Vilém Flusser avait déjà envisager cette logique en présentant la création du « sous-marin » comme « nouvelle arche de Noé pour éviter le déluge » (V. FLUSSER, *Petite philosophie du design*, op. cit., p. 51), qui peut apparaître comme un contre-point au poulpe *Vampyrotheuthis Infernalis*, et dont l'échec et le sacrifice des premiers habitants de celui-ci les firent apparaître comme « les sauveurs de l'humanité » (*Ibid.*, p. 52). A titre indicatif et illustratif, nous renvoyons le lecteur vers les études suivantes : la genèse historique et conceptuelle de la combinaison d'Apollo (Apollo spacesuit) (N. D. MONCHAUX, *Spacesuit. Fashioning Apollo*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The MIT Press, 2011) ; la vie en milieu sous-terrain (M. PEYRIERE et É. RIBERT (éd.), *Vivants sous terre*, Paris, Seuil, 2019, vol. 105) ou en milieu abyssal (S. RENNESSON et A. VALLARD (éd.), *Abîmes, abysses, exo-mondes. Explorations en milieux-limites*, Paris, Editions de l'EHESS, 2021, vol. 75).

⁴⁶⁷² Avant ces développements techniques, Sloterdijk pense déjà les communautés archaïques telles des hordes primitives « comme des sortes d'îlots dérivant lentement et spontanément au gré des courants de la Vieille nature – séparés du monde extérieur par l'évolution révolutionnaire des techniques de la distance, essentiellement par la nouvelle synchronie de la fuite et de la contre-attaque, reliés de l'intérieur par un effet de serre émotionnel soudant les membres de la horde dans une sorte d'institution psychosociale totale. (...) On peut dire que ce sont des îlots sociaux dans la mesure où ils émergent effectivement de leur environnement comme des sphères "animés", entourés par un invisible anneau de distanciation qui affranchit le corps des contraintes de la Vieille Nature » (P. SLOTERDIJK, *Dans le même bateau* (1993), P. Deshusses (trad.), Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 18-19). Or ces îlots sociaux ne sont que des « radeaux » (*Ibid.*, p. 22), prémisses du « bateau » des premières civilisations : « c'est dans les guerres, genre historique et dramatique par excellence, que l'individu s'est rendu compte de façon nette, aux époques de grandes civilisations, ce que signifie être dans le même bateau avec d'innombrables autres concitoyens. Le bateau est la communauté imaginaire qui fait couler du vrai sang » (*Ibid.*, p. 54).

⁴⁶⁷³ Neyrat souligne à cet égard « une secrète complicité » entre la discontinuité de l'indemne et la continuité de la contagion. Selon lui, « tout se passe comme si la formation de l'indemne avait tendance à *soustraire* (capturer, privatiser) la séparation entre les individualités singulières et ne la conservait jalousement que pour elle, sous la forme d'un clivage ; a contrario, le tissu contagieux pourrait tendre à *expulser* de lui-même des zones afin qu'elles puissent échapper à l'emprise du continu. (...) Le tissu contagieux cherche à s'indemniser, à se poser lui-même comme intouchable ; et l'indemne cherche à se diffuser à travers le globe » (F. NEYRAT, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, op. cit., p. 25-26). Autrement dit, à côté de la pulsion de l'indemne qui produit du non-différencié sous forme de « résidu local », il y a une pulsion de la contagion qui intègre toutes les différences dans un « absolu global ».

en sorte qu'elle ne saurait demeurer indemne. Enfin, parce que les êtres interfacés n'ont à leur tour qu'une existence relationnelle, alors ceux-ci ne sauraient également être indemnisés et être indemnes. En d'autres termes, et à la suite de Neyrat, nous ne pouvons qu'insister sur la dimension relationnelle de l'« être » : « philosophiquement, nous ne pouvons qu'insister sur la facture relationnelle de l'être, soit l'impossibilité de l'étanchéité sur le long terme ». Autrement dit, « c'est parce que l'être est relationnel qu'il est fragile, et que l'on dira au revers de cette thèse ontologique que l'affirmation d'une indemnité ontologique est toujours supportée par une hypothèse sur l'Absolu, le Séparé, le Sans-relation »⁴⁶⁷⁴. En ce sens, une interface immune absolutise de manière fantasmée la logique de la séparation du dispositif énoncée précédemment. Si le dispositif au sens d'Agamben a pour fonction de séparer, alors l'interface qui immunise ou indemnise poursuit de manière intolérable cette séparation. Elle refuse toute « tolérance », c'est-à-dire tout passage d'une *altérité* qui alors dés-indemniserait. Si, comme le remarque Derrida, l'auto-immunisation biologique vise grâce aux immuno-dépresseurs à « à limiter les mécanismes de rejet et à faciliter la *tolérance* de certaines greffes d'organes »⁴⁶⁷⁵, alors il s'agit de reconnaître que cette « tolérance »⁴⁶⁷⁶ ne consiste pas à rendre imperméable. Au contraire, elle implique une relation à l'altérité qu'il convient alors de doser non seulement selon un certain « seuil de tolérance », mais aussi et surtout qu'elle reconnaisse la pulsion de mort qui lui est constitutive. Comme le dit Neyrat, il est « dangereux de refuser la tolérance *si* ce refus se supporte d'un déni des pulsions de mort » : « ce n'est pas *d'abord* la destruction du soi qui permet de baisser la garde immunologique, c'est *avant tout* la suspension de l'attaque »⁴⁶⁷⁷. Autrement dit, la tolérance envisagée ne nie pas l'altérité mais suspend sa destruction. Or, comme il a été dit précédemment, sans cette altérité, la relation opérée par l'interface ne saurait avoir lieu. Ce faisant, comme le fait

⁴⁶⁷⁴ F. NEYRAT, *Biopolitique des catastrophes*, op. cit., p. 66.

⁴⁶⁷⁵ J. DERRIDA, *Foi et savoir*, op. cit., n. 23, p. 67 ; nous soulignons.

⁴⁶⁷⁶ Nous ne saurions nier que Derrida distingue deux types de tolérance. D'une part, « le concept de tolérance, *stricto sensu*, appartient d'abord à une sorte de domesticité chrétienne. C'est *littéralement*, je veux dire, sous ce nom, un secret de la communauté chrétienne » (*Ibid.*, p. 36). Cette tolérance, parce qu'elle fondée sur la foi chrétienne, est à la fois le propre de la communauté chrétienne, et dans le même temps soumet l'altérité de l'autre à ses propres critères de tolérance. D'autre part, « une autre "tolérance" s'accorderait à l'expérience du "désert dans le désert", elle respecterait la distance de l'altérité infinie comme singularité. Et ce respect serait encore *religio*, *religio* comme scrupule ou re-tendue, distance, dissociation, disjonction, dès le seuil de toute religion comme *lien de la répétition à elle-même*, dès le seuil de tout lien social ou communautaire » (*Ibid.*, p. 37). Autrement dit, face à la tolérance propre à la chrétienté qui tend à nier l'altérité, Derrida envisage une « nouvelle "tolérance" » (*Ibid.*, p. 35) qui ne reposerait pas sur le principe de l'indemne, et qui entretiendrait ainsi l'altérité de l'autre.

⁴⁶⁷⁷ F. NEYRAT, *Biopolitique des catastrophes*, op. cit., p. 73.

remarquer Neyrat, à partir du *Voyous* de Derrida, « pour accueillir l'autre, être affecté par ce qui vient et ce qui pourrait venir, il faut que cela soit possible, et ne pas construire des murs trop épais, donc baisser le niveau de ses protections, accepter la vulnérabilité, être capable d'une "force vulnérable"⁴⁶⁷⁸ et d'une "décision passive"⁴⁶⁷⁹ qui laisse être l'autre, la possibilité de l'autre »⁴⁶⁸⁰. Ce recours à l'altérité ne doit pas s'entendre comme ce dont l'être doit s'immuniser, mais au contraire, comme ce qui lui est constitutif, voire vital, sans quoi l'immunisation se renverse en une auto-immunisation destructrice. L'altérité est inhérente à la définition de l'opération de l'interface, en sorte que sa négation ne conduirait au final qu'à la négation de cette dernière. Ainsi, une interface immune est oxymorique et ne saurait exister en tant qu'interface. Penser le commun de l'interface dans les termes de l'immunité la rend impensable, c'est-à-dire aporétique. Certes, l'interface immune sépare, mais cette séparation relève d'un clivage qui refuse le passage à l'altérité.

En un sens, il conviendrait de « trouser la membrane »⁴⁶⁸¹ de l'interface selon l'heureuse formule de Philippe Roy. Face à cette interface qui immunise et conserve l'indemne, la trouser permettrait d'ouvrir une relation positive et performative en ce qu'elle interromprait le processus d'auto-immunisation nuisible. En tant que lecteur de Simondon, selon Roy, « le trou n'est pas de l'ordre du vital, car il doit être dit de ce qui préside génétiquement au vital, le pré-individuel et qui ne s'y réduit pas »⁴⁶⁸². Plus précisément, « à l'endroit du trou, s'insinue de l'autre que du vital si on le compare au niveau biologique de la membrane ou que se prolonge le mouvement vital si on considère qu'est repris le mouvement génétique qui a engendré le niveau vital, c'est une question de point de vue, mais dans l'un ou l'autre cas, que l'on se place en amont du biologique ou en aval on a affaire à du non-biologique »⁴⁶⁸³. En d'autres termes, il ne s'agit pas de comprendre le trou uniquement selon l'ordre vital, puisqu'il relève du pré-individuel dans les termes simondoniens. Par conséquent, en termes deleuziens, nous dirons que le trou se déterritorialise en ce qu'il peut valoir quel que soit l'ordre concerné, dès lors qu'il assure la rencontre, et partant la communication avec l'altérité, rendant alors

⁴⁶⁷⁸ J. DERRIDA, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, p. 13.

⁴⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 211.

⁴⁶⁸⁰ F. NEYRAT, *Biopolitique des catastrophes*, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁶⁸¹ P. ROY, *Trouer la membrane. Penser et vivre la politique par les gestes*, Paris, L'Harmattan, 2012.

⁴⁶⁸² *Ibid.*, p. 210.

⁴⁶⁸³ *Ibid.*, p. 210.

possible non seulement l'individuation⁴⁶⁸⁴, mais également la transindividuation vers le collectif, c'est-à-dire le commun compris comme l'en-commun. Trouer la membrane conduit donc non pas à détruire la membrane⁴⁶⁸⁵, mais à envisager la possibilité d'autres membranes et donc d'autres interfaces. Pour que l'interface puisse être commune, elle doit paradoxalement être trouée. Trouer la membrane permet ainsi à la communauté de s'exposer au danger et partant de la rendre non seulement possible, mais aussi et surtout viable⁴⁶⁸⁶. A l'interface immune, il convient désormais d'analyser l'interface-en-commun qui laisse passer l'altérité sans que cela remette en cause le commun.

3.4.3. Interface *en* commun

Ces deux acceptions du commun (ce qui *est* propre et ce qui *est* indemne) partagent le même présupposé ontologique. Dans les deux cas, il s'agit d'attribuer à l'*être* une propriété qui soit le ferait propre, soit le désignerait comme indemne. Autrement dit, les discours sur le commun se fondent sur une ontologie, voire une essentialisation implicite. Le commun *est* ce qui *est commun*, en sorte qu'il n'y a de commun que de l'être. Or, comme nous le rappelle Nancy, « la condition commune, c'est-à-dire à la fois la condition d'être communément réduits à un dénominateur commun, *et* la condition d'être *en* commun, absolument. Les deux valeurs du "commun", l'une mêlée à l'autre, l'une contre l'autre »⁴⁶⁸⁷. En d'autres termes, alors que la première acception pose l'interface comme ce qui *est*

⁴⁶⁸⁴ Roy rejoint des formules derridéennes lorsqu'il écrit : « plus les individus se retirent du trou qu'ils ont au cœur d'eux-mêmes, ce trou qui les rend par essence toujours incompatibles à eux-mêmes, préparé à l'individuation, plus ils se détruisent eux-mêmes. Fuir son trou c'est faire de celui-ci un véritable trou obstrué, un trou noir moïque, investi par tous les auto-contrôles, enroulé dans les boucles calculatrices, les demandes de reconnaissance, c'est être au départ de toutes les courses à la vitesse, englobé dans les bulles privées, rongé par l'indifférence et l'incapacité à ne plus rien admirer » (*Ibid.*, p. 215-216).

⁴⁶⁸⁵ « Fondamentalement, *de* la membrane il y en aura toujours. (...) Car comprenons bien que trouer la membrane ne veut pas dire la détruire mais requalifier sa surface. (...) Ce qui signifie qu'elle aura aussi comme fonction de préserver ses trous et non de les reboucher, qu'elle sache retenir son geste. Il importe de laisser aux trous les déterminations de leurs environnements, qu'ils soient le cœur vide d'un "tourner autour". Plus il y aura de trous, plus les individus s'individueront. (...) Ce sont les trous qui modifieront la membrane et qui feront que les individus ne chercheront plus à seulement tirer vers eux cette couverture puisqu'ils découvriront de nouvelles puissances d'exister » (*Ibid.*, p. 220-222).

⁴⁶⁸⁶ « La communauté fait trou dans la membrane non pas parce qu'elle s'oppose à sa protection, ni même par surimposition (Simondon) mais par *exposition* aux dangers. (...) La communauté n'est trou qu'à condition d'être elle-même parcourue par une ligne de vacance qui forme un vide en elle, un axe au cœur de sa chair par où tout peut arriver » (*Ibid.*, p. 231-232).

⁴⁶⁸⁷ « La condition commune, c'est-à-dire à la fois la condition d'être communément réduits à un dénominateur commun, *et* la condition d'être *en* commun, absolument. Les deux valeurs du "commun", l'une mêlée à l'autre, l'une contre l'autre » (J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de

commun, à l'exclusion de ce qui ne l'est pas, de manière essentielle, la seconde soutient que l'interface est ce qui est *en* commun, sans fondement ontologique substantiel

L'interface est dite *en* commun non pas parce qu'elle est « faite d'une substance commune, mais au contraire, d'un manque de substance qui *partage* essentiellement le manque de l'essence »⁴⁶⁸⁸. L'interface n'est pas commune car elle ne désigne pas un être substantiel. Elle est commune, à l'inverse, parce qu'elle est dénuée de tout fondement ontologique, et a fortiori substantiel. Effondée, selon le néologisme de Deleuze⁴⁶⁸⁹, l'interface n'a de commun que dans et par le *partage*⁴⁶⁹⁰. En ce sens, « l'ontologie du "commun" et du "partage" ne serait pas autre chose que l'ontologie de l'"être" radicalement soustrait à toute ontologie de la substance, de l'ordre et de l'origine »⁴⁶⁹¹. Or, « le "partage" ne constitue pas une présupposition au même titre qu'une substance commune originaire »⁴⁶⁹². Au contraire, parce qu'« il n'est ni "sous-jacent", ni "antérieur" », c'est-à-dire parce qu'il n'est pas une « présupposition transcendantale »⁴⁶⁹³, alors il ne renvoie pas tant à un être posé qu'à l'« origine »⁴⁶⁹⁴, entendue au sens de ce qui s'écarte, à la manière du *clinamen*, de l'être qui le fait

l'"existence") », *op. cit.*, p. 53-54).

⁴⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁶⁸⁹ Nancy tiendra le même propos : « *la communauté exclut son propre fondement* – parce qu'elle veut forclorre *le dérobement du fond* qui en est l'essence : l'*en*-commun, l'entre-nous de la comparution » (*Ibid.*, p. 103).

⁴⁶⁹⁰ Jean-Luc Nancy rappelle que « cette pensée du "partage" (partition, répartition, part, participation, séparation, communication, discord, clivage, dévolution, destination...) a commencé à se frayer » (*Ibid.*, p. 59), dès *Le partage des voix*. En effet, dans ce texte daté de 1982, il écrit que « "la" voix, toujours plurielle, fait le partage » (J.-L. NANCY, *Le partage des voix*, Paris, Galilée, 1982, p. 82). Il en déduit que « le sens ne préexiste pas, et n'advient pas non plus à la fin, mais où le sens *est* ce partage du *logos* (*Nous* sommes le sens dans le partage de nos voix). C'est-à-dire que le sens "est" le *don* de soi dans le partage – ce don n'est pas une pré-donation, ni une pré-position, car *c'est le partage qui le fait le don*. Que le sens est donné, cela signifie aussi bien qu'il est abandonnée au partage à la loi herméneutique de la différence des voix, et qu'il n'est pas *un donné*, antérieur et extérieur à nos voix et à nos déclamations » (*Ibid.*, p. 82-83). Ce faisant, commentant Heidegger, Nancy souligne que « le Gespräch [le dialogue] implique un *Ge-flecht* [entrelacement] ou est pris dans le *Geflecht*. Peut-être faudrait-il dire que le *Geflecht* est ce qui donne le régime ou la nature du *Ge* du *Gespräch* : c'est-à-dire un "collectif" (c'est la nature ordinaire du *Ge*-), mais avec la fonction d'un *entre-* (entrelacement, entretien), et finalement d'un *dia-* qui ne dialectise pas, mais qui partage. Ce qui nous entrelace nous partage, ce qui nous partage nous entrelace » (*Ibid.*, n. 55, p. 86-87).

⁴⁶⁹¹ J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », *op. cit.*, p. 61.

⁴⁶⁹² *Ibid.*, p. 86.

⁴⁶⁹³ *Id.*

⁴⁶⁹⁴ « Il relève d'un autre geste vers le "pré-" en général, vers l'"origine" ou vers le "fondement" » (*Id.*). Rappelons qu'il ne s'agit en aucune manière d'entendre le terme « origine » au sens de « commencement » comme cela a

exister sur le mode de l'être-en-commun⁴⁶⁹⁵. Mais si le partage est dénué de toute position, il n'en est pas moins doté d'une opérativité. Il n'y a de partage que dans l'opération même de partager la présence définie précédemment, et inversement, « rien d'autre, sans doute, n'arrive à la présence que du "partage" »⁴⁶⁹⁶. Il ne s'agit donc pas de comprendre que le partage est la cause ou la condition du commun, comme s'il le précédait. Au contraire, le partage est déjà commun, en sorte que ce dernier n'est que dans le partage, et non comme effet de celui-ci⁴⁶⁹⁷. Plus encore, le partage partage la « présence », au sens où, loin d'une présence pleine et entière, celle-ci se présente de manière partagée. La présence est partagée, non pas encore une fois au sens où le partage précède et conditionne la présence, mais au sens plutôt où la présence est dans le partage lui-même. Il n'y a pas de présence antérieure ou postérieure au partage. Autrement dit, « s'il y a de la présence en général, c'est cela qui lui arrive – et réciproquement, si quoi que ce soit vient à la présence, c'est encore cela »⁴⁶⁹⁸. Ainsi, « il n'y a de présence qui ne soit (dans son être, non par un attribut) *exposée* au partage »⁴⁶⁹⁹. Dans la présence qui se présente, ou plutôt qui s'expose, « une condition commune s'expose, dénudée, et nous expose à elle »⁴⁷⁰⁰. C'est à cette condition que « nous comparaissons devant elle »⁴⁷⁰¹, sans qu'il y ait une pré- ou un post- de la présence, mais juste une présence qui se

été exposé et justifié plus haut.

⁴⁶⁹⁵ « Au resste, on ne fait pas un monde avec de simples atomes. Il y faut un *clinamen*. Il faut une inclinaison ou une inclination de l'un vers l'autre, de l'un par l'autre ou de l'un à l'autre. La communauté est au moins le *clinamen* de l'"individu". Mais aucune théorie, aucune éthique, aucune politique, aucune métaphysique de l'individu n'est capable d'envisager ce *clinamen*, cette déclinaison ou ce déclin de l'individu dans la communauté. Le "personnalisme", ou bien Sartre, n'ont jamais réussi qu'à enrober l'individu-sujet le plus classique dans une pâte morale ou sociologique : ils ne l'ont pas *incliné* hors de lui-même, sur ce bord qui est celui de son être-en-commun » (J.-L. NANCY, *désœuvrée*, *op. cit.*, p. 17).

⁴⁶⁹⁶ J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », *op. cit.*, p. 85.

⁴⁶⁹⁷ Revenant sur une possible interprétation de son ouvrage *Le Partage des voix*, Nancy tient à préciser et à clarifier dans le cadre du rapport entre partage et commun, l'idée suivante : « A la différence de ce que cet essai pouvait fait penser, le partage des voix ne mène pas à la communauté, il dépend au contraire de ce partage originaire qu'"est" la communauté. Ou bien, ce partage "originaire" lui-même n'est rien d'autre qu'un "partage des voix", mais la "voix" devrait encore être comprise autrement que comme langagière et même comme "pré-langagière" : comme communautaire » (J.-L. NANCY, *désœuvrée*, *op. cit.*, n. 21, p. 73).

⁴⁶⁹⁸ J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », *op. cit.*, p. 85.

⁴⁶⁹⁹ *Id.*

⁴⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁷⁰¹ *Id.*

présente, et se présentant en est « le *présent* qui nous est fait »⁴⁷⁰². Ainsi, dans le partage les existences singulières comparaissent, et dans cette comparution font commun. Ce qui se partage dans le commun n'est que l'existence hors de soi qui s'expose⁴⁷⁰³. Le commun n'est pas un autre être qui fonderait ou dépasserait sur un mode dialectique ou communiel les existences finies, mais n'est que cette exposition, ou plutôt cette co-exposition⁴⁷⁰⁴. Le commun au sens de « l'être-en-commun ne signifie pas un degré supérieur ou de sujet prenant en charge les limites des individualités séparées »⁴⁷⁰⁵, mais seulement « un "fond" sans fond, moins au sens où il ouvrirait la béance d'un abîme qu'au sens où il n'est fait que du réseau, de l'entrelacement et du partage des singularités »⁴⁷⁰⁶. Le commun de cette comparution ne se pense ni dans les termes de la communion, c'est-à-dire de la fusion dans un Un, ni dans les termes de la singularisation⁴⁷⁰⁷, c'est-à-dire de la fission en une multitude de singularités forcloses⁴⁷⁰⁸, qui présupposent toutes les deux une ontologie de l'être ou de la substance, mais de l'en-commun⁴⁷⁰⁹. Ainsi, contre le commun au sens d'un être commun, Nancy nous encourage à substituer une pensée de l'être *en*⁴⁷¹⁰ commun, ou plus précisément de l'être-en-commun. Cela signifie que s'il y

⁴⁷⁰² *Id.*

⁴⁷⁰³ « Le partage répond à ceci : ce que la communauté me révèle, en me présentant ma naissance et ma mort, c'est mon existence hors de moi » (J.-L. NANCY, *désœuvrée*, *op. cit.*, p. 68).

⁴⁷⁰⁴ « la communauté ne prend pas ta relève de la finitude qu'elle expose. Elle n'est elle-même, en somme, que cette exposition » (*Id.*).

⁴⁷⁰⁵ *Id.*

⁴⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁷⁰⁷ « La singularité ne *procède* peut-être de rien. Elle n'est pas une œuvre résultant d'une opération. Il n'y a pas de processus de "singularisation", et la singularité n'est pas extraite, ni produite, ni dérivée. Sa naissance n'a pas lieu à *partir de* ni comme *effet de* : elle donne au contraire la mesure selon laquelle la *naissance*, comme telle, n'est ni une production, ni une autosition, la mesure selon laquelle la naissance infinie de la finitude n'est pas un processus opérant sur un fond et à partir d'un fonds. Mais le "fond(s)" est lui-même, par lui-même et en tant que tel, la finitude des singularités – déjà » (*Ibid.*, p. 69-70).

⁴⁷⁰⁸ Commentant l'être-en-commun de Nancy, Neyrat écrit que « le plus simple peut-être consiste à dire que le sens de l'être-en-commun ne peut être dégagé qu'à la suite d'une double négation : il n'est ni une somme d'individus à laquelle on ajouterait, de l'extérieur, un lien, ni un organisme qui supposerait la fusion de ses membres. Ni fusion, ni fission ; ni communion, ni communication – ces deux extrêmes caractérisant l'absence même de lien » (F. NEYRAT, « "Ici le monde" : politique de la finitude pour une époque éco-technique », *Actuel Marx en Ligne*, n° 15, 2002 (en ligne : <http://actuelmarx.u-paris10.fr/alp0015.htm>)).

⁴⁷⁰⁹ « Une affirmation de l'en-commun incommensurable à toute ontologie de la substance et du sujet, une remise en jeu de toute la présence ("chose en soi", ou "phénomène", "essence" ou "existence", et toutes leurs combinatoires) dans une *comparution* dont l'expérience est devant nous » (J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », *op. cit.*, p. 71).

⁴⁷¹⁰ Nancy précise les raisons de cet « en » à partir de son travail *Le partage des voix* : « Je le fais en raison d'un

a être, cet être n'est pas commun ou ayant la propriété d'être commun. Au contraire, l'être-en-commun, au sens l'être par définition en commun, n'est être qu'en étant déjà en commun⁴⁷¹¹. Par la formule « être-en-commun », Nancy ne désigne ni l'être du commun ou de la communauté, au sens de son essence, ni l'être doté de la propriété ou de l'attribut « commun ». Au contraire, « le » commun n'est commun que dénué de toute fondement ontologique substantiel, de sorte qu'il n'y a pas « le » commun, mais seulement « la communauté de l'être – et non pas l'être de la communauté. (...) Ou si on préfère : la communauté de l'existence – et non pas l'essence de la communauté »⁴⁷¹². Ainsi, le commun n'est pas un prédicat de l'être, mais est l'être lui-même en tant qu'il est en-commun, c'est-à-dire en tant qu'être-en-commun. Autrement dit, « l'être-en-commun ou l'être-avec, ne s'ajoute pas de manière seconde et extrinsèque à l'être-soi et à l'être-seul »⁴⁷¹³. Reprenant et complétant la formule antérieurement citée, Nancy en déduira que « toute l'ontologie (...) se réduit à l'en-commun »⁴⁷¹⁴. Par conséquent, le sens de l'être, c'est-à-dire de l'être-en-commun est de transir tout le sens⁴⁷¹⁵.

usage qui s'est répandu - de manière significative -, et qui par conséquent s'est relâché, du mot "partage" (comme du mot "communauté") : on baptise parfois avec ces termes de pieuses intentions qui viennent à la place précisément, de la difficulté où nous sommes dans la pensée de l'être-en-commun. Cette difficulté provient de ce que, dès qu'il devient nécessaire de déconstruire tous les énoncés philosophiques de la "communauté" (qui sont ces énoncés métaphysiques, anthropo-théologiques, politiques, voire affectifs et esthétiques), il ne reste, pour recommencer à penser, que l'en (que j'avais aussi nommé comme le "désœuvrement") » (*Ibid.*, n. 1, p. 59).

⁴⁷¹¹ « L'être n'est pas une chose que nous posséderions en commun. L'être n'est en rien différent de l'existence à chaque fois singulière. On dira donc que l'être n'est pas commun au sens d'une propriété commune, mais qu'il est en commun. L'être est en commun » (J.-L. NANCY, *désœuvrée*, *op. cit.*, p. 201).

⁴⁷¹² *Ibid.*, p. 202. Ce n'est qu'à cette condition que Nancy s'écarte de l'approche essentialiste du commun, et partant de la communauté, héritée principalement d'Aristote : « La communauté signifie par conséquent, qu'il n'y a pas d'être singulier sans un autre être singulier, et qu'il y a donc ce que, dans un lexique mal approprié, on appellerait une "socialité" originare ou ontologique, qui déborde largement dans son principe le seul motif d'un être-social de l'homme (*zoon politikon* est second par rapport à cette communauté). Car d'une part il n'est pas certain que la communauté des singuliers se limite à "l'homme" et exclut, par l'exemple l'"animal" (...). D'autre part, si l'être social est toujours posé comme un prédicat de l'homme, la communauté désignerait au contraire cela à partir de quoi seulement quelque chose comme "l'homme" pourrait être pensé. Mais cette pensée serait en même temps tributaire de cette détermination principielle de la communauté : qu'il n'y a pas de communion des singularités dans une totalité supérieure à elles et immanente à leur être commun » (*Ibid.*, p. 71-72).

⁴⁷¹³ J.-L. NANCY, *désœuvrée*, *op. cit.*, p. 203.

⁴⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 208.

⁴⁷¹⁵ « Le sens de l'être n'est pas commun – mais l'en-commun de l'être transir tout le sens. Ou encore : l'existence n'est qu'à être partagée. Mais ce partage – qu'on pourrait désigner comme l'*aséité* de l'existence – ne distribue pas une substance ni un sens commun. Il ne partage que l'exposition de l'être, la déclinaison du soi, le tremblement sans visage de l'identité exposée : il nous partage » (*Ibid.*, p. 208-209)

Cet « être » *en commun* consiste à faire que « chaque *un* de nous, d'*entre* nous, est en commun, communément »⁴⁷¹⁶. Autrement dit, l'être *en commun* ne désigne que cet *entre*⁴⁷¹⁷ qui *entre-tient*⁴⁷¹⁸ cette singularité plurielle. L'être-en-commun, c'est-à-dire l'être *entre* nous, ou plutôt, *entre* nous, simplement, sans qu'il soit nécessaire de faire référence à un être antérieur ou postérieur. « L'être-en-commun n'est pas un "donné" », car « ce qui est donné avec lui, c'est ce qui précède et qui excède tout "donné", cela par quoi quelque chose en général peut avoir lieu, et qui n'est pas un "sujet", mais l'en-commun de l'être »⁴⁷¹⁹. Par conséquent, « l'ontologie dont il s'agit n'est pas l'ontologie de l'"Être", ou de "ce qui est" : mais l'être en tant qu'il n'est rien de ce qui est »⁴⁷²⁰, c'est-à-dire en tant qu'il *existe*⁴⁷²¹. L'existence finie est nécessairement partagée et est donc en-commun. Cette existence partagée est alors autant ce qui *intéresse* que l'*inter-esse*⁴⁷²². Cet intérêt de l'*inter-esse* est celui du

⁴⁷¹⁶ J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », *op. cit.*, p. 69.

⁴⁷¹⁷ « (*Entre* nous: qu'est-ce que "entre"? Qu'y a-t-il entre, dans l'"entre", comme "entre"? Il ne s'agit que de ça) » (*Id.*).

⁴⁷¹⁸ Sur la notion d'*entre-tenir*, nous nous permettons de renvoyer le lecteur vers les propos de François Jullien (« Quel plus beau mot en français, mais si modeste, ou quelle plus belle ressource de notre langue, précisément, que ce verbe-ci : "entre-tenir". Tenir de l'*entre*, tenir par l'*entre*, avoir de l'*entre* en mains. L'entretien du monde : enfin on s'y met » F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, *op. cit.*, p. 65) ou ceux de Jean-Marc Besse (« L'entretien, c'est une certaine manière de faire de la place pour faire du temps. Entre les hommes, et entre les hommes et les choses dont ils s'entourent. (...) S'entretenir, c'est s'efforcer patiemment de faire tenir ensemble, de maintenir une espèce d'unité entre deux êtres différents qui se parlent, par l'intermédiaire d'une succession d'attentions de part et d'autre » J.-M. BESSE, *Habiter. Un monde à mon image*, Paris, Flammarion, 2013, p. 22). A la suite d'Arendt, d'Heidegger ou encore d'Ingold, Besse souligne l'importance de l'entretien quant à l'habitation : « Le trait fondamental de l'habitation, écrit Heidegger, c'est le ménagement, c'est-à-dire une certaine libération de l'espace rendue possible, par la définition préalable d'une limite à l'intérieur de laquelle, grâce à laquelle et à partir de laquelle l'espace s'ouvre. Il faut ouvrir l'espace, il faut espacer pour rendre possible l'apparition de quelque chose. A quoi, pour ma part j'ajouterais ceci : autant que de la limite, c'est le rôle pratique de l'entretien. Pour habiter un espace, il faut l'entretenir tout autant, et peut-être plus, que le délimiter » (*Ibid.*, p. 32).

⁴⁷¹⁹ J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », *op. cit.*, p. 69-70.

⁴⁷²⁰ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁷²¹ « L'"essence" du "commun" (...) n'est pas une essence » mais « relève de l'ontologie de l'en-commun en tant qu'*existence* » (*Ibid.*, p. 98).

⁴⁷²² « "Politique" doit désigner ce qui *intéresse* dans le "commun" chaque ponctualité d'existence. L'enjeu est l'intérêt (ce qui importe) de l'*intéresse* (à la fois "être entre", "être séparé", "différer", "être parmi", "participer") » (*Ibid.*, p. 98-99). Paraphrasant Thomas d'Aquin caractérisant la présence commune de Dieu, Nancy écrit que « l'*inter-esse* est *communissimum* » tout en précisant aussitôt que l'*inter-esse* n'est pas celui de Dieu, mais seulement « le *communissimum* de l'"inter" lui-même, de l'espace, du partage, de l'exposition des existences » (*Ibid.*, n. 2, p. 99).

commun au sens où « ce qui intéresse, c'est nécessairement ce qu'il y a de plus commun »⁴⁷²³. La politique n'a donc plus le monopole du commun ou de l'intérêt commun, puisque le commun n'est autre que l'ensemble des existences qui comparaissent. Le « politique » doit alors s'entendre comme « l'éclat dont la propriété singulière serait de diffracter l'"en" comme tel, ou la comparution, sans attributs ni propriétés »⁴⁷²⁴. En ce sens, « le politique ne viendrait pas rassembler, commander et fondre dans son hypostase toutes les extrémités où l'existence accède au sens »⁴⁷²⁵. Le politique n'est pas au sens où il n'est pas une hypostase ou une substance qui rendrait possible une unité ou une union sous quelque forme que ce soit, mais au contraire ce qui propagerait « l'*en* comme tel »⁴⁷²⁶, c'est-à-dire l'*entre*. Cette propagation s'effectue *entre* en sorte que le politique n'existe ni avant ni après cette propagation. C'est dans l'*entre* de la propagation que le politique fait sens, *entre* qui n'est autre que celui du lien à nouer⁴⁷²⁷. Le politique n'existe pas de manière auto-suffisante, mais au contraire de la non-autosuffisance, c'est-à-dire « de la dépendance ou de l'interdépendance, de l'hétéronomie ou de l'hétérologie »⁴⁷²⁸. Or, contre les figures de l'autosuffisance que sont le lien social lui-même, ou les termes et autres unités entre lesquels il passe, il s'agit de reconnaître que le lien ne fait alors plus lien, dénoué qu'il est, « tantôt par fusion, tantôt par atomisation »⁴⁷²⁹. Ainsi, contre les politiques du dénouement du lien dans l'autosuffisance, il s'agit d'aller vers une pensée, et plus encore, vers une politique du lien. Mais le lien de l'être-en-commun du politique *n'est pas* au milieu, mais est « mi-lieu, lieu de partage et de passage, *c'est-à-dire tout court et absolument* »⁴⁷³⁰. Autrement dit, parce que « le lien qui caractérise l'être-en-commun n'est (...) pensable ni comme multiplicité des uns, ni comme unité unifiante, mais entre-deux, comme "mi-lieu" », alors il « n'est pas l'effet d'une production originelle, mais d'une *praxis* : il est un acte, l'acte de nouer »⁴⁷³¹. Le lien, c'est-à-dire le nouage du lien, « ne comporte ni intériorité, ni extériorité, mais [ce] qui dans le nouage, fait sans cesse passer le

⁴⁷²³ J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », *op. cit.*, p. 99.

⁴⁷²⁴ *Ibid.*, p. 100.

⁴⁷²⁵ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁷²⁶ *Id.*.

⁴⁷²⁷ Critiquant la thèse de Carl Schmitt, Nancy fait valoir qu'« il n'y avait peut-être pas, ou peu, de politique au sens d'un être-ensemble dans lequel entrer, ou d'un lien à nouer » (J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, *op. cit.*, p. 144).

⁴⁷²⁸ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁷²⁹ *Id.*

⁴⁷³⁰ *Ibid.*, p. 119.

⁴⁷³¹ F. NEYRAT, « "Ici le monde": politique de la finitude pour une époque éco-technique », *op. cit.*

dedans dehors, l'un à l'autre ou par l'autre, le sens dessus dessous, revenant sans fin sur soi sans revenir à soi »⁴⁷³². Ainsi, « le nouage n'est rien, aucune *res*, rien que la mise en rapport qui suppose à la fois la proximité et l'éloignement, l'attachement et le détachement, l'intrication, l'intrigue, l'ambivalence »⁴⁷³³. Le politique ne produit pas de manière *poïétique* un lien qui existerait en soi, substantiellement, mais est l'acte, c'est-à-dire la *praxis*, par lequel un nouage a lieu, sans lieu préalable ou fondamental. Si comme nous avons eu l'occasion de le signaler précédemment, le faire précède les catégories aristotéliennes de *poïesis* et de *praxis*, alors nous dirons que seul un faire pratique, et non poïétique, est en-commun, c'est-à-dire politique⁴⁷³⁴. Ce « faire-en-commun » est un faire lien, non pas au sens de faire *poïétiquement* un lien, mais de nouer *pratiquement* ⁴⁷³⁵. Ainsi, il s'agit d'« une politique du nouage incessant des singularités les unes aux autres, les unes sur les autres ou par les

⁴⁷³² J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, *op. cit.*, p. 174.

⁴⁷³³ *Id.*

⁴⁷³⁴ Selon Nancy, la *praxis* est « essentiellement commune, ou en-commun. A la distinction aristotélienne de *praxis* et *poïesis*, selon l'agent et l'œuvre, il faut ajouter celle-ci, qui lui est corollaire : que la *praxis* est en-commun, non la *poïesis* (que celle-ci soit "individuelle" ou "collective") » (J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », *op. cit.*, p. 75-76). Il poursuit en précisant un peu plus loin qu'il ne s'agit pas de faire de « *l'en-commun une substance ou un sujet, mais de le comprendre comme la praxis qu'est le partage* » (*Ibid.*, n. 1, p. 78). Ce faisant, nous nous permettons de rectifier une certaine interprétation de Dardot et Laval relativement à la position de Nancy quant à cet aspect. Ceux-ci veulent « établir que, pour autant que le commun relève exclusivement des pratiques de l'usage collectif, il ne peut qu'exclure catégoriquement toute *ontologie du commun* » (P. DARDOT et C. LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle.*, *op. cit.*, p. 276-277). Ce faisant, à la lecture des textes de Nancy (mais aussi d'Eposito), ils soutiennent qu'« il n'y a pas de place pour une *praxis* politique du commun » (*Ibid.*, p. 280-281), ce qui s'avère contraire aux textes nancyens en question. Mais, plus encore, selon eux, « une fois affirmé la priorité de l'ontologie, le passage à la politique ne peut que relever d'un saut, tout simplement parce que le pari de déduire une politique de l'ontologie est un pari impossible à tenir » (*Ibid.*, p. 281). En d'autres termes, ils veulent démontrer que le passage *du* politique à *la* politique n'est pas possible, et que sous cette condition l'ontologie du politique (*le* politique) ne permet pas d'agir politiquement (*la* politique), position que réfute Nancy (« La politique ne peut s'exercer sans avoir rapport au sens de l'existence. Mais elle ne peut qu'ouvrir *vers* ce sens et *vers* ses divers modes d'être et de faire : elle ne peut même pas penser à les subsumer sous une unique forme » J.-L. NANCY, *Que faire ?*, *op. cit.*, p. 46). Or, non seulement, en voulant soutenir leur conception de l'agir commun « à partir d'Aristote » (P. DARDOT et C. LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle.*, *op. cit.*, p. 24), d'une part, ils oublient qu'il y a une ontologie essentialiste d'Aristote à savoir d'être un *zoôn politikon*, et que « *eu zein* (vivre bien, selon le Bien), consiste dans la communauté, laquelle précède ses membres » (J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », *op. cit.*, p. 78), d'autre part, « si l'agir commun est un agir instituant, c'est précisément parce qu'il consiste en la *coproduction* de normes juridiques qui obligent tous les *coproducteurs* en tant même que *coproducteurs* au cours de l'accomplissement de leur tâche » (P. DARDOT et C. LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle.*, *op. cit.*, p. 282 ; nous soulignons), confondant la distinction aristotélienne, puis nancyenne entre production (*poïesis*) et pratique (*praxis*).

⁴⁷³⁵ Nous renvoyons à cet égard aux multiples propositions disciplinaires et transdisciplinaires émises rédigées dans COLLECTIF, *Relions-nous! La constitution des liens. L'an 1*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2021.

autres, sans autre fin que l'enchaînement des nœuds et sans autre structure que leur interconnexion, leur interdépendance, sans que jamais un seul nouage ni leur totalité puisse être dit autosuffisant (il n'y aurait "totalité" que dans l'enchaînement) »⁴⁷³⁶. Cette *praxis* du lien ne consiste donc que dans l'acte par lequel chaque singularité se noue à d'autres singularités constituant ainsi un lien qui est « repris, relancé, renoué sans fin, nulle part purement noué ni dénoué »⁴⁷³⁷. Ainsi, le politique n'est donc ni substance, ni forme, mais d'abord faire, c'est-à-dire « le geste même de nouer et d'enchaîner, de chacun à chacun, nouant chaque fois des unicités (individus, groupes, nations ou peuples) qui n'ont que l'unité du nœud, l'unité enchaînée à l'autre, l'enchaînement toujours mondial et le monde n'ayant pas d'autre unité »⁴⁷³⁸.

Le lien qui se noue relève davantage, selon la distinction proposée par Ingold, du maillage (*meshwork*) plutôt que du réseau (*network*), recoupant la distinction entre la connexion et la communication. Alors que le lien qui noue relève du maillage, celui qui connecte relève quant à lui du réseau⁴⁷³⁹. Ce faisant, le maillage est à la communication ce que le réseau est à la connexion. A partir des travaux de

⁴⁷³⁶ J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, *op. cit.*, p. 174.

⁴⁷³⁷ *Ibid.*, p. 175.

⁴⁷³⁸ *Id.* Selon Nancy, il s'agit donc « de ne pas faire de l'en-commun une substance ou un sujet, mais de le comprendre comme la praxis qu'est le partage » (J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », *op. cit.*, n. 1, p. 78). Sur ce point Dardot et Laval rejoignent Nancy en signalant l'importance du partage quant au *munus* du commun : « *communis* fut donc d'abord le nom du partage d'une tâche entre des hommes (*communis* est "celui qui partage des charges") avant d'être celui de ces choses qui étaient partagées entre tous les hommes (les *res communes*) » (P. DARDOT et C. LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle.*, *op. cit.*, p. 282). Reste que si pour Nancy le partage est, si l'on peut parler ainsi, existentiel en tant que partage des existences singulières ou des singularités, pour ces derniers, il est partage politiques des tâches : « Aussi faut-il poser en principe que la coobligation naît du partage d'une même tâche ou activité, loin qu'elle soit première et fondatrice parce que donnée d'emblée avec l'"existence", la "condition" ou encore la "vie" » (*Id.*).

⁴⁷³⁹ Pour une étude critique et philosophique de la notion de « réseau », nous renvoyons le lecteur vers L. SFEZ, « Le Réseau », *op. cit.* ou D. PARROCHIA, « Quelques aspects historiques de la notion de réseau », *Flux*, vol. 62, n° 4, Métropolis, 2005, p. 10-20 qui synthétise l'ouvrage du même auteur D. PARROCHIA, *Philosophie des réseaux*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993. Pour une présentation de l'imaginaire horizontal du Réseau distinct de celui vertical de l'Arbre, nous nous reporterons vers le petit livre P. MUSSO, *L'imaginaire du réseau*, Paris, Editions Manucius, 2022. Du reste, nous nous permettrons seulement d'évoquer son étymologie. Le terme réseau est « un dérivé diminutif de *rets* qui désigne d'abord un petit filet pour prendre des oiseaux ou du menu gibier. Il a perdu cette valeur diminutive et désigne un ouvrage formant un filet à mailles plus ou moins larges et, par analogie, un tissu formé de petites mailles, appelé plus tard *résille*. Le sens figuré, "ensemble de choses abstraites emprisonnant l'individu", synonyme de *filet*, s'est développé de bonne heure » (*Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, entrée « Réseau », p. 3196).

l'écrivain voyageur Bruce Chatwin⁴⁷⁴⁰ qui souligne le fait que les aborigènes australiens conçoivent leur pays comme un « réseau » de lignes et de « voies de communication entrecroisées », où « l'ensemble de ces lignes forme un entrelacs complexe de fils tissés et noués »⁴⁷⁴¹, Ingold s'interroge sur la justesse du terme « réseau » (*network*) pour qualifier cet entrelacement. Certes, fait-il remarquer, « [cet entrelacs] ressemble en effet au filet de pêche (*net*), pièce de tissu ajourée et composée d'un entrecroisement de fils ou de cordes »⁴⁷⁴². Toutefois, « en raison de son extension métaphorique au domaine du transport et des moyens de communication modernes, et notamment de la technologie de l'information, la signification du terme “réseau” a changé » : « aujourd'hui, nous le comprenons davantage comme un complexe de points interconnectés que comme un entrecroisement de lignes »⁴⁷⁴³. En d'autres termes, si le réseau connecte des points existants en soi, Ingold préfère le terme de « maillage » (*meshwork*) pour rendre compte de l'entrelacement des lignes⁴⁷⁴⁴. Selon sa typologie des lignes (« ligne active », « ligne pressée », « ligne connectée »), nous dirons que le réseau relève de la ligne (inter)connectée qui existe « comme un enchaînement de connexions entre des points fixes »⁴⁷⁴⁵, alors que le maillage relève quant à lui d'un entrelacement de lignes actives, où chacune suit « un mouvement qui (...) la laisse libre d'aller où elle veut, pour le pur plaisir du mouvement »⁴⁷⁴⁶. Plus encore, à suivre Ingold, il existe deux types de nœud. Tout d'abord, le nœud au sens de centre (*hub*), distinct de la périphérie, est « un conteneur de vie » dans la mesure où il « est nettement distinct des individus qu'il contient – chacun étant représenté par un point mobile – ainsi

⁴⁷⁴⁰ B. CHATWIN, *Le chant des pistes*, J. Chabert (trad.), Paris, Le Livre de Poche, 1990.

⁴⁷⁴¹ T. INGOLD, *Une brève histoire des lignes*, *op. cit.*, p. 107.

⁴⁷⁴² *Id.*

⁴⁷⁴³ *Id.*

⁴⁷⁴⁴ « Le terme de “texture” ou de “maillage” (*meshwork*) conviendrait mieux que celui de “réseau” » (*Id.*). Comme nous avons déjà eu l'occasion de l'évoquer précédemment, Ingold emprunte explicitement le terme de « texture » à Henri Lefebvre. Pour ce dernier, « ce qui importe, ce qui dure, c'est le chemin, plus que ceux qui cheminent : les réseaux des bêtes (sauvages ou domestiques), des gens (dans les maisons, autour des maisons dans le village ou la bourgade, aux alentours. (...) Peut-on dire qu'il s'agit d'un texte ? D'un message ? Disons que l'analogie n'éclaire pas grand-chose et qu'il s'agit de *textures* plus que de textes. Les architectures peuvent se dire archi—textures, en prenant chaque monument ou chaque bâtiment avec ses alentours, sa contexture, avec l'espace peuplé et ses réseaux, comme production de l'espace » (H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, *op. cit.*, p. 139-140).

⁴⁷⁴⁵ T. INGOLD, *Une brève histoire des lignes*, *op. cit.*, p. 99.

⁴⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 98.

que des lignes qui le relie à d'autres centres à l'intérieur du réseau »⁴⁷⁴⁷. Ce nœud-centre est connecté aux lignes, sans être constitué par celles-ci, les concentrant ou les encerclant. A l'inverse, le nœud (*knot*) à proprement parler « ne contient pas la vie », puisqu'il est « constitué des lignes le long desquelles la vie est vécue »⁴⁷⁴⁸. Alors que le premier certes relie, mais de manière extérieure et en s'efforçant de contenir et de circonscrire, seule cette dernière noue rigoureusement, dans la mesure où il se noue par les lignes qui le font et le défont librement pourrions-nous dire, et qui, ce faisant, sont « liées ensemble *dans* le nœud, et non reliées *par* lui »⁴⁷⁴⁹. Les lignes continuent de se tracer *entre, hors, vers* et *avec* d'autres lignes avec lesquelles elles se nouent ou pas, constituant ainsi le maillage dans ce qu'il a de singulier⁴⁷⁵⁰. Ainsi, « dans cette zone d'enchevêtrement – maillage de lignes entrelacées -, il n'y a ni intérieur ni extérieur, seulement des ouvertures et des passages »⁴⁷⁵¹. Le maillage de lignes actives ne constitue donc pas une connexion, mais une communication, en sorte que l'être doit s'entendre comme communication. La communication ne doit alors non seulement ni se réduire à la connexion, ni plus généralement à une affaire de « langage » : « le "langage" n'est pas un instrument de communication, et la communication n'est pas un instrument pour l'être : mais précisément, la communication *est* l'être »⁴⁷⁵². Ainsi, « l'être est communication »⁴⁷⁵³ en sorte que le sens de l'être n'est pas d'abord posé pour ensuite être communiqué dans un second temps. Dans la communication, l'être se révèle comme être-en-commun. Il n'y a donc ni commun antérieur à la communication qui ferait office de fondement, ni inversement commun comme fin de la

⁴⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁷⁴⁸ *Id.*

⁴⁷⁴⁹ *Id.*

⁴⁷⁵⁰ « Ensemble, elles constituent ce que j'ai appelé un maillage (*meshwork*). Chaque lieu est donc un nœud de ce maillage, et les fils à partir desquels il est tracé sont des lignes de ce trajet » (*Id.*).

⁴⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 136. Ceci conduit Ingold à soutenir que « l'écologie de la vie doit être une écologie de fils et de traces, et non de points nodaux et de connecteurs. Son sujet d'étude doit porter non pas sur les relations *entre* des organismes et leur environnement extérieur, mais sur les relations qui accompagnent l'entrelacs de leurs lignes de vie. En un mot, l'écologie est l'étude de la vie des lignes » (*Id.*). En ce sens, il y a un sens à parler avec Frédéric Neyrat d'une « écologie de la séparation » comprise comme « ce qui cherche à relier ce qui est *clivé*, c'est-à-dire abusivement séparé, ainsi qu'à séparer ce qui est *soudé*, c'est-à-dire excessivement connecté » (F. NEYRAT, *La Part inconstructible de la Terre. Critique du géo-constructivisme*, *op. cit.*, p. 34). En ce sens, une écologie de la séparation n'a de sens que « pour des êtres qui ne seraient ni des astronautes ni des êtres effrayés par les dehors du monde » (*Ibid.*, p. 46). Pour une présentation synthétique de la thèse de Neyrat quant à l'écologie de la séparation, on pourra se reporter F. NEYRAT, « Dehors, séparation et négativité. Critique d'une situation exophobique », *op. cit.*

⁴⁷⁵² J.-L. NANCY, *Etre singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 116.

⁴⁷⁵³ *Ibid.*, p. 47.

communication. La communication communique le commun au sens où elle communique l'*en* ou l'*entre* du commun dans sa praxis⁴⁷⁵⁴. En d'autres termes, dans la communication, nulle union, communion ou autre fusion, dans la mesure où la séparation du partage est entretenue⁴⁷⁵⁵ rendant ainsi possible comparution des existences singulières⁴⁷⁵⁶.

Par conséquent, l'interface est dite commune non pas au sens d'*être* commune ou d'*être* immune, mais plutôt au sens d'*être en* commun, où l'*en* n'est rien d'autre que cet *entre*, opérateur de médiation, qui relie tout en séparant, et donc communiquant. L'interface commune n'a de sens que comprise que comme interface en commun, sans que soit requis un quelconque fondement ontologique, voire substantiel. Effondée, elle n'existe ainsi que dans ses opérations d'exposer des faces qui se font face, et se faisant face partagent cet *entre* commun. Cette approche a alors un effet quant au sens lui-même, c'est-à-dire quant à la possibilité ou non de faire un sens dit commun, au sens d'un sens en commun.

3.5. Sens commun, sens universel, sens en commun

L'interface comme interface en commun ne fait ni un sens commun, ni un sens universel, mais un sens en commun. Il s'avère alors nécessaire de clarifier ces trois acceptions de l'expression « sens commun ». Nous commencerons tout d'abord pour définir l'idée de sens commun qui, en raison de sa proximité avec la sensibilité, est essentiellement compris de manière « vulgaire ». Par la suite, nous montrerons les conditions d'un sens universel qui s'élève au-dessus de toute sensibilité. Enfin, puisque

⁴⁷⁵⁴ « Pourquoi la littérature – plus précisément, celle que nous pratiquons depuis, en gros, l'époque de "Marx" – paraît-elle vouée à communiquer le commun, et à s'offrir ainsi comme son espace même, comme l'*en* et comme l'*entre* du commun ? » (J.-L. NANCY, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », *op. cit.*, p. 87).

⁴⁷⁵⁵ « Le partage "lui-même" ne "se" communique pas : il est le passage et la partition de la communication. Il ne se communique pas comme on communique quelque chose ou quelque signification. (...) Rien d'autre sans doute, n'arrive à la présence que du "partage". (...) Il n'y a pas de présence qui ne soit (dans son être, non par un attribut) exposée au partage » (*Ibid.*, p. 85).

⁴⁷⁵⁶ « Au lieu d'une telle communion, il y a communication : c'est-à-dire très précisément, que la finitude elle-même n'est rien, qu'elle n'est pas un fond, ni une essence, ni une substance. Mais elle paraît, elle se présente, elle s'expose, et ainsi elle *existe* en tant que communication. Il faudrait, pour désigner ce mode singulier du paraître, cette phénoménalité spécifique et sans doute plus originaire que toute autre phénoménalité (car il se pourrait que le monde paraisse à la communauté, non à l'individu), pouvoir dire que la finitude *com-paraît* et ne peut que *com-paraître* : on essaierait d'y entendre à la fois que l'être fini se présente toujours ensemble, donc à plusieurs, que la finitude se présente toujours dans l'être-en-commun et comme cet être lui-même » (J.-L. NANCY, *désœuvrée*, *op. cit.*, p. 72).

le commun ne saurait se confondre avec l'universel, nous proposerons une alternative en concevant le sens commun comme sens en commun.

3.5.1. Sens commun

La première acception renvoie à l'idée d'un sens commun sensible, c'est-à-dire fait signe vers une sensibilisation commune. Ainsi, à côté des cinq sens qui nous permettent d'appréhender le monde sensible, il existerait une sorte de sixième sens distinct de ceux-ci, que depuis Aristote, nous avons baptisé « sens commun ». Si à première vue, pour Aristote⁴⁷⁵⁷, il ne saurait exister puisqu'il n'a ni objet déterminé (par exemple, le visible), ni un organe propre (par exemple, l'œil), caractéristiques nécessaires à chaque sens, il récusé cependant dans un second temps ce premier jugement. Ainsi, selon Aristote⁴⁷⁵⁸, il est nécessaire de reconnaître l'existence d'un sens commun pour rendre compte de notre rapport sensible au monde. Tout d'abord, grâce à celui-ci, nous sommes en mesure d'appréhender les « sensibles communs » que sont le mouvement, le repos, la figure, la grandeur, le nombre et l'unité, que chaque sens, par définition, ne peut appréhender puisque propre à un sensible propre. Ces « sensibles communs » n'étant pas sensibles, c'est-à-dire l'objet d'une appréhension sensorielle, requiert par conséquent un autre sens qui ne relève pas strictement des cinq sens. Ensuite, parce que la sensation et le sensible présentent une double signification dans la mesure où ils se disent tantôt en puissance, tantôt en acte, alors il est nécessaire qu'existe un sens commun qui permet de sentir que nous sentons. Autrement dit, le sens commun est nécessaire pour rendre compte de la réflexivité inhérente à la perception sensible : nous sentons que nous sentons un sensible qu'à la condition que ce « sentir » ne soit pas un des cinq sens. Enfin, grâce à ce sixième sens, nous sommes en mesure de rapporter chaque sensible à un autre, tout en maintenant leur différence. Le sens commun est alors cette faculté qui permet non seulement de percevoir comme les cinq sens, mais également de penser et de juger chaque sens en les rapportant aux autres sans les confondre.

Cette dimension sensible du « commun » sera reprise à l'âge classique, au sens neutre, voire péjoratif⁴⁷⁵⁹ de « vulgaire, ordinaire »⁴⁷⁶⁰, c'est-à-dire de ce qui est commun aux hommes. Cependant,

⁴⁷⁵⁷ ARISTOTE, *De l'Ame*, *op. cit.*, liv. III, 1.

⁴⁷⁵⁸ *Ibid.*, liv. III, 2.

⁴⁷⁵⁹ Il convient de signaler brièvement qu'à partir du XX^e siècle, cette appréciation sera renversée dans divers domaines, comme l'art (J. DUBUFFET, *L'homme du commun à l'ouvrage*, Paris, Gallimard, 1973) ou encore la morale (La « *common decency* » d'Orwell dont on trouvera B. BEGOUT, *De la décence ordinaire*, 3e édition, Paris,

cette acception n'est pas sans ambiguïté. Ainsi, le sens commun signifie le sens vulgaire, c'est-à-dire le sens du vulgaire (*vulgus*), dont le philosophe Descartes entend s'écarter notamment à la fin de la seconde méditation : « un homme qui tâche d'élever sa connaissance au-delà du commun (*vulgus*), doit avoir honte de tirer des occasions de douter des formes et des termes de parler du vulgaire (*vulgus*) »⁴⁷⁶¹. Ce sens vulgaire n'est autre que « le bon sens » (ou la « raison ») qui désigne certes « la chose du monde la mieux partagée », mais également « la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux »⁴⁷⁶², propre à l'opinion commune. Mais le sens commun ne désigne pas seulement le « bon sens », c'est-à-dire la raison, mais également le sens commun (« *sensus communis* »), c'est-à-dire l'imagination. Ainsi l'expérience du morceau de cire permet à Descartes de remettre en cause qu'il avait « cru [le] connaître par le moyen des sens extérieurs (*sensu externo*), où à tout le moins du sens commun (*sensu communi*), ainsi qu'ils appellent, c'est-à-dire de la puissance imaginative (*potentia imaginatrice*) que je ne la conçois (*cognoscere*) à présent, après avoir plus exactement examiné ce qu'elle est, et de quelle façon elle peut être connue (*cognoscatur*) »⁴⁷⁶³. Le sens commun est alors relatif à l'imagination, et est alors dévalorisé épistémologiquement à ce moment des méditations au profit de la cognition des idées claires et distinctes. En ce sens, le sens commun en tant que bon sens n'est bon qu'à la condition de n'être pas commun, c'est-à-dire ni vulgaire ni fondé sur l'imagination.

3.5.2. Sens universel

Toutefois, à partir de Kant une inflexion s'opère qui fait glisser le sens commun du commun vers l'universel. Dans le §40 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant remarque que « lorsque l'accent est mis moins sur la réflexion que sur le résultat de la faculté de juger, on lui donne souvent le nom de

Allia, 2017) en revalorisant, souvent dans une perspective anarchiste, le vulgaire des classes dites populaires.

⁴⁷⁶⁰ Le Dictionnaire historique de la langue française nous dit que « dès 1160, apparaît aussi le sens d'“ordinaire”, également réalisé par le substantif longtemps pris pour désigner le peuple, le vulgaire (v. 1160) avec une valeur dépréciative qui se retrouve dans *homme du commun* (1636) et même dans *hors du commun, au-dessus du commun* (1690). Cette valeur tend à colorer des emplois neutres où *commun* a seulement le sens de “répandu, courant” (XIII^e s.), comme dans l'adverbe *communément* » (*Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, entrée « Commun », p. 814).

⁴⁷⁶¹ R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques, op. cit.*, p. 89.

⁴⁷⁶² R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 1992, p. 23.

⁴⁷⁶³ R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques, op. cit.*, p. 89.

sens, et l'on parle d'un sens de la vérité, d'un sens des convenances, de la justice, etc. »⁴⁷⁶⁴. Or, selon Kant, ce sens ne peut être le support de concepts, et partant ne peut avoir la prétention à énoncer des règles universelles. En d'autres termes, ce sens ne va pas « au-delà des sens » et ne peut donc s'élever à « des facultés supérieures de connaissance »⁴⁷⁶⁵. Ce sens est fait alors office de « sens commun » au sens d'« *entendement commun* » : « l'entendement commun – considéré, lorsqu'il est simplement un entendement sain (encore inculte), comme la moindre qualité qu'on est toujours en droit d'attendre de quiconque revendique le nom d'être humain – a donc l'honneur blessant de se voir attribuer le nom de sens commun (*sensus communis*), en sorte qu'on n'entend pas le qualificatif *commun* (...) rien de plus que ce qui est vulgaire (*vulgare*), ce qui se rencontre partout et dont la possession n'est en rien un mérite ou un privilège »⁴⁷⁶⁶. Autrement dit, le sens commun reste tributaire de son acception vulgaire et sensible. Contre celle-ci, Kant fait valoir au contraire le *sensus communis* qui désigne « l'idée d'un sens commun à tous, c'est-à-dire l'idée d'une faculté de juger qui dans sa réflexion tient compte, lorsqu'elle pense (*a priori*), du mode de représentation de tous les autres êtres humains afin d'étayer son jugement *pour ainsi dire* de la raison humaine dans son entier, et ainsi échapper à l'illusion qui, produite par des conditions subjectives de l'ordre du particulier, exercerait sur le jugement une influence néfaste »⁴⁷⁶⁷. Alors que le sens commun compris comme entendement commun reste limité à la généralité par son origine sensible, entendu comme *sensus communis* il a la prétention à l'universalité. Ainsi dans la seconde maxime du sens commun⁴⁷⁶⁸, « il n'est pas question ici de la faculté de connaissance, mais de la *manière de penser* et de faire de la pensée un usage conforme à une fin ; c'est ce qui révèle l'*ouverture d'esprit* d'un homme – si limités que soient l'ampleur et le degré des capacités propres à nos dons naturels – lorsqu'il est à même de s'élever au-delà des conditions subjectives, d'ordre privé, du jugement, dont restent en quelque sorte prisonniers tant d'autres, et lorsqu'il réfléchit sur son propre jugement à partir d'*un point de vue universel* (qu'il ne peut déterminer qu'en se mettant à la place des autres) »⁴⁷⁶⁹. Par conséquent, pour Kant, il s'agit de détacher le commun du vulgaire pour l'attacher à l'universel : le sens commun n'est donc pas tant

⁴⁷⁶⁴ E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, 1985, *op. cit.*, p. 244.

⁴⁷⁶⁵ *Id.*

⁴⁷⁶⁶ E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, A. Philonenko (trad.), Paris, Vrin, 1993, p. 244.

⁴⁷⁶⁷ *Id.* Pour un commentaire de cette distinction, J.-F. LYOTARD, « Sensus Communis », *Le Cahier (Collège international de philosophie)*, n° 3, 1987, p. 67-87.

⁴⁷⁶⁸ « 2. Penser en se mettant à la place de tout autre être humain » (E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, 1993, *op. cit.*, p. 245).

⁴⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 246.

commun qu'universel, et ce n'est qu'en ce sens qu'il fait office de *sensus communis*. C'est à cette condition qu'on peut alors « attribuer le nom de *sensus communis* au goût, à plus juste titre qu'au bon sens, et que, plutôt que la faculté de juger intellectuelle, c'est la faculté de juger esthétique qui pourrait porter le nom de sens commun à tous »⁴⁷⁷⁰. Ainsi, le goût peut se définir comme « la faculté de juger de ce qui rend *universellement communicable*, sans la médiation d'un concept, le sentiment que nous procure une représentation donnée »⁴⁷⁷¹. Le *sensus communis* est donc la condition du jugement de goût⁴⁷⁷², et partant la condition de la communicabilité universelle du sentiment, sans que cela requière de concept⁴⁷⁷³. Ainsi, « c'est la raison pour laquelle celui qui juge avec goût (...) est autorisé à attendre de chacun qu'il éprouve la finalité subjective, c'est-à-dire la même satisfaction à l'endroit de l'objet, et à considérer que son sentiment est universellement communicable, et ce, sans la médiation du concept »⁴⁷⁷⁴. Par conséquent, grâce à Kant, le sens commun en tant que *sensus communis* s'élève à l'universalité et devient ainsi un sens universel qui rend alors possible la communication du sens sans avoir recours à la médiation du concept.

Cependant, cette acception du sens commun comme *sensus communis* commet une confusion entre le commun et l'universel. Aristote les distinguait déjà : « alors que *katholou* désigne généralement l'universalité du genre, est dit *koinon* ce qui est commun à plusieurs genres »⁴⁷⁷⁵. En d'autres termes, alors que l'universel demeure dans les limites d'un genre, le commun déborde la limite relative à un genre pour s'étendre à d'autres genres. Du point de vue de l'extension, nous pouvons donc dire que le commun est plus étendu que l'universel. Mais pour cette même raison, le commun est plus indéterminé que l'universel. Ainsi, à titre d'exemple, parce que « l'être est ce qui est commun à toutes

⁴⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 246-247.

⁴⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 247. De même, « le goût est donc la faculté de juger a priori de la communicabilité des sentiments liés à une représentation donnée (sans médiation d'un concept) » (*Id.*).

⁴⁷⁷² « Ce n'est donc qu'à la condition qu'il y ait un sens commun (par quoi nous n'entendons pas un sens externe, mais l'effet résultat du libre jeu de nos facultés de connaître), ce n'est donc qu'à la condition qu'il y ait, dis-je, un tel sens commun qu'il est possible qu'on porte un jugement de goût » (E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, 1993, *op. cit.*, p. 173-174).

⁴⁷⁷³ « Comme cet accord [des facultés que sont l'imagination et l'entendement] lui-même doit pouvoir se communiquer universellement, et donc aussi par conséquent le sentiment de cet accord (pour une représentation donnée), et comme la communicabilité universelle d'un sentiment présuppose à son tour un sens commun, c'est donc avec raison qu'on pourra admettre l'existence de ce dernier » (*Ibid.*, p. 174-175).

⁴⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 243.

⁴⁷⁷⁵ P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, *op. cit.*, n. 3, p. 210.

choses »⁴⁷⁷⁶, dans la mesure où toutes choses *sont*, alors l'« être » ne saurait être un genre délimité comme l'universel. Il est donc légitime de soutenir que l'« être » est un terme commun et non universel, car il est incommensurablement plus étendu que ce dernier. Ainsi, comme le souligne Aubenque, « ce n'est pas l'extension d'un terme qui définit son universalité »⁴⁷⁷⁷. A l'inverse, si l'universel est la « limite »⁴⁷⁷⁸, alors il gagne en compréhension ce qu'il perd en extension relativement au commun. En d'autres termes, l'universel est du côté de la détermination, là où le commun est du côté de l'indétermination. En vue d'un discours scientifique, il s'agit donc de maintenir l'universel dans la limite du genre, et d'éviter d'outrepasser celle-ci au risque de glisser dans l'indétermination du commun. Comme le résume Aubenque, « s'il n'y a de science que de la limite, on peut manquer la science de deux façons : soit par défaut, soit par excès. On la manque par défaut lorsqu'on en reste au particulier, au divers de l'expérience sensible ; on la manque par excès lorsqu'on dépasse l'universel, le genre, pour entrer dans la sphère des discours généraux et creux »⁴⁷⁷⁹. Par conséquent, si la science ne porte que sur l'universel, alors elle est au milieu, à ce « point d'équilibre »⁴⁷⁸⁰ entre le caractère fini de l'individu et celui indéfini du commun. Si la perspective aristotélicienne a le mérite de distinguer le commun de l'universel, elle a dans le même temps le défaut de dévaloriser le premier au profit du second. Selon Dardot et Laval, « en somme, ou bien le commun s'identifie à l'universel et il devient alors l'objet du discours le plus positif qui soit, celui de la science, car il n'y a de science que de l'universel, comme Aristote aime à le répéter, ou bien il a la généralité vide de ce qui excède l'universel, et alors il n'y a pas grand-chose à en dire, sinon de manière purement négative »⁴⁷⁸¹.

Plus récemment, François Jullien s'est efforcé également de distinguer le commun de l'universel. Bien qu'il y ait deux niveaux d'universalité, d'une part, l'« universalité faible » qui se caractérise par le fait qu'une chose se passera toujours ainsi, et d'autre part, l'« universalité forte » qui prétend que telle

⁴⁷⁷⁶ ARISTOTE, *Métaphysique. Tome 1. Livre A-Z, op. cit.*, liv. IV, 3, 1005 a 27.

⁴⁷⁷⁷ P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote, op. cit.*, p. 201.

⁴⁷⁷⁸ « L'universel est donc pour Aristote tout le contraire d'un résumé ou d'une somme de l'expérience. Il est la limite vers laquelle tend celle-ci, en qui elle se stabilise et en quoi pourra se reposer le savant. C'est en ce sens qu'il faut entendre le principe souvent affirmé par Aristote, qu'il n'y a de science que de l'universel. (...) Si donc la science est science de l'universel, c'est avant tout, (...) parce qu'il n'y a de connaissance stable que de ce qui comporte une limite » (*Ibid.*, p. 209-210).

⁴⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 211.

⁴⁷⁸⁰ *Id.*

⁴⁷⁸¹ P. DARDOT ET C. LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle.*, *op. cit.*, p. 45.

chose *doit* nécessairement se passer ainsi⁴⁷⁸², incarnée de manière paradigmatique par la philosophie de Kant⁴⁷⁸³, le commun demeure distinct de l'universalité. Selon lui, « tandis que « l'universel *s'édicte* (sur le mode du "il faut", comme une loi nécessaire issue de la raison), ou mieux *se prédicte*, en amont de toute expérience, le commun, quant à lui, qu'il se reconnaisse ou bien se choisisse, s'enracine au contraire dans de l'expérience ; à la fois il s'approfondit en elle et l'enrichit »⁴⁷⁸⁴. Alors que l'universel est *posé* préalablement à toute expérience⁴⁷⁸⁵ ou procède par *abstraction* de celle-ci⁴⁷⁸⁶, au contraire le commun se fait *dans et par* des expériences singulières et plurielles. Jullien dira ainsi qu'il *s'instancie* au sein de celles-ci,⁴⁷⁸⁷ c'est-à-dire qu'il *participe* d'elles⁴⁷⁸⁸ dans le double sens de les constituer et d'en être issu. C'est parce que le commun participe de l'expérience qu'il ne saurait être en aucune mesure *prescripteur* comme l'est le devoir être de l'universel. A l'inverse, c'est parce qu'il participe de l'expérience qu'il est alors nécessairement à *faire*, au sens il jamais pleinement donné, mais

⁴⁷⁸² F. JULLIEN, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, op. cit., p. 17-18.

⁴⁷⁸³ « Kant avait au moins le mérite, quant à lui, de ne pas ménager d'ambiguïté : l'exigence d'universalité – universalité au sens fort : de droit – vaudra effectivement pour la morale comme pour la connaissance » (*Ibid.*, p. 21-22)

⁴⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁷⁸⁵ « Tel est bien le postulat de base qui ne cesse d'habiter, sous la forme d'un kantisme plus ou moins larvé, la conscience européenne : dans un cas comme dans l'autre, qu'il s'agisse de l'action ou de la connaissance, de ma relation aux autres ou du savoir des objets, seule une universalité posée préalablement à toute expérience rend *légitime* » (*Ibid.*, p. 22).

⁴⁷⁸⁶ « Qu'on s'élève de la perception présente à la loi physique qui l'explique, ou qu'on s'interroge sur l'universalisation possible de la maxime de son acte, telle qu'on peut l'ériger également en loi naturelle, l'universalité requise, pour atteindre au devoir être, procède toujours de cette opération si bien rodée par la philosophie – celle-là même qui l'a détachée à jamais de la "sagesse" et l'engage dans son singulier destin : l'"abstraction" » (*Ibid.*, p. 24).

⁴⁷⁸⁷ « Même ceux qui, dans la tradition d'Aristote, ont souhaité rapprocher les deux termes n'en ont pas moins dû (...) distinguer soigneusement entre ces deux niveaux opposés : d'*abstraction* de l'universel (comme être de pensée), d'une part et, de l'autre, d'*instanciation* du commun, comme existence réalisée au sein des particuliers (instantiated, disent les Anglais ; à prendre littéralement ici au sens de "qui se tient dedans" » (*Ibid.*, p. 42-43).

⁴⁷⁸⁸ « Même lorsque les deux extensions catégorielles se recourent complètement, subsiste donc une différence essentielle de point de vue : l'appartenance du commun est réalisée *dans la chose (in re)*, tandis que l'abstraction de l'universel lui est "ultérieure" (*post rem*) » (*Ibid.*, p. 43). Ainsi, et à titre d'exemple, Jullien remarque que la Déclaration « universelle » des droits de l'homme et du citoyen se pose « comme l'idéal commun à atteindre par tous les hommes », révélant ainsi un hiatus entre « commun » et « universel » : « entre l'abstraction de la *prescription* universelle, d'une part, et le commun de la *participation*, de l'autre (ou, en se rapportant aux modalités d'être que je viens d'évoquer, entre le niveau d'*abstraction* de la première et d'*instanciation* de la seconde) » (*Id.*).

toujours « à instruire et à conquérir »⁴⁷⁸⁹. Par conséquent, penser le sens commun comme sens universel conduit à une confusion : le sens commun n'est pas le sens universel dans la mesure où la catégorie du commun est distincte de celle de l'universel.

3.5.3. Sens en commun

Ni sens vulgaire, ni sens universel, nous entendons proposer de concevoir le sens que fait l'interface comme sens en commun. Le sens commun en fait relatif aux sens sensibles et le sens universellement établi en droit ont en commun de *poser* le commun. Qu'il soit posé en droit ou en fait, le sens commun *est*, et parce qu'il *est*, ne peut alors être considéré comme commun. Autrement dit, soutenir qu'*il y a* un sens commun conduit à réduire le commun à l'être, et partant à le manquer comme commun. A l'inverse, considérer le sens comme sens en commun, comme cela a déjà été dit précédemment quant à l'en-commun de l'interface, ne signifie pas attribuer un quelconque être au sens. Au contraire, comme cela est soutenu depuis le début, le sens est *entre*, non pas au sens où le sens « est » *entre* faisant de l'*entre* un prédicat du sens, mais au sens où le sens ne peut se penser qu'*entre*, à rebours d'une certaine tradition philosophique. Penser philosophiquement le sens comme sens en commun, c'est dans le même temps penser l'acte même de philosopher. Comme le remarque Nancy, « avant que [la philosophie] se donne aucun "objet", elle serait un *fait* de la communauté, le "philosopher" aurait lieu *en* commun, dans et par cet "*en*" (qui ne serait rien de collectif, qui se détournerait infiniment de l'opposition et du couplage "individuel/collectif") »⁴⁷⁹⁰. Autrement dit, la philosophie, ou plutôt le philosopher n'existe qu'en commun. Non pas qu'il s'agisse d'entendre encore une fois par cet « en-commun » une référence à une communauté posée préalablement et essentiellement, constitutive de toute activité, dont celle de philosopher. Au contraire, la philosophie avant même qu'elle prenne pour « objet » le sens, est déjà en commun. Dans la mesure où « le sens ou ce *logos* (...) signifie déjà partage (partition et répartition, dialogue, dialectique, différence de l'identique...) »⁴⁷⁹¹, alors le sens de philosopher ne se passe qu'en commun, qu'« *entre* nous », comme le dit régulièrement Nancy, assurant ainsi le fait que tout acte philosophique soit à la fois singulier et pluriel. En d'autres termes, « le sens est commun, communiquant, communiqué, en commun par définition »⁴⁷⁹². Non pas que le

⁴⁷⁸⁹ F. JULLIEN, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, op. cit., p. 45.

⁴⁷⁹⁰ J.-L. NANCY, *désœuvrée*, op. cit., p. 210.

⁴⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 211.

⁴⁷⁹² *Id.*

sens soit plus petit dénominateur commun à toute philosophie, ou qu'il soit l'essence même de toute activité philosophique, mais il ne se passe que dans cet en-commun où communique singularité et pluralité. Ni clos sur une essence qui lui serait propre et qui exclurait toute altérité, ni ouvert à l'errance aporétique, le sens se passe dans cet *entre* qui sépare et relie des altérités, le *faisant* ainsi en commun, et non commun. Mais c'est également dans cet *entre* que le sens risque toujours de se *défaire* en tant que sens, soit en se fermant sur le mode de la signification institutionnelle, soit en s'ouvrant infiniment au non-sens du flux mondain. Ainsi, « le sens est dans le partage d'un "en commun", et cela vaut aussi pour ces figures du sens qui le représentent comme incommunicable, ou comme renfermé dans une subjectivité sans issue, ou bien comme non-sens »⁴⁷⁹³. Ainsi, c'est dans le partage que le sens se fait et défait comme sens en commun.

Mais ce faisant, le sens en commun ne saurait pas pleinement coïncider avec lui-même, et ne consiste par conséquent que dans cette non-coïncidence⁴⁷⁹⁴ ou « dé-coïncidence », selon le néologisme forgé par Jullien. Il y a un écart inhérent au passage du sens, qui certes assure son ouverture à l'altérité, mais qui, dans le même temps, rend impossible son *auto*-communication, son *auto*-détermination ou encore son *automation*, compris à la fois comme son *automatisation* ou son *autonomisation*⁴⁷⁹⁵. Il ne convient donc pas de penser le sens de manière « *auto*-logique »⁴⁷⁹⁶, c'est-à-dire dans une pure coïncidence à lui-même, sans aucune altération. Cette conception de l'*auto*- omet, comme le rappelle Nancy à partir de Derrida⁴⁷⁹⁷, que si « l'*auto* en général suppose le rapport à soi », et que si « un rapport à soi – ou

⁴⁷⁹³ *Id.*

⁴⁷⁹⁴ « Ce que la philosophie elle-même délivre, parvenue à sa limite, c'est que l'existence *n'est pas* une auto-constitution du sens, mais nous offre plutôt l'être précédant le sens, ou lui succédant, ou l'excédant, ne coïncidant pas avec lui, et *consistant dans* cette non-coïncidence... » (*Ibid.*, p. 216).

⁴⁷⁹⁵ Nous renvoyons le lecteur vers l'analyse approfondie de l'*automation* que propose Nancy. Forgé dans les années 1950, le néologisme anglo-américain « *automation* » désigne « l'*automatisation* non d'une opération mais d'un enchaînement d'opérations conduisant d'un point de départ (conception d'un programme) à un point d'arrivée (production du produit) » (J.-L. NANCY, « D'ontologie en technologie », *op. cit.*, p. 52). Il en déduit que « l'idée de l'*automation*, d'une part traduit la possibilité de l'*automatisation* et donc de l'*autonomisation* des systèmes aussi bien de production que d'entretien de taille et de complexité virtuellement illimitées – et, d'autre part, elle étend l'*automatisme* au-delà des fonctionnements machiniques et trahit la secrète ambition d'*automatiser* jusqu'à leurs points de départ et d'arrivée, jusqu'à l'offre et à la demande » (*Ibid.*, p. 52-53).

⁴⁷⁹⁶ J.-L. NANCY, « D'ontologie en technologie », *op. cit.*, p. 61.

⁴⁷⁹⁷ « L'*auto*-affectation n'est pas une modalité d'expérience caractérisant un étant qui serait déjà lui-même (*oulos*). Elle produit le même comme rapport à soi dans la différence d'avec soi, le même comme le non-identique » (J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie d'Husserl*, *op. cit.*, p. 92).

une auto-affection – suppose une distance à soi », alors l’*auto* « suppose que soi ne peut pas être immédiatement identique ni à égal à soi »⁴⁷⁹⁸. Une fois expliciter ce point aveugle, il est alors préférable de substituer à l’approche du sens en termes d’*auto*- celle en termes d’*allo*-, issu de *allos* « autre ». Autrement dit, parce que toute auto est une illusion qui oublie la différence d’avec soi, alors le sens ne saurait être autonome, mais seulement allonome : il y a une « *allonomie* constitutive » du sens, au sens où « sa propre loi est autre que lui-même »⁴⁷⁹⁹. Par conséquent, le sens se rapporte nécessairement à une altérité qui l’écarte de toute immédiateté close sur elle-même, et qui permet de le penser comme rapport⁴⁸⁰⁰. Le sens n’est donc pas communiqué, comme on communique un « objet » ou un « sujet », qu’il n’est communicant ou se communique dans un rapport différencié à soi, le constituant ainsi comme sens en commun⁴⁸⁰¹. Le sens ne présuppose pas un commun antérieur, condition de possibilité de sa communication, car il n’existe que dans la communication ou le partage *en commun*.

Sous ces conditions, nous dirons, selon la distinction que propose Jullien⁴⁸⁰², que le sens en commun n’est pas de l’ordre du « fond » (*fundus*), comme on parle du fond d’une caisse une fois qu’on a retiré tout le contenu, mais plutôt de l’ordre du « fonds » (*fons*), au sens de possible qui ne se partage que de manière intelligente : il est « cet *indéfiniment partageable*, et ce par et dans une commune intelligence, donnant ainsi lieu, par débordement continu, à une compréhension qui dépasse – ne cessera d’avoir à dépasser, en les intégrant, toute frontière et tout particulier »⁴⁸⁰³. C’est grâce à cette intelligence précédemment analysée que le sens se fait en commun en rendant possible sa communicabilité. Le sens en commun accède alors à un commun intelligible, non pas distinct du sensible selon la traditionnelle distinction platonicienne, mais au sens d’un intelligible qui se fait et se défait dans cette

⁴⁷⁹⁸ J.-L. NANCY, « D’ontologie en technologie », *op. cit.*, p. 62

⁴⁷⁹⁹ *Id.*

⁴⁸⁰⁰ C’est la raison pour laquelle, « la technique – décidément comprise comme le régime anthropologique et physiologique de ce qu’on pourrait nommer une “écotechnie” – expose la réalité du sens comme celle de la communication et de la participation, du renvoi, du rapport, du partage dont la déhiscence physique du logos forme le ressort “métaphysique”, si on veut garer ce terme pour désigner la pensée de principes et de fins soustraits à leurs sacralités » (*Ibid.*, p. 72).

⁴⁸⁰¹ « Communication et participation n’ont rien ici de ces substituts de sacralité que forment les représentations sentimentales d’une immédiateté et d’une immanence de contagions, de propagations diffuses toujours plus ou moins pieuses. (...) Il s’agit de penser et d’éprouver l’intensité d’un sens communicant – plutôt que communiqué – selon la non-immédiateté, l’hétérogénéité des sens, de leurs “sujets” et de leurs “canaux” » (*Ibid.*, p. 72-73).

⁴⁸⁰² F. JULLIEN, *De l’universel, de l’uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, *op. cit.*, p. 213

⁴⁸⁰³ *Id.*

communication intelligente. Le sens en commun n'est pas alors clos sur lui-même et figé dans une essence statique, mais ouvert à l'altérité dans une mise en relation dynamique qui tisse des liens intelligemment⁴⁸⁰⁴. Le sens en commun est donc un sens intelligible qui ne se contemple pas telle une essence préalablement donnée, mais qui se fait dans l'acte de nouer des liens par l'intelligence. L'intelligible de ce sens en commun n'est donc jamais totalement acquis, mais toujours en procès qui risque toujours de se défaire en se dénouant⁴⁸⁰⁵. L'intelligibilité du sens en commun ne réside donc pas dans une quelconque essence posée abstraitement, qui permet à la fois de passer du non-sens du flux mondain aux significations institutionnelles, et inversement. En ce sens, il est préférable de parler d'un intelligibilisant, c'est-à-dire d'une opération d'intelligibilité grâce à l'intelligence, plutôt que d'un intelligible. L'intelligibilité de cet en commun *passé* dans cet *entre* et n'est en aucune manière un être à découvrir ou à contempler. Cette intelligence permet alors de faire surgir une « cohérence »⁴⁸⁰⁶. Le terme « cohérent » est emprunté au latin *cohaerens*, participe présent de *cohaere* « être soudé, attaché ensemble », composé de *cum* « avec, ensemble » et de *haerere* « être fixé à, être arrêté »⁴⁸⁰⁷. L'intelligibilité se caractérise ainsi par la cohérence, c'est-à-dire par les liens qui permettent de tenir ensemble ce qui était séparé, et lutte en ce sens contre ce que nous pourrions nommer la « co-errance ». Mais parce que la cohérence n'est jamais achevée, toujours travaillée par la « co-errance »,

⁴⁸⁰⁴ « Seule une telle communicabilité dans l'intelligible, non pas qu'on croit donnée, mais en procès, maintiendra ce commun ouvert. C'est dans ce pouvoir être, à développer, et non dans quelque condition préalable, qu'est le commun » (*Id.*). Or, Jullien fonde son argument sur une certaine interprétation du *sensus communis* de Kant : « en réenvisageant, autrement dit, la communication d'où vient le commun non plus sous l'angle de contraintes normatives et comme telles prérequis, mais à titre de *capacités* relevant d'un pouvoir des facultés : non pas à titre de réglementations impliquées, dont on risque toujours de constater qu'elles sont ignorées ailleurs ou qu'on peut aisément s'en jouer, mais au titre d'un *pouvoir être* indéfiniment partageable – celui-là même que j'ai commencé d'évoquer, d'après Kant, comme *communicabilité universelle* » (*Ibid.*, p. 212). Toutefois, nous tenons à nous écarter de ce fondement kantien dans la mesure où, comme nous l'avons vu précédemment, celui-ci pense le sens commun comme sens universel, manquant en cela la spécificité du commun, et partant du sens commun comme sens *en* commun.

⁴⁸⁰⁵ « Ce qui revient à préférer considérer le commun (...) non pas sous l'angle du donné (celui de notions ou de prescriptions possédées d'emblée), je l'ai dit, mais sous celui de l'*en cours* ou du procès : à l'instar de l'*universalisant* est ce pouvoir générant sans fin de l'*intelligible*. Non par conséquent sous l'angle d'un "constitutif" comme dirait Kant, mais à nouveau à titre de "régulateur" : conduisant la recherche et portant à pousser toujours plus loin l'effectivité du partage. Non pas donc sous l'angle de la pré-condition (présupposition), mais à titre d'opération jamais achevée : le commun n'est pas un état, un acquis – il est toujours à conquérir et à déployer » (F. JULLIEN, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, *op. cit.*, p. 214-215).

⁴⁸⁰⁶ « Ce commun est celui que ne cesse de déployer l'"intelligence", comme faculté d'ouverture, que j'entends elle aussi, (...) dans un sens actif, au gérondif, cet *intelligent* ("intelligibilisant") consistant à pouvoir circuler entre des intelligibilités diverses afin d'en faire surgir en chaque cas, une *cohérence* » (*Ibid.*, p. 216).

⁴⁸⁰⁷ *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, entrée « Cohérent », p. 790-791.

elle se fait et se défait à mesure qu'elle noue des liens qui jamais ne mettront fin à l'errance en lui attribuant une position. Plus encore, grâce à la cohérence de l'intelligibilité, le sens en commun gagne en cohésion, sans que cette cohésion se subsume sous une unité supérieure ou se fonde sur une unité antérieure. La cohérence de la cohésion ne relève pas de la compacité, puisqu'elle réside uniquement dans les nœuds qui tiennent ensemble ce qui est séparé et qui laisse passer intelligemment cette altérité. C'est donc grâce à l'intelligence que le sens en commun gagne à la fois en cohérence et cohésion en entretenant l'en ou l'entre du commun. « Aussi, l'intelligence est-elle bien cette ressource commune, toujours en développement ainsi qu'indéfiniment partageable, d'appréhender des cohérences et de communiquer »⁴⁸⁰⁸. Par conséquent, le sens en commun est un sens cohérent grâce à l'intelligence qui noue des liens. Là réside son intelligibilité, non dans une essence intelligible mais dans l'opération même de nouer et de nouer ensemble ce qui est pertinent pour la cohésion de l'ensemble. Cet intelligibilité *n'est pas* tant qu'elle est *entre*, au sens où elle réside dans l'opération de nouer et de nouer ce qui est pertinent pour main-tenir et entre-tenir ensemble les liens.

⁴⁸⁰⁸ F. JULLIEN, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, op. cit., p. 217

CONCLUSION

Au terme de ce cheminement, nous sommes en mesure de proposer quelques éléments pour ce que nous avons nommé une « philosophie-interfaces ». Conçue de manière relationnelle, elle poursuit le geste esquissé par Deleuze et sa « philosophie-cinéma », et celui développé par Carbone et sa « philosophie-écrans », mais elle s'en distingue à la fois par les modalités et expériences spécifiques de l'interface. La constitution de cette philosophie-interface implique de remettre en cause la position traditionnelle de la philosophie comme sujet extérieur à un objet. Au contraire, elle requiert que la philosophie soit *parmi* les interfaces, c'est-à-dire qu'elle soit au milieu de celles-ci et conditionnée par celles-ci. Cette situation a pour effet de considérer la pensée philosophique de manière trajective, c'est-à-dire tel un trajet qui, traversant un milieu, doit, pour éviter d'errer et d'aller méthodiquement sur le droit chemin préexistant, élaborer des repères qui puissent l'orienter. Ces repères inventés pour résoudre cette situation problématique sont des *éléments*. Ceux-ci ne sont pas à entendre au sens de principes élémentaires, mais plutôt au sens à la fois de ce dont est composé une chose (les éléments de l'eau sont les deux atomes d'hydrogène et l'atome d'oxygène) et le milieu une chose est (l'eau est l'élément du poisson), voire est à l'aise (une eau est de qualité est l'élément du poisson). Les éléments proposés ne sont donc pas des éléments fondamentaux ou premiers à la manière des *Eléments* d'Euclide qui ont le statut d'axiome, c'est-à-dire de vérité évidente. Au contraire, dénués de tout fondement, les éléments élaborés ont une valeur relationnelle, en procédant selon la logique derridéenne de la différance, et une valeur pragmatique, dans la mesure où ils permettent de construire des outils en vue de rendre intelligible certaines choses problématiques. De ce point de vue, ils sont tour à tour une aide à l'orientation dans un milieu insensé, et ce qui constitue un milieu dans lequel les choses prennent un sens. Ainsi, ces éléments peuvent servir aussi bien à composer une philosophie-interface qu'une toute autre.

Le premier élément est celui du *sens* en sorte que notre ambition n'est pas de constituer une philosophie *de* l'interface, c'est-à-dire de soutenir une thèse *sur* l'interface qui poserait cette dernière comme un objet donné à la philosophie. Au contraire, une philosophie-interfaces se positionne dans le champ ouvert et poreux de ce que Salanskis nomme une « *philosophie du sens* »⁴⁸⁰⁹. Le sens, compris comme ce qui est *entre* signification réelle et flux mondain, est dénué de toute réalité ontologique, dans la mesure où il n'est ni un être ni attribut relatif à l'être en général, mais *entre*. La philosophie-interface vise ainsi à énoncer le sens de l'interface, et par la même occasion celui de la philosophie elle-même. Parce qu'elle est située dans l'horizon du sens, alors la philosophie-interface n'est ni

⁴⁸⁰⁹ J.-M. SALANSKIS, *Sens et philosophie du sens*, op. cit., p. 21.

orientée vers une étude factuelle des usages disciplinaires de la notion d'interface ou des objets techniques, voire numériques faisant office d'interface, ni vers une ontologie, voire une métaphysique conceptuelle de l'essence de l'interface. Alors que ces deux postures présupposent avec évidence l'existence des interfaces ainsi qu'une certaine conception *a priori* de la philosophie, elles manquent d'en interroger le sens, c'est-à-dire la relation problématique et inventive qui lie philosophie et interface. En d'autres termes, une philosophie-interfaces n'a de sens que de manière relationnelle, c'est-à-dire qu'à la condition de reconnaître que les relations entre la philosophie et les interfaces constituent le sens de la philosophie et celui des interfaces. A la suite de Chazal, nous admettons donc volontiers que « derrière l'importance de l'interface court le jeu essentiel des relations, relations entre les choses, entre les hommes, entre les hommes et les choses »⁴⁸¹⁰. Le sens se loge dans la relation entre philosophie et interfaces, et non en-deçà ou au-delà de celles-ci. Conçu de manière relationnelle, le sens se fait et se défait en fonction des relations, en sorte qu'il prendra trois sens qui sont ceux de la *direction*, de la *sensibilité* et de l'*en commun*. Puisque la philosophie-interfaces ne se limite pas à un sens en particulier, alors elle doit rendre compte de la production de ses multiples sens.

Le second élément est celui de la préposition *entre*. Si la philosophie-interfaces est une philosophie relationnelle, il reste que sa spécificité réside dans la relation qu'opère la préposition *entre*. A la fois lieu du sens en tant qu'*entre*, et élément constitutif de l'interface en tant que préfixe (inter-), l'*entre* n'est traditionnellement pas pensé par la philosophie, centrée qu'elle est sur la question de l'être. En tant que préposition, l'*entre* renvoie au domaine des relations. Mais à la différence de ces dernières, elles ne sont pas soumises pas à l'ambiguïté énoncée depuis Aristote, dans la mesure où les prépositions ne sont ni relatives à l'être ou absolues, puisqu'elles précèdent toute position de l'être. Parce que la préposition *entre* est dénuée d'être, alors l'interface n'est pas un être, mais un type de relation qui exige alors une philosophie plus spécifiquement prépositionnelle. Si, en tant que préposition, l'*entre* peut s'entendre selon différentes significations (entre-deux, mi-lieu ou encore entre-lien), il se distingue des relations par son caractère opératoire.

Le troisième élément est donc l'*opération*. Le « propre » de la préposition étant de préposer, alors elle n'existe que dans l'opération qui s'effectue. C'est à cette condition que la préposition précède l'être et le pose en tant qu'*effet* selon des opérations qui lui sont spécifiques. Celles-ci consistent à transir, transduire et translater, rendant alors possible le passage du non-sens vers la signification, et

⁴⁸¹⁰ G. CHAZAL, *Interfaces, op. cit.*, p. 267.

inversement. Dans la mesure où une relation qui opère est une médiation, alors l'*entre* renvoie au domaine de la médialité. Compris comme l'à *travers*, l'*entre* est un médiateur plus qu'un intermédiaire neutre. L'*entre* médie alors autant qu'il prépose en sorte qu'il est entre les notions de préposition et de médiation. L'*entre* de l'interface fait que celle-ci prépose les positions et médie ces mêmes positions selon ses trois opérations, que nous n'appréhendons que négativement par les effets engendrés. Mais puisque le sens de l'interface ne se résorbe pas totalement dans celui de l'*entre*, alors il convient d'ajouter que celui-ci se trouve modaliser par le terme « face ». Ce dernier indique que l'interface est en mesure à la fois de préhender le non-sens du flux et de comprendre la signification. Cette préhension exige à la fois que l'interface fasse face, résistant de manière métastable à qui s'oppose à elle, et fasse des faces en façonnant des dividendes ce qu'elle interface. Ainsi compris, le terme « face » modalise les opérations de l'*entre* et spécifie celles de l'interface. L'interface se caractérise alors par les opérations de contrôler, moduler et machiner.

Puisque le sens se fait direction, sensible et en commun, alors la philosophie-interfaces révèle que l'interface opère selon les trois niveaux du sens. Toutefois, il convient de préciser que les trois effets de l'interface peuvent ne pas s'effectuer en raison de la nature métastable de celle-ci ainsi que des résistances rencontrées. Il ne s'ensuit pas que l'interface doive être pensée selon l'ambivalence du *pharmakon*⁴⁸¹¹, c'est-à-dire en tant que remède et poison. Au contraire, l'interface est opérante ou inopérante en sorte qu'il s'agit plutôt de déterminer si elle produit ou non des effets, et non si elle a une double valeur. A cet égard, la proposition de Chazal de « faire une tératologie de l'interface »⁴⁸¹² s'avère plus adéquate pour penser ses effets. Bien qu'au sens strict le terme de « tératologie » soit peu

⁴⁸¹¹ Nous renvoyons ici bien entendu à la thématization du *pharmakon* que propose Derrida à partir du Phèdre de Platon dans J. DERRIDA, « La pharmacie de Platon (1972) », L. Brisson (trad.), dans Platon, *Phèdre*, Paris, Flammarion, 2004, p. 255-403. Il écrit ainsi : « Ce *pharmakon*, cette "médecine", ce philtre, à la fois remède et poison, s'introduit déjà dans le corps du discours avec toute son ambivalence. Ce charme, cette vertu de fascination, cette puissance d'envoûtement peuvent être – tour à tour ou simultanément – bénéfiques et maléfiques » (*Ibid.*, p. 264). Derrida ajoute et précise plus loin : « Si le *pharmakon* est "ambivalent", c'est donc bien pour constituer le milieu dans lequel s'opposent les opposés, le mouvement et le jeu qui les rapportent l'un à l'autre, les renverse et les fait passer l'un dans l'autre (âme/corps, bien/mal, dedans/dehors, mémoire/oubli, parole/écriture, etc.). C'est à partir de ce jeu ou de ce mouvement que les opposés ou les différents sont *arrêtés* par Platon » (*Ibid.*, p. 335). A sa suite, Bernard Stiegler fera un emploi régulier dans son œuvre du concept de *pharmakon*. A titre indicatif et non exhaustif, on peut notamment se reporter vers B. STIEGLER, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, *op. cit.* ou, et en rapport plus spécifique avec le numérique, B. STIEGLER, « Traces, rétentions, raisons. Organologie et pharmacologie des études digitales », *op. cit.*

⁴⁸¹² G. CHAZAL, *Interfaces*, *op. cit.*, p. 268.

cohérent avec l'interface dans la mesure où le terme ne s'applique qu'au champ du vivant⁴⁸¹³, nous pouvons toutefois lui reconnaître une certaine pertinence dès lors que la signification de ce terme est étendue pour désigner des effets non conformes à ses opérations. Si Chazal signale qu'elle peut être sujette à des « déviations », « soit qu'elle absorbe l'un des termes qu'elle met en relation ou les deux, soit qu'elle s'épuise dans une impossible communication »⁴⁸¹⁴, notre analyse de ses opérations révèle que l'interface peut réussir comme échouer à produire les effets escomptés.

Tout d'abord, selon le niveau physique qui donne au sens sa direction, l'interface effectue un déplacement technologique qui le situe désormais *entre*, c'est-à-dire entre le non-sens et la signification. Ni totalement dans l'intériorité de la subjectivité, ni totalement dans l'extériorité technologique, il est à la *rencontre* entre ces deux réalités que permet la présence de l'interface, et *naît* de cette rencontre. L'interface *fait sens* en faisant émerger le sens dans ce "nulle part" de l'*entre*. Le sens n'est ni dans les profondeurs, ni à la surface, mais seulement à l'interface. Mais en se situant à l'interface et en se constituant comme interface, le sens devient également métastable puisqu'il se fait et se défait selon les rencontres. Le risque est alors double : soit de se figer dans des significations posées absolument, soit de se liquider dans le non-sens du flux.

Ensuite, selon le niveau organique qui donne au sens sa dimension sensible, non seulement l'interface le rend sensible mais également opère sur la sensibilité. Bien que les effets sur la sensibilité soient multiples, eu égard la nature de l'interface, nous avons plus spécifiquement souligné ceux concernant

⁴⁸¹³ Nous nous référons ici principalement et implicitement à l'argument énoncé par Georges Canguilhem sur la monstruosité : « il faut réserver aux seuls êtres organiques la qualification de monstres. Il n'y a pas de monstres minéral. Il n'y a pas de monstre mécanique. Ce qui n'a pas de règle de cohésion interne, ce dont la forme et les dimensions ne présentent pas d'écarts oscillant de part et d'autre d'un module qu'on peut traduire par mesure, moule ou modèle – cela ne peut être dit monstrueux » (G. CANGUILHEM, « La monstruosité et le monstrueux », dans *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1998, p. 171). À l'inverse, il précise positivement : « le monstre c'est le vivant de valeur négative. (...) Le monstre n'est pas seulement un vivant de valeur diminuée, c'est un vivant dont la valeur est de repoussoir. (...) Mais la monstruosité c'est la menace accidentelle et conditionnelle d'inachèvement ou de distorsion dans la formation de la forme, c'est la limitation par l'intérieur, la négation du vivant par le non-viable » (*Ibid.*, p. 172-173). Poursuivant les réflexions de Canguilhem, Simondon propose une application de la tératologie, et donc de la monstruosité comprise comme « contradiction fonctionnelle de interne des êtres » (G. SIMONDON, « Psychosociologie de la technicité (1960-1961) », dans *Sur la technique*, PUF, Paris, 2014, p. 123) au domaine de la technique. Ainsi, « dans les œuvres dues à la constructivité du travail humain, il n'y a pas de forme dynamique absolument parfaite, il subsiste toujours quelque chose de négatif, un aspect par lequel l'être constitué s'oppose à lui-même et se détruit au cours de son fonctionnement : l'être n'est jamais totalement concret, il est toujours dans une certaine mesure monstrueux. Une étude de la tératologie implicite des êtres réunit l'intuition de sacralité et la normativité opératoire des techniques » (*Ibid.*, p. 122).

⁴⁸¹⁴ G. CHAZAL, *Interfaces*, *op. cit.*, p. 268.

le toucher et la vision. D'une part, entre préhension et compréhension, l'interface convoque le sens du *toucher*. Si l'interface permet de toucher, notamment de manière symbolique, le numérique intouchable, et si elle peut à son tour être touchée à la fois haptiquement et culturellement, elle se caractérise surtout par une remise en cause de l'idée selon laquelle le toucher est immédiat, le faisant alors fusionner avec le sens. Interfacé, le toucher se fait désormais contact, c'est-à-dire toucher médiatisé et préposé par cet *entre* qui révèle l'écart constitutif de celui-ci. Le sens ne se touche plus immédiatement, mais s'approche médiatement par contact. Mais entendu comme contact, celui-ci peut s'orienter soit vers la capture qui nie toute possibilité d'écart, soit vers la caresse qui entretient l'écart avec l'altérité. D'autre part, la face de l'interface lui assure d'être non seulement *vue*. Mais en raison de l'ambiguïté de la face qui signifie en un sens « visage », celle-ci en vient à troubler la distinction traditionnelle entre l'homme doté par définition d'un visage et les autres êtres qui en sont, à l'inverse, dépourvus. Ainsi, dès le début de sa conception, celle-ci se trouve visagifiée assurant d'avoir des relations soit de face-à-face, soit interfacée, soit interfaciale. Toutefois, malgré des points communs, la face n'est pas le visage, en sorte que l'interface n'est pas par définition pourvue d'un visage au sens strict du terme. Tout d'abord, elle comporte une étrangeté irréductible qui la maintient dans l'ordre des non-humains ; ensuite, elle est dénuée de tout regard comme de tout égard ; enfin, c'est la relation interfaciale qui rend possible à terme l'invention de l'objet technique qu'est l'interface. Mais dans le même temps, il est apparu que cette invention dévisagifiait puisque, par définition, l'interface fait des faces et non des visages, favorisant ainsi la dividualité des individus.

Enfin, selon le niveau écrouménel qui donne au sens sa dimension d'être en commun, l'interface se trouve dotée d'un pouvoir, à la manière de la figure mythique de Janus. Toutefois, ce pouvoir n'est ni celui d'une position, ni celui d'un dispositif, puisqu'il est relationnel. Dans la mesure où l'interface relie autant qu'elle sépare, son pouvoir peut être dit en commun. Cependant, le commun de l'interface ne renvoie ni à une essence commune, ni à un indémne à immuniser, mais à un *en* commun, où l'*en* n'est rien d'autre que cet *entre*, opérateur de médiation, qui relie tout en séparant, c'est-à-dire communique. Effondée, sans fondement de quelque nature que ce soit, l'interface en commun n'existe que dans ses opérations d'exposer des faces qui se font face, et qui partagent alors cet *entre* commun. Cette approche de l'interface n'est pas sans effets sur le sens. Façonné par l'interface, celui-ci ne devient ni un sens commun, ni un sens universel, mais à son tour un sens en commun. Celui-ci n'est donc pas un fond, mais ce qui est à partager indéfiniment dans une commune intelligence. L'interface permet ainsi de rendre intelligible le sens non pas en le contemplant ou en le découvrant, mais en

tissant des liens intelligemment. C'est dans l'opération de nouer et de dénouer ensemble ce qui est pertinent pour la cohésion de l'ensemble que se façonne l'intelligibilité du sens.

Telle est ainsi la tâche d'une philosophie-interfaces qui s'efforce de main-tenir et d'entre-tenir ensemble, de façon intelligente, les liens que l'interface façonne pour rendre possible un sens en commun. Si « maintenir signifie tenir à la main », mais aussi « tenir fermement »⁴⁸¹⁵, et si entretenir, signifie « entre-tenir », c'est-à-dire « tenir de l'entre, tenir par l'entre, avoir de l'entre en mains »⁴⁸¹⁶, alors nous sommes en mesure de soutenir que la philosophie-interfaces participe à rendre habitable le monde. Jean-Marc Besse écrit ainsi : « Habiter, c'est entretenir les lieux. On ne parvient pas à habiter les lieux si l'on n'arrive pas à les maintenir en bon état. Habiter est aussi une question de maintien »⁴⁸¹⁷ Que cet entretien porte sur les choses⁴⁸¹⁸ ou sur les hommes⁴⁸¹⁹, il signifie toujours « faire de la place pour faire du temps »⁴⁸²⁰. Comme le souligne Pierre-Damien Huyghe, « dans le faire place (...) un avenir se tient »⁴⁸²¹. Il y a une positivité du vide qui, face à la compacité et à l'encombrement de l'espace, permet la venue de ce qui était étouffé. Entretenir implique non seulement de ménager⁴⁸²² des « vacuoles »⁴⁸²³ pour qu'adviennent de nouveaux liens, mais également

⁴⁸¹⁵ J.-M. BESSE, *Habiter, op. cit.*, p. 21.

⁴⁸¹⁶ F. JULLIEN, *L'écart et l'entre, op. cit.*, p. 65.

⁴⁸¹⁷ J.-M. BESSE, *Habiter, op. cit.*, p. 21.

⁴⁸¹⁸ Jean-Marc Besse que terme anglais pour traduire « entretien » est « *maintenance* » (*Ibid.*, p. 25). L'entretien des choses n'est pas « sans une certaine forme de confiance, de fidélité à ce qui existe déjà et que l'on cherche à protéger. En ce sens, entretenir c'est recevoir, conserver, et transmettre. Cette forme d'activité ne se place pas face au monde considéré comme un panorama vierge de toute substance propre, un ensemble de matériaux ou d'espaces disponibles à transformer. Elle n'est pas extérieure au milieu dans lequel elle se développe. Au contraire, elle s'insère dans le monde, elle y participe, elle en prolonge le mouvement » (*Ibid.*, p. 28).

⁴⁸¹⁹ « Nous entretenons la conversation comme un feu commun que nous alimentons par le soin même avec lequel nous essayons de faire tenir ensemble nos opinions. (...) S'entretenir, c'est s'efforcer patiemment de faire tenir ensemble, de maintenir une espèce d'unité entre deux êtres différents qui se parlent, par l'intermédiaire d'une succession d'attentions de part et d'autre » (J.-M. BESSE, *Habiter, op. cit.*, p. 22). De même, François Jullien : « l'entretien par la parole : chacun ouvre sa position et la déplie – la découvre – vis-à-vis de l'autre et l'active par lui » (F. JULLIEN, *L'écart et l'entre, op. cit.*, p. 65). Ainsi, le dia-logue, comme le dia-stème stoïcien, est « ce qui fait "tenir", non plus par accord et complémentarité, comme le fait ce trop triomphant et désormais défunt système, mais au contraire par écart ouvrant de l'entre entre les éléments et les mettant en tension. Exactement de la façon dont c'est par la tension de l'"entre" que, au sens technique et non encore figuré, la poutre médiane de la charpente faite "tenir" – "entre-tient", au sens propre – l'édifice entier » (*Ibid.*, p. 68-69).

⁴⁸²⁰ J.-M. BESSE, *Habiter, op. cit.*, p. 22.

⁴⁸²¹ P.-D. HUYGHE, *Faire place*, Paris, MIX., 2009, p. 17.

⁴⁸²² « Habiter est un travail des mains. C'est un art ménager. Le mot *ménage* dérive, nous disent les dictionnaires,

de les cultiver, c'est-à-dire « prendre soin de ce qui est là, donné, au nom de ce qui, en lui et à partir de lui, peut être »⁴⁸²⁴. Non pas faire place nette totalement, mais ajuster cet espacement pour rendre possible l'habitabilité⁴⁸²⁵. Habiter ce n'est donc pas seulement ménager au sens d'épargner et de protéger⁴⁸²⁶, mais également d'entretenir, c'est-à-dire faire de la place⁴⁸²⁷. Ainsi, la philosophie-interface participe à rendre le monde de plus en plus habitable, en poursuivant ce travail de façonner de nouveaux liens et de nouveaux nœuds qui ménagent cet espacement nécessaire à toute habitabilité.

du verbe *manoir*, qui signifie *demeurer*, et qui lui-même renvoie à la *mansio*, la "maison". Faire son ménage, c'est soigner sa maison, c'est l'entretenir » (J.-M. BESSE, *Habiter*, *op. cit.*, p. 13).

⁴⁸²³ Nous empruntons ce terme à Deleuze : « le problème n'est plus de faire que les gens s'expriment, mais de leur ménager des vacuoles de solitude et de silence à partir desquelles ils auraient enfin quelque chose à dire » (G. DELEUZE, « Les intercesseurs (1985) », *op. cit.*, p. 177). Egalement : « Créer a toujours été autre chose que communiquer. L'important, ce sera peut-être de créer des vacuoles de non-communication, des interrupteurs, pour échapper au contrôle » (G. DELEUZE, « Contrôle et devenir (1990) », *op. cit.*, p. 238).

⁴⁸²⁴ J.-M. BESSE, *Habiter*, *op. cit.*, p. 30. Besse établit explicitement un lien entre « entretenir », « soigner » et « cultiver » : « Il y a une grande parenté, comme on sait, entre entretenir et soigner : les deux mots servent à traduire le latin *colere*, qui signifie également à la fois "cultiver", "honorer", et "habiter". Je suis à la recherche d'un paradigme de l'activité pour m'aider à penser l'habiter, et au fond je le trouve dans ce mot : *cultiver*, qui se présente comme un terme général qui recouvre les activités d'entretien » (*Ibid.*, p. 29). Rappelons que nous devons à Hannah Arendt la mise en lumière de cette acception de la culture : « La culture, mot et concept, est d'origine romaine. Le mot "culture" dérive de *colere* – cultiver, demeurer, prendre soin, entretenir, préserver – et renvoie primitivement au commerce de l'homme avec la nature, au sens de culture et d'entretien de la nature en vue de la rendre propre à l'habitation humaine. En tant que tel, il indique une attitude de tendre souci, et se tient en contraste marqué avec tous les efforts pour soumettre la nature à la domination de l'homme » (H. ARENDT, « La crise de la culture. Sa portée sociale et politique », *op. cit.*, p. 271).

⁴⁸²⁵ « Habiter, c'est trouver, définir, ajuster, entretenir les bonnes distances entre moi et les autres, entre les autres et moi. Ni trop près, car alors ce sont les passions, les effusions, la violence toujours possible, c'est la confusion ou la fusion, c'est inhabitable » (J.-M. BESSE, *Habiter*, *op. cit.*, p. 43).

⁴⁸²⁶ Telle est la position d'Heidegger : « Ce ménagement lui-même ne consiste pas seulement en ceci que nous ne faisons rien à celui ou à cela qui est épargné. Le véritable ménagement est quelque chose de positif, il a lieu quand nous laissons dès le début quelque chose dans son être, quand nous ramenons quelque chose à son être et l'y mettons en sûreté, quand nous l'entourons d'une protection. (...) Habiter, être mis en sûreté, veut dire : rester enclos dans ce qui nous est parent, c'est-à-dire dans ce qui est libre et qui ménage toute chose dans son être. *Le trait fondamental de l'habitation est ce ménagement* » (M. HEIDEGGER, « Bâtir Habiter Penser », A. Préau (trad.), dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 175-176).

⁴⁸²⁷ « Il faut ouvrir l'espace, il faut espace pour rendre possible l'apparition de quelque chose. A quoi, pour ma part, j'ajouterais ceci : autant que de la limite, c'est le rôle pratique de l'entretien. Pour habiter un espace, il faut l'entretenir tout autant, et peut-être plus, que le délimiter. Dans la cuisine, sur la scène du théâtre, dans l'atelier de l'artisan ou sur la table de l'écrivain (ou tout simplement pour faire le ménage en soi-même), il faut commencer par faire de la place » (J.-M. BESSE, *Habiter*, *op. cit.*, p. 32).

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO Theodor W. et Max HORKHEIMER, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Éliane Kaufholz (trad.), Paris, Gallimard, 1983.
- AGAMBEN Giorgio, *Le feu et le récit*, Martin Rueff (trad.), Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite Bibliothèque », 2018.
- AGAMBEN Giorgio, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Martin Rueff (trad.), Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque », 2007.
- AGAMBEN Giorgio, *Profanations*, Martin Rueff (trad.), Paris, Payot & Rivages, 2005.
- AGAMBEN Giorgio, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, Joël Gayraud (trad.), Editions Payot&Rivages, Paris, 2002.
- AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Marilène Raiola (trad.), Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1997.
- AGRE Philip A., « Surveillance and Capture: Two Modlels of Privacy », *The Information Society*, vol. 10, 1994, p. 101-127.
- AKRICH Madeleine, « Les objets techniques et leurs utilisateurs. De la conception à l'action », dans Madeleine Akrich, Michel Callon et Bruno Latour (éd.), *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, Paris, Presses des Mines, 2006, p. 179-199.
- AKRICH Madeleine, « La description des objets techniques (1987) », dans Madeleine Akrich, Michel Callon et Bruno Latour (éd.), *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, Paris, Presses des Mines, 2006, p. 159-199.
- AKRICH Madeleine, « Les utilisateurs, acteurs de l'innovation (1998) », dans Madeleine Akrich, Michel Callon et Bruno Latour (éd.), *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, Paris, Presses des Mines, 2006, p. 253-265.
- AKRICH Madeleine, Michel CALLON et Bruno LATOUR, *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, Paris, Presses des Mines, 2006.
- ALBERTI Leon Battistat, *De la peinture (1435)*, Jean-Louis Schefer (trad.), 8e éd., Paris, Macula Dédale, 2014.
- ALLARD Laurence, « La remix culture : une poétique ordinaire du Web », dans Frédéric Kaplan et Nicolas Nova (éd.), *La Culture internet des mèmes*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2016, p. 20-35.
- ALLARD Laurence, *Mythologie du Portable*, Paris, Le Cavalier Bleu Editions, 2015.

- ALLARD Laurence, « Express Yourself 3.0 ! Le mobile comme média de la voix intérieure », dans Laurence Allard, Laurent Creton et Roger Odin (éd.), *Téléphone mobile et création*, Paris, Armand Colin, 2014, p. 20-35.
- ALLARD Laurence et Frédéric VANDENBERGHE, « Express yourself! Les pages perso. Entre légitimation technopolitique de l'individualisme expressif et authenticité réflexive peer to peer. », *Rezeaux*, vol. 117, n° 1, 2003, p. 191-219.
- ALLOA Emmanuel, *Looking Through Images. A Phenomenology of Visual Media*, Nils Schott (trad.), New York, Columbia University Press, 2021.
- ALLOA Emmanuel, « Introduction. Au milieu des choses: une petite phénoménologie des médias », dans Fritz Heider, *Chose et Medium*, Paris, Vrin, 2017, p. 7-31.
- ALLOA Emmanuel, « Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 62, n° 2, Presses Universitaires de France, 2009, p. 247.
- ALLOA Emmanuel, « Architectures de la transparence », *Appareil*, n° 1, 9 février 2008 (en ligne : <https://journals.openedition.org/appareil/138>).
- ALLOA Emmanuel, *La résistance du sensible : Merleau-Ponty critique de la transparence*, Paris, Kimé, 2008.
- ALLOA Emmanuel et Sara GUINDANI, « La transparence », *Appareil*, n° 7, 4 mars 2011 (en ligne : <https://journals.openedition.org/appareil/1241>).
- ALLOING Camille et Julien PIERRE, « Le tournant affectif des recherches en communication numérique », *Communiquer. Revue de communication sociale et publique*, n° 28, 22 mai 2020, p. 1-17.
- ALTER Norbert, *L'innovation ordinaire*, 3e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- ALTHUSSER Louis, « De l'idéologie », dans *Sur la reproduction*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Actuel Marx Confrontations », 1995, p. 205-242.
- ALTHUSSER Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche) », dans *Sur la reproduction*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Actuel Marx Confrontations », 1995, p. 263-306.
- ANDERSEN Christian Ulrik et Søren Bro POLD, *The Metainterface : The Art of Platforms, Cities, and Clouds*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The MIT Press, 2018.
- ANDERSEN Christian Ulrik et Søren Bro POLD, « Interface Criticism. Aesthetics Beyond Buttons », dans Christian Ulrik Andersen et Søren Bro Pold (éd.), *Interface Criticism. Aesthetics Beyond Buttons*, Aarhus, Aarhus University Press, 2011, p. 7-18.
- ANDERSEN Christian Ulrik et Søren Bro POLD (éd.), *Interface Criticism. Aesthetics Beyond Buttons*, Aarhus, Aarhus University Press, 2011.

- ANDLER Daniel (éd.), *Introduction aux sciences cognitives*, 1re édition, Paris, Editions Gallimard, 1992.
- ANDLER Daniel, « Cognitives, sciences », sur *Encyclopædia Universalis [en ligne]*, sans date (en ligne : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/sciences-cognitives/>).
- ANDLER Daniel, Catherine TALLON-BAUDRY et Thérèse COLLINS (éd.), *La cognition. Du neurone à la société*, Paris, Gallimard, 2018.
- ANDRIEU Bernard, « Dans l'incran. Quelle osmose avec son corps vivant? », dans Jacopo Bodini, Mauro Carbone, Graziano Lingua et Gemma Serrano (éd.), *L'avenir des écrans*, Paris, Mimesis France, 2020, p. 21-32.
- ANDRIEU Bernard, « L'homme hybridé : mixités corporelles et troubles identitaires », dans Édouard Kleinpeter (éd.), *L'humain augmenté*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Les essentiels d'Hermès », 2019, p. 113-130. Container-title: L'humain augmenté.
- ANDRIEU Bernard, « L'hybridisme du moi-cyborg », dans Frédéric Tordo, *Le Moi-Cyborg. Psychanalyse et neurosciences de l'homme connecté*, Dunod, Malakoff, coll. « Psychismes », 2019.
- ANDRIEU Bernard, « Acceptation des hybrides du cerveau-machine: quelle perception de leur cerveau in vivo? », dans Maureen Clerc, Laurent Bougrain et Fabien Lotte (éd.), *Les interfaces cerveau-ordinateur 2: technologie et applications*, London, ISTE Editions, 2016, p. 295-312.
- ANDRIEU Bernard, « L'hybridation est-elle normale ? », *Chimeres*, N° 75, n° 1, 2011, p. 17-32.
- ANDRIEU Bernard, « Révolution et Hybridité : Le transcors », *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, n° 20, 15 décembre 2007 (en ligne : <https://journals.openedition.org/leportique/1360>).
- ANTONIOLI Manola, « Rhizome/Relation, Chaosmose/Chaos-monde », *Symposium*, vol. 10, n° 1, 1^{er} avril 2006, p. 343-352.
- ANZIEU Didier, *Créer-Détruire. Le travail psychique créateur*, Paris, Dunod, 2012.
- ANZIEU Didier, *Le Moi-peau*, 2e édition, Paris, Dunod, 1995.
- ANZIEU Didier, *Le Corps de l'oeuvre*, Paris, Gallimard, 1981.
- APPADURAI Arjun, *Banking on Words. The Failure of Language in the Age of Derivative Finance*, 1er édition, Chicago ; London, University of Chicago Press, 2015.
- APPADURAI Arjun, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Françoise Bouillot (trad.), Paris, Payot, 2015.
- APPADURAI Arjun (éd.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Reprint édition, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

- APTER Emily, *The Translation Zone. A New Comparative Literature*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- AQUIN Thomas d', *Somme théologique. Tome I*, Paris, Cerf, 1984.
- D'AQUIN Thomas, *L'Être et l'Essence*, Catherine Capelle (trad.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.
- ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Georges Fradier (trad.), Paris, Calmann-Lévy, 1983.
- ARENDT Hannah, « La crise de la culture. Sa portée sociale et politique », Barbara Cassin (trad.), dans Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique (1954)*, Paris, Gallimard, 1972, p. 253-288.
- ARENDT Hannah, « Qu'est-ce que l'autorité ? », Marie-Claude Brossollet et Hélène Pons (trad.), dans *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972.
- ARISTOTE, *Du ciel*, Victor Gysembergh et Michel Federspiel (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2017.
- ARISTOTE, *Traité du ciel*, Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin (trad.), Éd. bilingue édition, Paris, Flammarion, 2004.
- ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, Jules Tricot (trad.), Paris, Vrin, 2002.
- ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, Jules Tricot (trad.), Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2002.
- ARISTOTE, *Les seconds analytiques*, Jules Tricot (trad.), Paris, Vrin, 2000.
- ARISTOTE, *La Physique*, Annick Stevens (trad.), Paris, Vrin, 1999.
- ARISTOTE, *Catégories*, Jules Tricot (trad.), Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1997.
- ARISTOTE, *La Politique*, Jules Tricot (trad.), 7e éd., Paris, Vrin, 1995.
- ARISTOTE, *De l'Ame*, Jules Tricot (trad.), Paris, Vrin, 1995.
- ARISTOTE, *Les Parties des animaux - Livre I*, Jean-Marie Le Blond (trad.), Paris, Flammarion, 1995.
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Jules Tricot (trad.), 8e éd., Paris, Vrin, 1994.
- ARISTOTE, *Métaphysique. Tome 1. Livre A-Z*, Jules Tricot (trad.), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1991.
- ARISTOTE, *Métaphysique. Tome 2. Livre H-N*, Jules Tricot (trad.), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1991.
- ARISTOTE, *Topiques*, Jacques Brunschwig (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1967.

- ARLO Raymond, « Media Ecology », *Radical Software*, I, n° 3, 1971, p. 19.
- ARS INDUSTRIALIS, « Grammatization (techniques de reproduction) », sur *Ars Industrialis*, 2012 (en ligne : <https://arsindustrialis.org/grammatization#sdfootnote1anc>).
- ASH James, *The Interface Envelope. Gaming, Technology, Power*, New York ; London, Bloomsbury Academic, 2015.
- ATTIGUI Patricia, *Jeu, transfert et psychose.: De l'illusion théâtrale à l'espace thérapeutique*, Paris, Dunod, 2012.
- VAN AUBEL Madeleine, « Accident, catégories et prédicables dans l'œuvre d'Aristote », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 61, n° 71, 1963, p. 361-401.
- AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, 3e éd., Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2002.
- AUBENQUE Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, 3e éd., Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1997.
- AUGE Marc, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.
- AUMONT Jacques, *L'Image*, 3e éd., Paris, Armand Colin, 2011.
- AUMONT Jacques, *Du visage au cinéma*, Illustrated édition, Paris, Cahiers du Cinéma, 1992.
- AUROUX Sylvain, *La révolution technologique de la grammatization: introduction à l'histoire des sciences du langage*, Liège, Mardaga, coll. « Philosophie et langage », 1994.
- AZIOSMANOFF Florent, *Living art, fondations*, Paris, Cnrs, 2015.
- AZIOSMANOFF Florent, *Living Art. L'art numérique*, Paris, Cnrs, 2010.
- BACHELARD Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2008.
- BACHELARD Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 2008.
- BACHELARD Gaston, « Noumène et microphysique », dans *Etudes (1970)*, Paris, Vrin, 2002, p. 11-22.
- BACHELARD Gaston, *Le nouvel esprit scientifique*, 5e édition, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1995.
- BACHELARD Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.
- BACHELARD Gaston, *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Le Livre de Poche, 1993.
- BACHELARD Gaston, *La poétique de la rêverie*, 4e édition, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 1993.

- BACHELARD Gaston, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement (1943)*, 17e éd., Paris, Le Livre de Poche, 1990.
- BACHIMONT Bruno, « Numérique et manipulation : la constitution technique des connaissances », dans Gérard Chazal (éd.), *Le numérique en débat. Des nombres, des machines et des hommes*, Editions Universitaires de Dijon, Dijon, coll. « Sociétés », 2017, p. 11-28.
- BACHIMONT Bruno, *Le sens de la technique : le numérique et le calcul*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- BACHIMONT Bruno, « Signes formels et computation numérique : entre intuition et formalisme », dans Helmar Schramm, Ludger Schwarte et Jan Lazardzig (éd.), *Instrumentum in Art and Science. On the Architectonics of Cultural Boundaries in the 17th Century*, Berlin/New York, Walter de Gruyter Verlag, 2008.
- BADILLO Patrick-Yves, « L'écologie des médias ou l'impérieuse nécessité de développer la recherche sur les médias », dans *Écologie des médias*, Bruxelles, Éditions Bruylant, 2008, p. 1-27.
- BADILLO Patrick-Yves (éd.), *Écologie des médias*, Bruxelles, Bruylant Edition, 2008.
- BAILLY Anatole, *Dictionnaire Grec-Français. Le Grand Bailly*, Ed. rev. édition, Paris, Hachette, 2000.
- BALANDIER Georges, « Communication et image : une lecture de la surmodernité », dans André Carénini et Jean-Pierre Jardel (éd.), *De la tradition à la post-modernité. Hommage à Jean Poirier*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996, p. 41-47.
- BALIBAR Etienne, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993.
- BALIBAR Etienne et Sandra LAUGIER, « Agency », dans Barbara Cassin (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies - Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil / Le Robert, 2004, p. 26-32.
- BALZAC Honoré de, *Le Chef-d'oeuvre inconnu*, Paris, GF Flammarion, 1983.
- BAQUE Dominique, *Visages. Du masque grec à la greffe du visage*, Paris, Du Regard, 2007.
- BARBROOK Richard et Andy CAMERON, « The Californian Ideology », dans Richard Barbrook et Andy Cameron (éd.), *The Internet Revolution. From Dot-com Capitalism to Cybernetic Communism*, Amsterdam, Network Notebooks, 2015, vol. 10, p. 12-27.
- BARDINI Thierry, « Entre archéologie et écologie », *Multitudes*, n° 62, n° 1, 18 avril 2016, p. 159-168.
- BARDINI Thierry, *Bootstrapping. Douglas Engelbart, Coevolution, and the Origins of Personal Computing*, Stanford, California, Stanford University Press, 2000.
- BARTHELEMY Jean-Hugues, « Simondon, ou le symptôme d'une époque. Chronique d'une redécouverte », *Hermès, La Revue*, n° 70, n° 3, C.N.R.S. Editions, 15 décembre 2014, p. 191-196.

- BARTHES Roland, *La Chambre claire : Note sur la photographie*, Editions de l'Etoile, Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Cahiers du cinéma », 1980.
- BARTHES Roland, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, coll. « Tel Quel », 1977.
- BAUDRILLARD Jean, *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, coll. « Débats », 1981.
- BAUDRY Jean-Louis, « Le dispositif: approches métapsychologiques de l'impression de réalité », *Communications*, vol. 23, n° 1, 1975, p. 56-72.
- BAZIN André, « Ontologie de l'image photographique (1945) », dans *Qu'est-ce que le cinéma?*, Paris, Cerf, 2007, p. 9-17.
- BEAUDE Boris, *Internet, changer l'espace, changer la société : Les logiques contemporaines de synchronisation*, 1er édition, Limoges, France, FYP éditions, 2012.
- BEAUDOUIN-LAFON Michel, « Designing interaction, not interfaces », dans *Proceedings of the working conference on Advanced visual interfaces - AVI '04*, Gallipoli, Italy, ACM Press, 2004, p. 15 (en ligne : <http://portal.acm.org/citation.cfm?doid=989863.989865>).
- BEAUDOUIN-LAFON Michel, Susanne BØDKER et Wendy E. MACKAY, « Generative Theories of Interaction », *ACM Transactions on Computer-Human Interaction*, vol. 28, n° 6, 31 décembre 2021, p. 1-54.
- BEAUNE Jean-Claude, *Le vagabond et la machine. Essai sur l'automatisme ambulatoire: médecine, technique et société 1880-1910*, Ceyzérieu, Champ Vallon Editions, 1983.
- BEAUNE Jean-Claude, *L'Automate et ses mobiles*, Paris, Flammarion, 1980.
- BEAUNE Jean-Claude, *La technologie introuvable. Recherche sur la définition et l'unité de la Technologie à partir de quelques modèles du XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, Vrin, 1980.
- DE BEAUNE Sophie A., Liliane HILAIRE-PEREZ et Koen VERMEIR (éd.), *L'analogie dans les techniques*, Paris, CNRS Éditions, 2017.
- BEAUVOIR Simone de, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1947.
- BECKER Joffrey, « Esthétique réflexive, Quand les humains se regardent dans les yeux d'une machine », *Cultures-Kairos, Métamorphoses digitales, Expérimentations esthétiques et construction du sensible dans l'interaction humain-machine*, n° 3, 2014.
- BECKER Joffrey, « L'écologie prospective de la robotique », *Tracés*, n° 22, n° 1, 30 juin 2012, p. 125-137.
- BECKER Joffrey, « Récursions chimériques », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n° 13, 18 mai 2011, p. 112-129.
- BEGOUT Bruce, *De la décence ordinaire*, 3e édition, Paris, Allia, 2017.

- BEGOUT Bruce, *La découverte du quotidien*, Paris, Allia, 2005.
- BEGUIN Pascal, « Prendre en compte l'activité de travail pour concevoir », *Activités*, vol. 04, n° 2, 15 octobre 2007 (DOI : 10.4000/activites.1719).
- BEGUIN Pascal et Marianne CERF, « Formes et enjeux de l'analyse de l'activité pour la conception des systèmes de travail », *Activités*, vol. 01, n° 1, 2 avril 2004 (DOI : 10.4000/activites.1156).
- BELLOUR Raymond, *L'Entre-Images 2. Mots, Images*, Paris, P.O.L, 1999.
- BELLOUR Raymond, *L'entre-images. Photos. Cinéma. Vidéo*, Paris, P.O.L, 1990.
- BELTING Hans, *Faces: Une histoire du visage*, Nicolas Weill (trad.), Paris, Gallimard, 2017.
- BENJAMIN Walter, « La tâche du traducteur (1923) », Cédric Cohen Skalli (trad.), dans *Expérience et pauvreté, suivi de Le conteur et La tâche du traducteur*, Paris, Payot & Rivages, 2011, p. 107-137.
- BENJAMIN Walter, *Origine du drame baroque allemand*, Sybille Muller (trad.), Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2009.
- BENJAMIN Walter, « Replay to Oscar A. H. Schmitz (1927) », Rodney Livingstone (trad.), dans Michael W. Jennings, Howard Eiland et David Smith (éd.), *Walter Benjamin Selected Writings. Volume 2, part 1, 1927-1930*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The Belknap Press of Harvard University Press, 2005, p. 16-19.
- BENJAMIN Walter, « L'auteur comme producteur (1934) », Philippe Ivernel (trad.), dans *Essais sur Brecht*, Paris, La Fabrique éditions, 2003, p. 122-144.
- BENJAMIN Walter, *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique. (Version de 1939)*, Rainer Rochlitz (trad.), Gallimard, Paris, coll. « Folioplus Philosophie », 2000.
- BENJAMIN Walter, « Petite histoire de la photographie », André Gunthert (trad.), *Études photographiques*, n° 1, 1^{er} novembre 1996 (en ligne : <http://journals.openedition.org/etudesphotographiques/99>).
- BENJAMIN Walter, *Paris Capitale du XIXe siècle. Le livre des passages*, Jean Lacoste (trad.), Les éditions du Cerf, Paris, 1989.
- BENNETT Jane, *Vibrant Matter. A political ecology of things*, Durham and London, Duke University Press, 2010.
- BENNETT Jane, « Matérialismes métalliques », *Rue Descartes*, vol. 59, n° 1, 2008, p. 57-66.
- BENNETT Stuart, *A History of Control Engineering 1800-1930 (1979)*, London, The Institution of Engineering and Technology, 2008.
- BENOIST Jocelyn, « La position », dans *Quelle philosophie pour le XXIe siècle? L'Organon du nouveau siècle*, Paris, Gallimard/Centre Pompidou, 2001.

- BENSO Silvia, « The Face of Things: Heidegger and the Alterity of the Fourfold », *Symposium*, vol. 1, n° 1, 1997, p. 5-15.
- BENSO Silvia, « Of Things Face-to-Face with Levinas Face-to-Face with Heidegger. Prolegomena to a Metaphysical Ethics of Things », *Philosophy Today*, vol. 40, n° 1, 1^{er} février 1996, p. 132-141.
- BENVENISTE Emile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. économie, parenté, société*, Paris, Minuit, 1969.
- BENVENISTE Emile, *Problèmes de linguistique générale, I*, Paris, Gallimard, 1966.
- BENVENISTE Emile, « Don et échange dans le vocabulaire indo-européen », *L'Année sociologique (1940/1948)*, vol. 3, 1949 1948, p. 7-20.
- BERGER Peter et Thomas LUCKMANN, *La Construction sociale de la réalité - 3e éd.*, Pierre Taminiaux (trad.), Paris, Armand Colin, 2018.
- BERGSON Henri, *L'évolution créatrice (1941)*, 9e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- BERGSON Henri, « Introduction (deuxième partie). De la position des problèmes », dans *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 25-98.
- BERGSON Henri, « L'intuition philosophique. Conférence faite au Congrès de Philosophie de Bologne le 10 avril 1911 », dans *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 117-142.
- BERGSTROM Marie, *Les nouvelles lois de l'amour. Sexualité, couple et rencontres au temps du numérique*, Paris, La Découverte, 2019.
- BERMAN Antoine, « De la translation à la traduction », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 1, n° 1, Université du Québec à Trois-Rivières, 1988, p. 23-40.
- BERNERS-LEE Tim et Daniel CONNOLLY, « Hypertext Markup Language (HTML). A Representation of Textual Information and MetaInformation for Retrieval and Interchange », sur W3C, 1993 (en ligne : <https://www.w3.org/MarkUp/draft-ietf-iiir-html-01.txt>).
- BERNIER-LAVIGNE Samuel, *Pour une architecture de l'écume. Force, forme et matière dans la morphogénèse de l'architecture numérique*, Doctorat sur mesure en architecture - Conception et fabrication numérique, Québec, Université Laval, 2014.
- BERNIER-LAVIGNE Samuel, « Matière intensive et métastable. Architecture numérique informée par l'optimisation topologique », dans Philippe Liveneau et Philippe Marin (éd.), *Matérialités contemporaines / Materiality in its contemporary forms (MC2012 Symposium) - Architecture, perception, fabrication, conception*, Lyon, Les Grands Ateliers, 2012, p. 55-63.
- BERNS Thomas, « Violence et fondation chez Hannah Arendt », *Cadernos de filosofia (Hannah Arendt and the Political)*, n° 19-20, 2006, p. 59-67.

- BERQUE Augustin, « Trajection et réalité », dans Marie Augendre, Jean-Pierre Llored et Yann Nussaume (éd.), *La mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène ? Autour et en présence d'Augustin Berque*, Paris, Hermann Editeurs, coll. « Colloque de Cerisy », 2018.
- BERQUE Augustin, *Ecoumène : Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2016.
- BERQUE Augustin, « Etendre ma et aida à la logique et aux sciences dures ? - Vers un paradigme de la raison sensible », dans Sakaé Murakami-Giroux, Fujita Masakatsu et Virginie Fermaud (éd.), *Ma et aida. Des possibilités de la pensée et de la culture japonaise*, Arles, Picquier, 2011, p. 9-30.
- BERQUE Augustin, « Sabaku de Watsuji Tetsurô. Présentation et traduction », *Ebisu - Études Japonaises*, vol. 29, n° 1, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 2002, p. 7-26.
- BERQUE Augustin, « Milieu, trajet de paysage et déterminisme géographique », *L'Espace géographique*, vol. 14, n° 2, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1985, p. 99-104.
- BERTI Enrico, « Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote », *Rue Descartes*, n° 1/2, Presses Universitaires de France, 1991, p. 33-55.
- BESNIER Jean-Michel, *L'Homme simplifié : Le syndrome de la touche étoile*, Paris, Fayard, 2012.
- BESNIER Jean-Michel, *Demain les posthumains : Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Fayard/Pluriel, 2012.
- BESSE Jean-Marc, *Habiter. Un monde à mon image*, Paris, Flammarion, coll. « Sens propre », 2013.
- BHABHA Homi, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Françoise Bouillot (trad.), Paris, Payot, 2007.
- BICK Esther, « The experience of the skin in early object-relations », dans Elizabeth Bott Spillius (éd.), *Melanie Klein Today. Volume 1: Mainly Theory*, London ; New York, Routledge, 1988, p. 187-191.
- BILLETER Jean-François, *Contre François Jullien*, édition revue et augmentée, Paris, Editions Allia, 2018.
- BIMBENET Étienne, *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011.
- BINOCHE Bertrand, « La généalogie de la généalogie de la... », dans Jean-François Braunstein, Daniele Lorenzini, Ariane Revel, Judith Revel et Arianna Sforzini (éd.), *Foucault(s)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, coll. « La philosophie à l'œuvre », 2022, p. 91-95. Container-title: Foucault(s).
- BITBOL Michel, *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, Paris, Flammarion, 2010.
- BITBOL Michel, « La philosophie des sciences comme interface », *Rue Descartes*, n° 41, 1^{er} septembre 2003, p. 19-29.

- BLANCHOT Maurice, « Sur un changement d'époque : l'exigence du retour », Paris, Gallimard, 1969, p. 394-418.
- BLANCHOT Maurice, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
- BLANCHOT Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1955.
- BLOCH Maurice, « Une nouvelle théorie de l'art », dans Alfred Gell, *L'art et ses agents, une théorie anthropologique*, Paris, Les Presses du réel, 2019, p. VII-XVII.
- BODINI Jacopo, Mauro CARBONE, Graziano LINGUA et Gemma SERRANO, « Avant-propos », dans Jacopo Bodini, Mauro Carbone, Graziano Lingua et Gemma Serrano (éd.), *L'avenir des écrans*, Paris, Mimesis, 2020, p. 9-18.
- BOGOST Ian, *Alien Phenomenology, or What It's Like to Be a Thing*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2012.
- BOGOST Ian, « The Rhetoric of Video Games », dans Katie Salen (éd.), *The Ecology of Games: Connecting Youth, Games, and Learning*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, coll. « The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation Series on Digital Media and Learning », 2008, p. 117-140.
- BOGOST Ian, *Persuasive Games. The Expressive Power of Videogames*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The MIT Press, 2007.
- BOLTANSKI Luc, *De la critique : Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.
- BOLTER J. David et Richard GRUSIN, *Remediation: Understanding New Media*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2000.
- BONTEMS Vincent, « Sur la classification des objets techniques selon Simondon », *Artefact. Techniques, histoire et sciences humaines*, n° 3, 10 mars 2016, p. 183-198.
- BONTEMS Vincent, « Quelques éléments pour une épistémologie des relations d'échelle chez Gilbert Simondon. Individuation, Technique, et Histoire », *Appareil*, n° 2, 23 août 2008 (en ligne : <http://journals.openedition.org/appareil/595>).
- BOUANICHE Arnaud, « Bergson et les sens de la surprise : nouveauté, événement, liberté », *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 24, Association Alter, 1^{er} décembre 2016, p. 83-106.
- BOUGNOUX Daniel, *La crise de la représentation*, Paris, La Découverte, 2019.
- BOULLIER Dominique, *Sociologie du numérique*, Paris, Armand Colin, coll. « Collection U », 2016.
- BOURBONNAIS Sébastien, *Sensibilités technologiques. Expérimentations et explorations en architecture numérique 1987-2010*, Thèse de doctorat en Architecture, Paris Est, Université Laval Québec et Ecole Nationale Supérieure d'Architecture Paris-Malaquais, 2014.
- BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 2000.

- BOURRIAUD Nicolas, *Esthétique relationnelle*, Dijon, Les presses du réel, 2001.
- BOUTINET Jean-Pierre, *Anthropologie du projet (1990)*, 2e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
- BOUVERESSE Jacques, *La Parole malheureuse*, Paris, Editions de Minuit, 1971.
- BOWLBY John, *Le lien, la psychanalyse et l'art d'être parent*, Yvane Wiart (trad.), Paris, Albin Michel, 2011.
- BOYANCE Pierre, « Note sur l'éther chez les Pythagoriciens, Platon et Aristote », *Revue des Études Grecques*, vol. 80, n° 379, 1967, p. 202-209.
- BOYER Elsa, *Le conflit des perceptions*, Paris, Editions MF, coll. « Inventions », 2015.
- BRATTON Benjamin H., *Le Stack. Plateformes, logiciel et souveraineté*, Christophe Degoutin (trad.), UGA Editions, Grenoble, Université Grenoble Alpes, 2019.
- BRATTON Benjamin H., *The Stack – On Software and Sovereignty*, 1^{re} éd., Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2016.
- BRATTON Benjamin H., « The Black Stack », *e-flux journal*, n° 53, mars 2014 (en ligne : <https://www.e-flux.com/journal/53/59883/the-black-stack/>).
- BRATTON Benjamin H., « On Apps and Elementary Forms of Interfacial Life: Object, Image, Superimposition », dans Paul D. Miller et Svitlana Matviyenko (éd.), *The Imaginary App*, Cambridge, Massachusetts ; London, MIT Press, 2014, p. 3-16.
- BRATTON Benjamin H., « Surviving the Interface: the Envelopes, Membranes and Borders of Deep Cosmopolitics », sur <http://www.bratton.info>, octobre 2010 (en ligne : <https://web.archive.org/web/20131221051525/http://www.bratton.info/projects/talks/surviving-the-interface/> ; consulté le 1^{er} avril 2021).
- BRATTON Benjamin H., « On Geoscapes and the Google Caliphate: Reflections on the Mumbai Attacks », *Theory, Culture & Society*, vol. 26, n° 7-8, SAGE Publications Ltd, 1^{er} décembre 2009, p. 329-342.
- BRATTON Benjamin H., « What Do We Mean by “Program”? The Convergence of Architecture and Interface Design », *Interactions*, vol. 15, n° 3, mai 2008, p. 20-26.
- BRETON David Le, *Signes d'identité. Tatouages, piercing et autres marques corporelles*, Paris, Métailié, 2002.
- BRETON Philippe, *L'utopie de la communication : Le mythe du « village planétaire »*, Nouvelle, Paris, La Découverte, 2004.
- BRISSEON Luc, *La Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, 3e édition, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1998.

- BROWER Jeffrey, « Medieval Theories of Relations », dans Edward N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2018, sans lieu, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018.
- BROWN Wendy, *Murs. Les murs de séparation et le déclin de la souveraineté étatique*, Nicolas Vieillescazes (trad.), 1er édition, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2009.
- BRUN Jean, *La main et l'esprit*, Genève, Labor et Fides, 1986.
- BRUN Jean, *La main*, Paris, Robert Delpire, 1967.
- BRUNO Giuliana, *Surface : Matters of Aesthetics, Materiality, and Media*, Reprint édition, Chicago London, University of Chicago Press, 2016.
- BRYANT Levi R., *The Democracy of Objects*, Ann Arbor, Open Humanities Press, coll. « New Metaphysics », 2011.
- BRYANT Levi R., « The Ontic Principle : Outline of an Object-Oriented Ontology », dans Levi R. Bryant, Nick Srnicek et Graham Harman (éd.), *The Speculative Turn : Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, coll. « Anamnesis », 2011, p. 261-278.
- BUCI-GLUCKSMANN Christine, *Esthétique de l'éphémère*, Paris, Galilée, 2003.
- BUCI-GLUCKSMANN Christine, *L'Esthétique du temps au Japon : Du zen au virtuel*, Paris, Galilée, 2001.
- BURCKHARDT Lucius, « Le Design au-delà du visible (1981) », Jean-Luc Evard (trad.), *Azimuts*, n° 24, 2004, p. 87-92.
- BURROUGHS William, *Le Festin Nu (1959)*, Éric Kahane (trad.), Paris, Gallimard, 1984.
- BUSH Vannevar, « As We May Think », *The Atlantic Monthly*, juillet 1945, p. 101-108.
- BUTLER Judith, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Cynthia Kraus (trad.), La Découverte/Poche, Paris, 2005.
- CACHE Bernard, « Objectile : poursuite de la philosophie par d'autres moyens ? », *Rue Descartes*, n° 20, 1998, p. 149-157.
- CACHE Bernard, *Terre meuble*, Orléans, Editions HYX, 1997.
- CAIANIELLO Silvia, « L'enjeu épistémologique de la notion d'époque entre organisme et système au XIXe siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64e année, n° 1, 1^{er} mars 2009, p. 111-139.
- CAILLOIS Roger, *La pieuvre. Essai sur la logique de l'imaginaire*, Paris, La Table Ronde, 1973.
- CAILLOIS Roger, *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, Edition revue et augmentée, Paris, Gallimard, 1967.

- CAILLOIS Roger, « L'univers de l'animal et celui de l'homme », dans *Le robot, la bête et l'homme*, Les Editions de la Braconnière, Neuchatel, coll. « Histoire et société d'aujourd'hui », 1965.
- CAILLOIS Roger, « Mimétisme et psychasthénie légendaire », dans *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938, p. 86-123.
- CALENGE Simon, « Les limites du cheminement et l'horizon du sens », *Sciences humaines combinées, Limite/Limites*, n° 5, COMUE UBFC, 1^{er} mars 2010 (en ligne : <http://preo.u-bourgogne.fr/shc/index.php?id=178>).
- CALLON Michel, « Eléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieux », *L'Année sociologique*, vol. 36, 1986, p. 169-208.
- CANFIELD SMITH David, Charles IRBY, Ralph KIMBALL, Bill VERPLANK et Eric HARSLEM, « Designing the Star User Interface », *Byte*, n° 4, 1982, p. 242-282.
- CANGUILHEM Georges, « Présentation », dans Yves Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, Paris, Les éditions sociales, 2012, p. 19-22.
- CANGUILHEM Georges, *Le normal et le pathologique*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 2005 (édition originale : 1943).
- CANGUILHEM Georges, « Machine et organisme », dans *La connaissance de la vie*, 2e éd., Paris, Vrin, 1998, p. 101-127.
- CANGUILHEM Georges, « Entretien », dans François Bing, Jean-François Braunstein et Elisabeth Roudinesco (éd.), *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique - Actes du Xème Colloque de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 121-135.
- CANGUILHEM Georges, « Le vivant et son milieu (1946-1947) », dans *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1998, p. 129-154.
- CANGUILHEM Georges, « La monstruosité et le monstrueux », dans *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1998, p. 171-184.
- CARBONE Mauro, « Devenir des écrans. Des corps avec prothèses aux corps comme “quasi-prothèses” ? », dans Jacopo Bodini, Mauro Carbone, Graziano Lingua et Gemma Serrano (éd.), *L'avenir des écrans*, Sesto San Giovanni, Paris, Mimesis France, 2020, p. 47-59.
- CARBONE Mauro, « Des pouvoirs de l'archi-écran et de l'idéologie de la « transparence 2.0 » », dans Mauro Carbone, Anna Caterina Dalmasso et Jacopo Bodini (éd.), *Des pouvoirs des écrans*, Paris, Éditions Mimésis, 2018, p. 17-34.
- CARBONE Mauro, *Philosophie-écrans. Du cinéma à la révolution numérique*, Paris, Vrin, 2016.
- CARBONE Mauro, *The Flesh of Images : Merleau-Ponty between Painting and Cinema*, Marta Nijhuis (trad.), Albany, State University of New York Press, 2015.

- CARBONE Mauro, « Mais quelle “créations de concepts” ? », dans Mauro Carbone, Paride Broggi et Laura Turarbek (éd.), *La géophilosophie de Gilles Deleuze entre esthétiques et politiques*, Paris, Mimesis France, 2012.
- CARBONE Mauro, *La chair des images : Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris, Vrin, coll. « Matière étrangère », 2011.
- CARBONE Mauro, *Proust et les idées sensibles*, Paris, Vrin, 2008.
- CARBONE Mauro et Jacopo BODINI, *Voir selon les écrans, penser selon les écrans*, Paris, Mimesis France, 2016.
- CARBONE Mauro, Anna Caterina DALMASSO et Jacopo BODINI, « Introduction. De quoi on parle quand on parle des pouvoirs des écrans », dans Mauro Carbone, Anna Caterina Dalmasso et Jacopo Bodini (éd.), *Des pouvoirs des écrans*, Paris, Mimesis, 2018, p. 9-14.
- CARBONE Mauro, Anna Caterina DALMASSO et Jacopo BODINI, *Vivre par(mi) les écrans*, Dijon, Les Presses du réel, 2016.
- CARBONE Mauro, Anna Caterina DALMASSO et Jacopo BODINI, « Introduction. Vivre par(mi) les écrans aujourd’hui », dans Mauro Carbone, Anna Caterina Dalmasso et Jacopo Bodini (éd.), *Vivre par(mi) les écrans*, Dijon, Les presses du réel, 2016, p. 5-13.
- CARDON Dominique, *Culture numérique*, sans lieu, Presses de SciencesPo, 2019.
- CARDON Dominique, *A quoi rêvent les algorithmes. Nos vies à l’heure des big data*, Paris, Seuil, 2015.
- CARDON Dominique, « Les origines hippies de la révolution digitale », dans Fred Turner, *Aux sources de l’utopie numérique*, Caen, C&F éditions, 2012, p. 11-32.
- CARDON Dominique, *La Démocratie Internet. Promesses et limites*, Paris, Seuil, 2010.
- CARDON Dominique, « Le design de la visibilité. Un essai de cartographie du web 2.0 », *Réseaux*, vol. 152, n° 6, 2008, p. 93-137. Cairn.info.
- CARDON Dominique et Hélène DELAUNAY-TETEREL, « La production de soi comme technique relationnelle. Un essai de typologie des blogs par leurs publics », *Réseaux*, vol. 138, n° 4, 2006, p. 15-71.
- CARROLL John Millar, « Human-computer interaction », *International Journal of Human-Computer Studies*, vol. 46, n° 4, 1^{er} avril 1997, p. 501-522.
- CARROLL John Millar (éd.), *Designing Interaction. Psychology at the Human-Computer Interface*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- CASSETTI Francesco, « Les environnements médiaux entre haute et basse définition », dans Francesco Casetti et Antonio Somaini (éd.), *La haute et la basse définition des images. Photographie, cinéma, art contemporain, culture visuelle*, Paris, Mimesis, 2021, p. 243-263.

- CASETTI Francesco et Antonio SOMAINI, « Introduction », dans Francesco Casetti et Antonio Somaini (éd.), *La haute et la basse définition des images. Photographie, cinéma, art contemporain, culture visuelle*, Paris, Mimesis, 2021, p. 7-27.
- CASILLI Antonio, *Les liaisons numériques. Vers une nouvelle sociabilité ?*, Paris, Seuil, 2010.
- CASILLI Antonio A., « Contre l'hypothèse de la « fin de la vie privée ». La négociation de la privacy dans les médias sociaux », *Revue française des sciences de l'information et de la communication*, n° 3, 30 juillet 2013 (DOI : 10.4000/rfsic.630).
- CASILLI Antonio A., « Culture numérique : l'adieu au corps n'a jamais eu lieu », *Revue Esprit*, vol. 353, 2009, p. 151-153.
- CASILLI Antonio A., « Les avatars bleus. Autour de trois modalités d'emprunt culturel au sein de la cyberculture », *Communications*, 2005, p. 183-202.
- CASSIN Barbara, *Eloge de la traduction. Compliquer l'universel*, Paris, Fayard, 2016.
- CASSIN Barbara, « Entre », dans Jean Birnbaum (éd.), *Repousser les frontières?*, Paris, Gallimard, 2014, p. 13-34.
- CASSIRER Ernst, *La philosophie des formes symboliques - tome 2. La pensée symbolique*, Jean Lacoste (trad.), Paris, Minuit, 1972.
- CASTELLS Manuel, *The Information Age: Economy, Society, and Culture. Volume I - The Rise of the Network Society.*, 2nd Edition with a New Preface, Chichester, West Sussex ; Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2009.
- CASTRO Eduardo Viveiros de, *Métaphysiques cannibales*, Oïara Bonilla (trad.), Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2009.
- CAUQUELIN Anne, *Le site et le paysage*, 3e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.
- CELLARD Lou et Anthony MASURE, « Le design de la transparence. Une rhétorique au coeur des interfaces numériques. », *Multitudes*, vol. 4, n° 73, 2018, p. 100-111.
- CENGEL Yunus A. et John M. CIMBALA, *Mécanique des fluides*, Alexandre Chagnes, Sophie Griveau, Virginie Lair et Armelle Ringuedé (trad.), 2e éd., Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, 2017.
- CERTEAU Michel de, *La culture au pluriel*, Paris, Seuil, 1993.
- CERTEAU Michel de, *L'invention du quotidien, tome 1 : Arts de faire*, Nouv. éd., Paris, Gallimard, 1990.
- CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots (1968)*, 1999^e éd., Paris, Klincksieck, 2009.
- CHARBONNIER Louise, *Cadre et regard*, Paris, L'Harmattan, 2007.

- CHARLES Sébastien, « Du Parménide à Parménide », *Les Etudes philosophiques*, n° 59, n° 4, 2001, p. 535-552.
- CHAROLLES Valérie, *Philosophie de l'écran. Dans le monde de la caverne*, Paris, Fayard, 2013.
- CHATEAU Jean-Yves, « L'invention dans les techniques selon Gilbert Simondon », dans Gilbert Simondon, *L'invention dans les techniques - Cours et conférences*, Jean-Yves Chateau (éd.), Paris, Seuil, 2005, p. 11-72.
- CHATWIN Bruce, *Le chant des pistes*, Jacques Chabert (trad.), Paris, Le Livre de Poche, 1990.
- HAZAL Gérard, *Éléments pour une philosophie des techniques*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, 2022.
- HAZAL Gérard, *Philosophie de la machine : Néo-mécanisme et post-humanisme*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, 2013.
- HAZAL Gérard, *Les médiations théoriques*, Seyssel, Champ Vallon Editions, 2004.
- HAZAL Gérard, *Interfaces. Enquêtes sur les mondes intermédiaires*, Seyssel, Editions Champ Vallon, 2002.
- HAZAL Gérard, « La pensée et les machines. Le mécanisme algorithmique de John Von Neumann », dans John von Neumann, *Théorie générale et logique des automates*, Seyssel, Champ Vallon Editions, 1996, p. 7-58.
- HAZAL Gérard, *Le miroir automate. Introduction à une philosophie de l'informatique*, Champ Vallon, Seyssel, coll. « collection milieux », 1995.
- CHENG François, *Vide et plein. Le langage pictural chinois*, Paris, Seuil, 1991.
- CHERNIAVSKY Axel, « Au début il y avait le milieu. Le problème du commencement de la philosophie dans Différence et Répétition », *Les Etudes philosophiques*, n° 112, n° 1, Presses Universitaires de France, 23 février 2015, p. 125-148.
- CHIAPELLO Ève et Luc BOLTANSKI, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2011.
- CHION Michel, *Le son: Traité d'acoulogie*, 2e édition revue et corrigée, Paris, Armand Colin, 2010.
- CHION Michel, *Guide des objets sonores : Pierre Schaeffer et la recherche musicale*, Paris: Buchet/Chastel usw., Buchet Chastel, 1995.
- CHRETIEN Jean-Louis, *L'appel et la réponse*, Paris, Editions de Minuit, 1992.
- CHUN Wendy Hui Kyong, *Programmed Visions : Software and Memory*, Cambridge, Massachusetts ; London/England, MIT Press, 2011.

- CHUN Wendy Hui Kyong, « Introduction - Did Somebody Say New Media ? », dans Wendy Hui Kyong Chun et Thomas W. Keenan (éd.), *New media, old media : a history and theory reader*, New York / London, Routledge, 2006, p. 1-10.
- CHUN Wendy Hui Kyong, *Control and Freedom. Power and Paranoia in the Age of Fiber Optics*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The MIT Press, 2006.
- CITTON Yves, *Faire avec. Conflits, coalitions, contagions*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2021.
- CITTON Yves, « L'infrastructure d'internet. Entre immanence et verticalité », Christophe Degoutin (trad.), dans Benjamin H. Bratton, *Le Stack. Plateformes, logiciel et souveraineté*, Grenoble, Université Grenoble Alpes, 2019, p. 7-18.
- CITTON Yves, *Médiarchie*, Paris, Le Seuil, 2017.
- CITTON Yves, « L'initiation numérique : de l'entreprise des données à la grâce du commun », dans Joël Molinaro et Isabelle Morel (éd.), *Être initié à l'heure des mutations anthropologiques*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2017, p. 207-226.
- CITTON Yves, « Naviguer ou filtrer. Vilém Flusser et l'alternative vampirique de l'imaginaire numérique », *Hybrid. Revue des arts et médiations humaines*, n° 03, 1^{er} décembre 2016 (en ligne : <http://www.hybrid.univ-paris8.fr/lodel/index.php?id=615>).
- CITTON Yves, « Les Lumières de l'archéologie des media », *Dix-huitième siècle*, vol. 46, n° 1, 27 octobre 2014, p. 31-52.
- CITTON Yves, *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Seuil, 2014.
- CITTON Yves (éd.), *L'économie de l'attention. Nouvel horizon du capitalisme ?*, Paris, La Découverte, 2014.
- CITTON Yves, *Pour une interprétation littéraire des controverses scientifiques*, 1^{er} édition, Versailles, Quae, 2013.
- CITTON Yves, *Gestes d'humanités: Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques*, Paris, Armand Colin, 2012.
- CITTON Yves, « Ontologie du filtre et du frayage », dans Raphaëlle Jeune (éd.), *Catalogue de l'exposition Ce Qui Vient*, Rennes, Ateliers de Rennes, 2010, p. 114-120.
- CITTON Yves, *L'avenir des Humanités. Economies de la connaissance ou cultures de l'interprétation?*, Paris, La Découverte, 2010.
- CITTON Yves, « Créolecture et politiques membraniques », *Multitudes*, vol. 3, n° 22, 2005, p. 203-211.
- CITTON Yves et Emmanuel ALLOA, « Majeure 73. Les tyrannies de la transparence », *multitudes*, n° 73, 2018 (en ligne : <https://www.multitudes.net/category/l-edition-papier-en-ligne/73-multitudes-73-hiver-2018/majeure-73-les-tyrannies-de-la-transparence/>).

- CITTON Yves et Estelle DOUDET (éd.), *Écologies de l'attention et archéologie des media*, 1 édition, Grenoble, UGA Éditions, 2019.
- CITTON Yves, Frédéric NEYRAT et Dominique QUESSADA, « Envoûtements médiatiques », *Multitudes*, vol. 51, n° 4, Association Multitudes, 2012, p. 56-64.
- CLAISSE Frédéric, « Contr(ôl)e-fiction : de l'Empire à l'Interzone », *Multitudes*, vol. 48, n° 1, Association Multitudes, 2012, p. 106-117.
- CLAM Jean, *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2006.
- CLARIZIO Emanuele, *La vie technique. Une philosophie biologique de la technique*, Paris, Hermann, 2021.
- CLARIZIO Emanuele, « Opération et milieu. Eléments pour une épistémologie des techniques », dans Emanuele Clarizio, Roberto Poma et Michele Spano (éd.), *Milieu, mi-lieu, milieux*, Paris, Editions Mimésis, 2020, p. 73-92.
- CLARK Andy, « An embodied cognitive science? », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 3, n° 9, 1^{er} septembre 1999, p. 345-351.
- CLERC Maureen, Laurent BOUGRAIN et Fabien LOTTE, *Les interfaces cerveau-ordinateur 1: fondements et méthodes*, France, ISTE Editions, 2016.
- CLOT Yves, *La fonction psychologique du travail*, 6e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.
- CLOT Yves, « Action et connaissance en clinique de l'activité », *Activités*, vol. 01, n° 1, 2 avril 2004 (DOI : 10.4000/activites.1145).
- CLYNES Manfred E. et Nathan S. KLINE, « Cyborgs and space », *Astronautics*, septembre 1960.
- COCCIA Emanuele, *Métamorphoses*, Paris, Payot & Rivages, 2020.
- COCCIA Emanuele, *La vie des plantes : Une métaphysique du mélange*, Paris, Payot & Rivages, 2018.
- COHEN Joseph, « Après Levinas, l'éthique aujourd'hui », *Cités*, vol. 58, n° 2, 2014, p. 39-60.
- COLLECTIF, *Relions-nous! La constitution des liens. L'an 1*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2021.
- COLLECTIF, *Objectiver*, Olivier Peyricot et David-Olivier Lartigaud (éd.), Illustrated édition, Saint-Etienne, Cité du design IRDD, 2016.
- COMMELIN Pierre, *Mythologie grecque et romaine*, Edition numérique, Paris, Editions Garnier Frères, coll. « Classiques Garnier », 1960.
- CONEIN Bernard, Nicolas DODIER et Laurent THEVENOT, *Les objets dans l'action. De la maison au laboratoire*, Paris, Editions EHESS, 1993.

- COOPER Alan, « The Myth of Metaphor », *Visual Basic Programmer's Journal*, 1995, p. 1-8.
- CORMERAIS Franck, « Introduction à une épistémologie des digital studies et mutation de la vérité à l'université », dans Bernard Stiegler (éd.), *La vérité du numérique. Recherche et enseignement supérieur à l'ère des technologies numériques*, Roubaix, FYP éditions, 2018, p. 153-169.
- CORMERAIS Franck, « Du design objet au design de nos existences », dans *Philosophie du design*, Pau, Presses de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour, 2013, p. 333-348.
- COUCHOT Edmond et Norbert HILLAIRE, *L'art numérique. Comment la technologie vient au monde de l'art*, Paris, Flammarion, 2009.
- COURTINE Jean-François, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- CRAMER Florian, « What Is Interface Aesthetics, or What Could It Be (Not) ? », dans Christian Ulrik Andersen et Søren Bro Pold (éd.), *Interface Criticism. Aesthetics Beyond Button*, Aarhus, Aarhus University Press, 2011, p. 117-129.
- CRAMER Florian et Matthew FULLER, « Interface », dans Matthew Fuller (éd.), *Software Studies A Lexicon*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, MIT Press, 2008, p. 149-153.
- CRAWFORD Matthew B., *Contact. Pourquoi nous avons perdu le monde et comment le retrouver*, Christophe Jaquet et Marc Saint-Upéry (trad.), Paris, La Découverte, 2016.
- CRAWFORD Matthew B., *Éloge du carburateur. Essai sur le sens et la valeur du travail*, Marc Saint-Upéry (trad.), Paris, La Découverte, 2010.
- CRUBELLIER Michel et Pierre PELLEGRIN, *Aristote : Le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, 2002.
- CUBITT Sean, « Case Study: Digital aesthetics », dans Glen Creeber et Royston Martin (éd.), *Digital Cultures. Understanding New Media*, Maidenhead, Open Humanities Press, 2009, p. 23-29.
- DAGOGNET F., *La peau découverte*, Paris, Institut Edition Synthelabo, 1993.
- DAGOGNET François, *Pour le moins*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « encre marine », 2009.
- DAGOGNET François, *Des détritius, des déchets, de l'abject. Une philosophie écologique*, Le Plessis-Robinson, Empêcheurs de penser rond, 1998.
- DAGOGNET François, *Le trouble*, Paris, Les Empêcheurs de penser rond, 1994.
- DAGOGNET François, *Faces, surfaces, interfaces*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1982.
- DALMASSO Anna Caterina, *Le corps, c'est l'écran. La philosophie du visuel de Merleau-Ponty*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2018.

- DANIELLOU François et Pierre RABARDEL, « Activity-oriented approaches to ergonomics: some traditions and communities », *Theoretical Issues in Ergonomics Science*, vol. 6, n° 5, 1^{er} septembre 2005, p. 353-357.
- DANINO Philippe, *Philosophie du problème*, Paris, CNRS Éditions, 2021.
- DANOWSKI Deborah et Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, « L'arrêt de monde », dans Emilie Hache (éd.), *De l'univers clos au monde infini*, Paris, Dehors, 2014, p. 221-339.
- DANSEY Neil, « Facilitating Apophenia to Augment the Experience of Pervasive Games », Tampere, Finlande, 2008 (en ligne : https://pure.port.ac.uk/ws/portalfiles/portal/94490/Neil_Dansey_Tampere_Paper.pdf).
- DARCY Henry, *Les fontaines publiques de la ville de Dijon. Exposition et application des principes à suivre et des formules à employer dans les questions de distribution d'eau*, Paris, Victor Dalmont Editeur, 1856.
- DARDOT Pierre et Christian LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle.*, Paris, La Découverte, 2014.
- DARWIN Charles, *L'origine des espèces. Au moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, Edmond Barbier et Daniel Becquemont (trad.), Paris, Flammarion, 2008.
- DARWIN Charles, *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, Samuel Pozzi et René Benoit (trad.), 2e éd., Paris, C. Reinwald et Cie, 1877.
- DASTUR Françoise, « Phénoménologie de la surprise : horizon, projection et événement », *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 24, 1^{er} décembre 2016, p. 31-46.
- DAVIDSON Iain et William NOBLE, « Tools and language in human evolution », dans Kathleen R. Gibson et Tim Ingold (éd.), *Tools, Language and Cognition in Human Evolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 363-388.
- DE COURVILLE Stanislas, « La transparence de la "médialité contemporaine". Une idéologie anti-écranique dont l'informatique pourrait être la source », dans Mauro Carbone, Anna Caterina Dalmasso et Jacopo Bodini (éd.), *Des pouvoirs des écrans*, Paris, Mimesis France, 2018, p. 277-303.
- DEBAISE Didier, « Qu'est-ce qu'une pensée relationnelle ? », *Multitudes*, no 18, n° 4, 1^{er} octobre 2004, p. 15-23. 00012.
- DEBRAY Régis, « Qu'est-ce que la médiologie? », sur [mediologie.org](https://www.mediologie.org), 12 août 2020 (en ligne : <https://www.mediologie.org/qu-est-ce-que-la-mediologie-26>).
- DEBRAY Régis, « Malaise dans la transmission », *Les cahiers de médiologie*, vol. 11, n° 1, 2001, p. 16-33.
- DEBRAY Régis, *Introduction à la médiologie*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2000.

- DEBRAY Régis, « Histoire des quatre M », *Les cahiers de médiologie*, n° 2, 1998, p. 7-25.
- DEBRAY Régis, *Cours de médiologie générale*, Gallimard, Paris, Gallimard, 1991.
- DELEUZE Gilles, *Foucault*, Paris, Editions de Minuit, 2004.
- DELEUZE Gilles, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle (1990) », dans Gilles Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 2003, p. 240-246.
- DELEUZE Gilles, « Note pour l'édition italienne de Logique du sens (1976) », Armando Verdiglione (trad.), dans David Lapoujade (éd.), *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Editions de Minuit, 2003, p. 58-60.
- DELEUZE Gilles, « Qu'est-ce que l'acte de création ? (1987) », dans David Lapoujade (éd.), *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 291-302.
- DELEUZE Gilles, « Les intercesseurs (1985) », dans Gilles Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 2003, p. 165-184.
- DELEUZE Gilles, « Contrôle et devenir (1990) », dans *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 2003, p. 229-239.
- DELEUZE Gilles, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », dans *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 316-325.
- DELEUZE Gilles, « Gilbert Simondon, L'individu et sa genèse physico-biologique (1966) », dans David Lapoujade (éd.), *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002.
- DELEUZE Gilles, « Cinq propositions sur la psychanalyse (1973) », dans David Lapoujade (éd.), *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 381-390.
- DELEUZE Gilles, « Qu'est-ce que c'est tes "machines désirantes" à toi ? (1972) », dans David Lapoujade (éd.), *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 337-339.
- DELEUZE Gilles, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.
- DELEUZE Gilles, *Le pli - Leibniz et le baroque*, Paris, Editions de Minuit, 1988.
- DELEUZE Gilles, *Cinéma 2 - L'image-temps*, Paris, Editions de Minuit, 1985.
- DELEUZE Gilles, *Cinéma 1 - L'image-mouvement*, Paris, Les Editions de Minuit, 1983.
- DELEUZE Gilles, « Platon et le simulacre », dans *Logique du sens*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, p. 292-307.
- DELEUZE Gilles, *Logique du sens*, Paris, Editions de Minuit, coll. « Critique », 1969.
- DELEUZE Gilles, *Différence et Répétition*, 1ère, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Epiméthée - Essais philosophiques », 1968.

- DELEUZE Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Editions de Minuit, Paris, 1968.
- DELEUZE Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- DELEUZE Gilles et Felix GUATTARI, « Quatre propositions sur la psychanalyse (1977) », dans David Lapoujade (éd.), *Deux régimes de fous 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 72-79.
- DELEUZE Gilles et Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Collection « Reprise », Paris, Les Editions de Minuit, 1991.
- DELEUZE Gilles et Félix GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Tome 2, Mille plateaux*, Paris, Editions de Minuit, 1980.
- DELEUZE Gilles et Félix GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.
- DELEUZE Gilles et Félix GUATTARI, *L'Anti-Oedipe. Tome 1, Capitalisme et schizophrénie, édition 1995 augmentée*, Paris, Editions de Minuit, 1972.
- DELEUZE Gilles et Claire PARNET, *Dialogues*, Paris, Editions Flammarion, 2008.
- DELORME Stéphane, « Retour sur Pandora », *Cahiers du cinéma*, n° 654, mars 2010, p. 57-59.
- DELPHY Christine, *Classer, dominer. Qui sont les "autres" ?*, Paris, La Fabrique éditions, 2008.
- DENOÛËL Julie et Bruno BONU, « Analyse de conversation et sociologie des usages », dans Julie Denouël et Fabien Granjon (éd.), *Communiquer à l'ère numérique. Regards croisés sur la sociologie des usages*, Paris, Presses des Mines, 2011, p. 191-224.
- DEOTTE Jean-Louis, *L'époque des appareils*, Paris, Léo Scheer, 2004.
- DEPRAZ Natalie, *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, 2e éd., Paris, Armand Colin, 2012.
- DERECLASSEMENT Émilien, « Penser l'essence de la vie : le matérialisme comme question et comme préalable chez Simondon », *Appareil*, n° 16, 2015 (en ligne : <http://journals.openedition.org/appareil/2214>).
- DERRIDA, « Envois (1979) », dans *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980, p. 7-273.
- DERRIDA Jacques, « Introduction », Jacques Derrida (trad.), dans Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- DERRIDA Jacques, « Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté », *Cites*, vol. 30, n° 2, 1^{er} septembre 2007, p. 103-140.
- DERRIDA Jacques, *Spectres de Marx : L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Editions Galilée, 2006.

- DERRIDA Jacques, « Et cetera... (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.) », dans Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (éd.), *Jacques Derrida*, Paris, L'Herne, 2004, p. 21-34.
- DERRIDA Jacques, « La pharmacie de Platon (1972) », Luc Brisson (trad.), dans Platon, *Phèdre*, Paris, Flammarion, 2004, p. 255-403.
- DERRIDA Jacques, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003.
- DERRIDA Jacques, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2001.
- DERRIDA Jacques, *L'Université sans condition*, Paris, Editions Galilée, coll. « INCISES », 2001.
- DERRIDA Jacques, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Editions Galilée, 1998.
- DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997.
- DERRIDA Jacques, « Apories. Mourir - s'attendre aux "limites de la vérité" », dans *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, coll. « Colloque de Cerisy », 1994, p. 309-338.
- DERRIDA Jacques, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.
- DERRIDA Jacques, « Rhétorique de la drogue », dans *Points de suspension. Entretiens.*, Paris, Galilée, 1992, p. 241-267.
- DERRIDA Jacques, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991.
- DERRIDA Jacques, « La main d'Heidegger (1985) », dans *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, 1990, p. 173-222.
- DERRIDA Jacques, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988.
- DERRIDA Jacques, « Télépathie (1979) », dans *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 237-270.
- DERRIDA Jacques, « Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épiciuriennes (1988) », dans *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 353-384.
- DERRIDA Jacques, « Des tours de Babel (1985) », dans *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 203-235.
- DERRIDA Jacques, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983.
- DERRIDA, JACQUES, « Le facteur de la vérité (1975) », dans *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980, p. 441-524.
- DERRIDA Jacques, « Fors. Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok », dans Nicolas Abraham et Maria Torok, *Le verbier de l'homme aux loups*, Paris, Flammarion, 1976, p. 7-73.

- DERRIDA Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972.
- DERRIDA Jacques, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Editions de Minuit, 1967.
- DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, coll. « Tel Quel », 1967.
- DERRIDA Jacques, « La forme et le vouloir-dire : Note sur la phénoménologie du langage », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 21, 81 (1), Forme et Pensée, 1967, p. 277-299.
- DERRIDA Jacques, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie d'Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1967.
- DERRIDA Jacques, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 117-228.
- DERRIDA Jacques, Daniel GIOVANNANGELI et Rudy STEINMETZ, « Jacques Derrida (conversation à trois voix). La décision, la fiction, la présence », *Ah !: Revue Ethique Esthétique*, Éditions Cercle d'art, 2005 (en ligne : <https://orbi.uliege.be/handle/2268/38608>).
- DESCARTES René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992.
- DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 1992.
- DESCARTES René, *Discours de la Méthode*, 6e édition, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1987.
- DESCARTES René, « Méditations Métaphysiques », dans Charles Adam et Paul Tannery (éd.), *Oeuvres - Méditations et Principes - t. IX*, Paris, Léopold Cerf, 1904, p. 1-245.
- DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Folio, 2015.
- DESCOMBES Vincent, *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit, 2020.
- DESCOMBES Vincent, « La relation », dans *Quelle philosophie pour le XXIe siècle? L'Organon du nouveau siècle*, Paris, Gallimard/Centre Pompidou, 2001, p. 153-181.
- DESCOMBES Vincent, *La denrée mentale*, Paris, Editions de Minuit, 1995.
- DESPRET Vinciane, « Autobiographie d'un poulpe ou la communauté des Ulysse », dans *Autobiographie d'un poulpe et autres récits d'anticipation*, Paris, Actes Sud, 2021, p. 68-126.
- DESSOIR Max, « Über den Hautsinn », *Archiv für Anatomie und Physiologie. Physiologische Abtheilung*, 1892, p. 175-339.
- DEVILLE Jean-Paul et Alain CORNET, *Physique et ingénierie des surfaces*, Les Ulis, EDP Sciences, 2012.
- DI COSTA Marida, *Entre cinéma et jeux vidéo : l'interface-film. Métanarration et interactivité*, Bruxelles, De Boeck, 2009.

- DIBIE Pascal, *Ethnologie de la porte*, Paris, Métailié, 2012.
- DICKS Henry, Claire HARPET, Cécile NOU et Jean-Philippe PIERRON, *Usée, sale, impure. Rationalités, usages et imaginaires de l'eau*, Louvain-la-Neuve, Eme Editions, 2015.
- DIDI-HUBERMAN Georges, *La ressemblance par contact. Archéologie, anachronisme et modernité de l'empreinte*, Paris, Minuit, 2008.
- DIDI-HUBERMAN Georges, *Gestes d'air et de pierre. Corps, parole, souffle, image*, Paris, Les Editions de Minuit, 2005.
- DIDI-HUBERMAN Georges, *Génie du non-lieu. Air, poussière, empreinte, hantise*, Paris, Editions de Minuit, 2001.
- DIDI-HUBERMAN Georges, *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*, Paris, Editions de Minuit, 2000.
- DIDI-HUBERMAN Georges, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris, Editions de Minuit, 1999.
- DIDI-HUBERMAN Georges, *La peinture incarnée : Suivi de Le chef-d'oeuvre inconnu par Honoré de Balzac*, Paris, Editions de Minuit, 1985.
- DOUEIHI Milad, *Qu'est-ce que le numérique ?*, 1er édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.
- DOUEIHI Milad, *La Grande conversion numérique. Suivi de Rêveries d'un promeneur numérique*, Paris, Seuil, 2011.
- DOURISH Paul, « Seeing like an interface », dans *Proceedings of the 19th Australasian conference on Computer-Human Interaction: Entertaining User Interfaces*, New York, NY, USA, Association for Computing Machinery, coll. « OZCHI '07 », 2007, p. 1-8 (en ligne : <https://doi.org/10.1145/1324892.1324894>).
- DOURISH Paul, *Where the Action Is: The Foundations of Embodied Interaction*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 2001.
- DREYFUS Hubert L., « Telepistemology: Descartes's last stand », dans Ken Goldberg (éd.), *The robot in the garden: telerobotics and telepistemology in the age of the Internet*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2000, p. 48-63.
- DRUCKER Johanna, « Humanities approaches to interface theory », *Culture Machine*, vol. 12, n° 0, 2011, p. 1-20.
- DUBOIS Jean, Mathée GIACOMO, Louis GUESPIN, Christiane MARCELLESI, Jean-Baptiste MARCELLESI et Jean-Pierre MEVEL, *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse, 2001.
- DUBUFFET Jean, *L'homme du commun à l'ouvrage*, Paris, Gallimard, 1973.

- DUBUISSON Sophie et Antoine HENNION, *Le design : l'objet dans l'usage. La relation objet, usage, usager dans le travail de trois agences*, Paris, Presses des Mines, 1996.
- DUFRENNE Mikel, *Phénoménologie de l'expérience esthétique (1953). Volume 1. L'objet esthétique. Volume 2. La perception esthétique*, 2e édition, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2011.
- DUHEM Ludovic, « Apeiron et physis. Simondon transducteur des présocratiques », *Cahiers Simondon*, vol. 2, 1^{er} janvier 2012.
- DUMEZIL Georges, *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Etrusques*, Payot, Paris, 1974.
- DUMOUCHEL Paul et Luisa DAMIANO, *Vivre avec les robots. Essai sur l'empathie artificielle*, Paris, Le Seuil, 2016.
- DUPUY Jean-Pierre, *Aux origines des sciences cognitives*, 3e éd., Paris, La Découverte, 2013.
- DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 7e édition, Paris, PUF, 2013.
- ECO Umberto, *L'oeuvre ouverte (1962)*, Chantal Roux de Bézieux et André Boucourechliev (trad.), Paris, Seuil, 1965.
- EDWARDS Benj, « The Never-Before-Told Story of World's First Computer Art », *Mashable*, 24 janvier 2013 (en ligne : <https://mashable.com/2013/01/24/worlds-first-computer-art/>).
- EDWARDS Paul N, *Un monde clos. L'ordinateur, la bombe et le discours politique à l'époque de la guerre froide*, Alcime Steiger et Nikola Jankovic (trad.), Paris, B2, 2013.
- EKMAN Paul, « Introduction », *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 1000, n° 1, 1^{er} décembre 2003, p. 1-6.
- EKMAN Paul, « Darwin, Deception, and Facial Expression », *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 1000, n° 1, 1^{er} décembre 2003, p. 205-221.
- EKMAN Paul et Wallace V. FRIESEN, « Facial action coding system », *Environmental Psychology & Nonverbal Behavior*, 1978.
- EKMAN Paul et Erika L. ROSENBERG (éd.), *What the Face Reveals: Basic and Applied Studies of Spontaneous Expression Using the Facial Action Coding System*, 2nd edition, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2005.
- ELIADE Mircea, *Forgerons et alchimistes*, Nouvelle éd. corrigée et augmentée édition, Paris, Flammarion, 2018.
- ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965.
- ÉLIE Maurice, « La vie perceptive selon Whitehead », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 131, n° 1, 2006, p. 7-20.

- ELLUL Jacques, *Le Bluff technologique*, Paris, Pluriel, 2014.
- EMERSON Lori, *Reading Writing Interfaces: From the Digital to the Bookbound*, Minneapolis, Univ Of Minnesota Press, 2014.
- ENGEL Pascal, *La dispute : Une introduction à la philosophie analytique*, Paris, Editions de Minuit, 1997.
- ENGEL Pascal, « Le réalisme kitsch », sur *Zilsel*, sans date (en ligne : <https://zilsel.hypotheses.org/2103>).
- ENGELBART Douglas C., « Toward Augmenting the Human Intellect and Boosting Our Collective IQ », *Commun. ACM*, vol. 38, n° 8, août 1995, p. 30-32.
- ENGELBART Douglas C., *Augmenting Human Intellect: A Conceptual Framework*, Menlo Park, California, Stanford Research Institute, 1962.
- ERNOUT Alfred et Alfred MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 4e édition, Paris, Klincksieck, 2001.
- ESPOSITO Roberto, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Nadine Le Lirzin (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- EYCHENNE Fabien, *La ville 2.0, complexe... et familière*, Limoges, FYP Éditions, 2008.
- FABIANI Jean-Louis, « Vers la fin du modèle disciplinaire? », *Hermes, La Revue*, n° 67, n° 3, C.N.R.S. Editions, 2013, p. 90-94.
- FAES Hubert, « Hannah Arendt et les définitions de l'homme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 140, n° 3, 11 septembre 2015, p. 341-358.
- FARMAN Jason, *Mobile Interface Theory. Embodied Space and Locative Media*, New York, Routledge, 2012.
- FEDIDA Pierre, « Le vide de la métaphore et le temps de l'intervalle », dans *L'Absence*, Paris, Gallimard, 1978.
- FEENBERG Andrew, *(Re)penser la technique - Vers une technologie démocratique*, Anne-Marie Didon, Alain Caillé et Philippe Chanial (trad.), Paris, La Découverte / M.A.U.S.S., 2004.
- FEENBERG Andrew, *Alternative Modernity – The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- FEREY Gérard, « Une (brève) histoire de la cristallographie », *L'Actualité chimique*, n° 387-388-389, octobre 2014, p. 29-40.
- FERRARI Federico et Jean-Luc NANCY, *La fin des fins. Scène en deux actes*, Nantes, Editions Nouvelles Cécile Defaut, 2015.

- FERRY Luc, *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*, Paris, Plon, 2016.
- FETRO Sophie, « Le design comme lieu possible d'une fabrique poétique », dans Olivier Peyricot et David-Olivier Lartigaud (éd.), *Objectiver*, Saint-Etienne, Cité du design IRDD, 2016, p. 135-150.
- FETRO Sophie et Pierrick FAURE, « Entretien avec Sophie Fétro (Propos recueillis par mail le 10 décembre 2013) », dans Olivier Peyricot et David-Olivier Lartigaud (éd.), *Objectiver*, Saint-Etienne, Cité du design IRDD, 2016, p. 123-132.
- FEUERHAHN Wolf, « Du milieu à l'Umwelt: enjeux d'un changement terminologique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 134, n° 4, Presses Universitaires de France, 1^{er} novembre 2009, p. 419-438.
- FISCHBACH Franck, « L'idéologie chez Marx: de la "vie étriquée" aux représentations "imaginaires" », *Actuel Marx*, vol. 43, n° 1, 2008, p. 12-28.
- FISCHER Hervé, « Mythanalyse des interfaces: le mythe de Janus », dans *Esthétique des arts médiatiques. Interfaces et sensorialité*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université du Québec, coll. « Collection Esthétique » dirigée par Louise Poissant, 2003, p. 317-324.
- FITZMAURICE George W., Hiroshi ISHII et William A. S. BUXTON, « Bricks: laying the foundations for graspable user interfaces », dans *Proceedings of the SIGCHI conference on Human factors in computing systems - CHI '95*, Denver, Colorado, United States, ACM Press, 1995, p. 442-449 (en ligne : <http://portal.acm.org/citation.cfm?doid=223904.223964>).
- FLECHEUX Céline, *L'Horizon*, Paris, Klincksieck, coll. « 50 Questions », 2014.
- FLICHY Patrice, *L'imaginaire d'Internet*, Paris, La Découverte, 2001. 00440.
- FLICHY Patrice, *L'innovation technique. Récents développements en sciences sociales. Vers une nouvelle théorie de l'innovation*, Paris, La Découverte, 1995.
- FLIPO Fabrice, Michelle DOBRE et Marion MICHOT, *La Face cachée du numérique: L'impact environnemental des nouvelles technologies*, Montreuil, L'Échappée, 2013.
- FLUSSER Vilém, *Vampyroteuthis infernalis: Un Traité, suivi d'un Rapport de l'Institut scientifique de recherche paranaturaliste*, Christophe Lucchese (trad.), Bruxelles; Le Kremlin-Bicêtre, Zones Sensibles Editions, 2015.
- FLUSSER Vilém, *La Civilisation des médias*, Claude Maillard (trad.), Belval, Circé, 2006.
- FLUSSER Vilém, *Essais sur la nature et la culture*, Georges Durand (trad.), Belval, Circé, 2005.
- FLUSSER Vilém, *Pour une philosophie de la photographie*, Jean Mouchard (trad.), Belfort, Circé, 2004.
- FLUSSER Vilém, *Petite philosophie du design*, Claude Maillard (trad.), Belfort, Circé, 2002.

- FLUSSER Vilém, *Choses et non-choses. Esquisses phénoménologiques*, Jean Mouchard (trad.), Nîmes, Editions Jacqueline Chambon, 1996.
- FOCILLON Henri, « Eloge de la main », dans *Vie des formes (1943)*, 10e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 101-125.
- FONTANIER Pierre, *Les figures du discours*, Paris, Flammarion, 1977.
- FORNEL Michel de, « Pour une approche contextuelle et dynamique de l'agentivité », *Ateliers d'anthropologie. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*, n° 39, LESC (Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative), 20 décembre 2013 (en ligne : <https://journals.openedition.org/ateliers/9505#bodyftn1>).
- FORTES Meyer, « On the Concept of the Person among the Tallensi », dans *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, coll. « Colloques Internationaux du C.N.R.S. », n° 544, 1973, p. 238-319.
- FOUCAULT Michel, *Le Corps utopique, Les Hétérotopies*, 1er édition, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2019.
- FOUCAULT Michel, « “Qu'est-ce que les Lumières ?” », Magazine littéraire, n°207, mai 1984, pp. 35-39. (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France) », dans *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Quarto/Gallimard, coll. « Quarto », 2001.
- FOUCAULT Michel, « Qu'est-ce que les Lumières ? “What is Enlighthenment? (Qu'est-ce que les Lumières ?)” », in Rabinow (P.), éd. *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50 », dans *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Quarto/Gallimard, coll. « Quarto », 2001.
- FOUCAULT Michel, « Entretien avec Michel Foucault (1977) », dans *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001, p. 140-160.
- FOUCAULT Michel, « Des espaces autres (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), Architecture, Mouvement, Continuité, n°5, octobre 1984, pp. 46-49 », dans *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001, p. 1571-1581.
- FOUCAULT Michel, « Les mailles du pouvoir », dans *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001, p. 1001-1020.
- FOUCAULT Michel, « Le jeu de Michel Foucault », dans *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001, p. 298-329.
- FOUCAULT Michel, « La pensée du dehors », Critique, n° 229 (juin 1966), p. 523-546 (Sur M. Blanchot) », dans *Dits et écrits I. 1954-1969*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1994, p. 518-539.
- FOUCAULT Michel, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines [1966]*, Paris, Gallimard, 1990.

- FOUCAULT Michel, « Preface », dans Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Anti-oedipus. Capitalism and schizophrenia*, Robert Hurley, Mark Seem et Helen Lane (éd.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p. xi-xiv.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- FOUCAULT Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 145-172.
- FOUCAULT Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- FOUCAULT Michel, « "A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours" dans Dits et écrits Tome 2. 1976-1988 », sans date.
- FRADET Pierre-Alexandre, *Derrida-Bergson - Sur l'immédiateté*, Paris, Editions Hermann, coll. « Philosophie », 2014.
- FRANCE-LANORD Hadrien, « Etre en propre - improprement », dans Philippe Arjakovsky, François Fédier et Hadrien France-Lanord (éd.), *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Paris, Les éditions du Cerf, 2013.
- FRANCE-LANORD Hadrien, Philippe ARJAKOVSKY et François FEDIER, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Paris, Editions du Cerf, 2013.
- FRANKLIN Seb, *Control - Digitality as Cultural Logic*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The MIT Press, 2015.
- FRAZER James George, *Le Rameau d'Or*, Lady Frazer (trad.), Edition abrégée, Paris, Paul Geuthner, 1923.
- FREGE Gottlob, « Sens et dénotation », Claude Imbert (trad.), dans *Ecrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971.
- FREGE Gottlob, « Que la science justifie le recours à une idéographie », Claude Imbert (trad.), dans *Ecrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971.
- FREMONT Christiane, « Philosophie pour le temps présent », dans François L'Yvonnet et Christiane Frémont (éd.), *L'Herne - Michel Serres*, Paris, L'Herne, 2010.
- FREUD Sigmund, *Esquisse d'une psychologie (1895)*, Susanne Hommel, Jeff Le Troquer, Alain Liégon et Françoise Samson (trad.), Bilingual édition, Toulouse, ERES, 2011.
- FREUD Sigmund, « Le clivage du moi dans le processus de défense », Roger Lewinter et Jean-Bertrand Pontalis (trad.), dans *Résultats, idées, problèmes - II - 1921-1938*, 6e éd., Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 1985, p. 283-286.

- FREUD Sigmund, « L'inquiétante étrangeté », Bertrand Féron (trad.), dans *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985, p. 209-263.
- FREUD Sigmund, *Abrégé de psychanalyse*, Anne Berman et Jean Laplanche (trad.), 14e édition, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 1949.
- FRIEDBERG Anne, *The Virtual Window. From Alberti to Microsoft*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, MIT Press, 2006.
- FRONTISI-DUCROUX Françoise, « Encore la Gorgone », *Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art*, Hors-série 9, 1^{er} décembre 2020 (DOI : 10.4000/imagesrevues.8852).
- FRONTISI-DUCROUX Françoise, *Ouvrages de dames. Ariane, Hélène, Pénélope...*, Paris, Seuil, 2016.
- FRONTISI-DUCROUX Françoise, *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Editions revue et corrigée, Paris, Flammarion, 2012.
- FUJITA Masakatsu, « Voies pour la culture et la pensée japonaise. Le "Ma", l'"Awaï" et l'"Aïda" », Laurent Rauber (trad.), dans Sakaé Murakami-Giroux, Masakatsu Fujita et Virginie Fermaud (éd.), *Ma et Aïda. Des possibilités de la pensée et de la culture japonaises*, Arles, Picquier, 2021, p. 55-78.
- FULLER Matthew, *Media Ecologies: Materialist Energies in Art and Technoculture*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The MIT Press, 2005.
- GAGLIO Gérald, *Sociologie de l'innovation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.
- GALLOWAY Alexander R., *The Interface Effect*, Cambridge/Malden, Polity Press, 2012.
- GALLOWAY Alexander R., *Gaming: essays on algorithmic culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Electronic mediations », n° 18, 2006.
- GALLOWAY Alexander R., *Protocol - How Control Exists after Decentralization*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, MIT Press, 2004.
- GALLOWAY Alexander R., Eugene THACKER et McKenzie WARK, *Excommunication. Three Inquiries in Media and Mediation*, Chicago ; London, University of Chicago Press, 2013.
- GANASCIA Jean-Gabriel, *Le Mythe de la Singularité. Faut-il craindre l'intelligence artificielle?*, Paris, Points, 2019.
- GARCIA Tristan, « Logique de la frontière », *Multitudes*, n° 72, n° 3, Association Multitudes, 11 octobre 2018, p. 60-69.
- GARDNER Howard, *Les Formes de l'intelligence (1983)*, Jean-Paul Murlon et Sylvie Taussig (trad.), Paris, Odile Jacob, 2010.

- GARFINKEL Harold, *Recherches en ethnométhodologie*, Michel Barthélemy, Baudouin Dupret, Jean-Manuel de Queiroz et Louis Quéré (trad.), Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2007.
- GARRIDO Juan-Manuel, « Phraser la mutation : entretien avec Jean-Luc Nancy », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 42, 1^{er} novembre 2017, p. 15-25.
- GARRIDO Juan-Manuel, « La mutation infinie du sens », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 42, 1^{er} novembre 2017, p. 119-125.
- GAUDIN Henri, *La cabane et le labyrinthe*, 2e édition, Sprimont (Belgique), Pierre Mardaga, 2000.
- GAUDIN Henri, *Seuils et d'ailleurs*, Paris, Demi-Cercle, coll. « Droits de regards », 1992.
- GAUDREAUULT André, « Pour une approche narratologique intermédiaire », *Recherches en Communication*, vol. 11, 1^{er} mars 1999, p. 133-142.
- GAY Geri et Helene HEMBROOKE, *Activity-Centered Design. An Ecological Approach to Designing Smart Tools and Usable Systems*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2004.
- GENETTE Gérard, *Seuils*, Seuil, Paris, 1987.
- GENNEP Arnold Van, *Les rites de passage*, Paris, Editions A&J Picard, 2011.
- GENTES Annie, *The In-Discipline of Design: Bridging the Gap Between Humanities and Engineering*, 1st ed. 2017, Gewerbestrasse, Springer, 2017.
- GEOGHEGAN Bernard Dionysius, « An Ecology of Operations: Vigilance, Radar, and the Birth of the Computer Screen », *Representations*, vol. 147, n° 1, University of California Press, 1^{er} août 2019, p. 59-95.
- GERE Charlie, « Genealogy of the computer screen », *Visual Communication*, vol. 5, n° 2, 1^{er} juin 2006, p. 141-152.
- GIARD Agnès, *Un désir d'humain. Les « love doll » au Japon*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- GIBSON James J., *Approche écologique de la perception visuelle*, Olivier Putois (trad.), Bellevaux, Dehors, 2014.
- GIBSON James J., « The Theory of Affordances », dans Robert Shaw et John Bransford (éd.), *Perceiving, acting, and knowing. Toward an ecological psychology*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates, Inc, 1977, p. 67-82.
- GILBERT Scott F., Jan SAPP et Alfred I. TAUBER, « A symbiotic view of life: we have never been individuals », *The Quarterly Review of Biology*, vol. 87, n° 4, décembre 2012, p. 325-341.
- GILLE Bertrand, « La notion de “« système technique »” (essai d'épistémologie technique) », *Techniques & culture*, vol. 1, 1979, p. 8-18.

- GILLE Bertrand (éd.), *Histoire des techniques. Technique et civilisation. Technique et sciences*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1978.
- GILSON Etienne, *L'Être et l'essence*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1981.
- GILSON Etienne, *La philosophie au Moyen-Age. I - De Scot Erigène à S. Bonaventure*, Paris, Payot, 1922.
- GIROUD Guillaume, « L'interface entre philosophie et numérique », *Implications philosophiques, Philosophie et numérique*, juin 2021 (en ligne : <http://www.implications-philosophiques.org/linterface-entre-philosophie-et-numerique/>).
- GIROUD Guillaume, « L'interface de la représentation, représentations de l'interface », *Interfaces numériques*, vol. 10, n° 1, 25 avril 2021 (en ligne : <https://www.unilim.fr/interfaces-numeriques/index.php?id=4542>).
- GIROUD Guillaume, « Toucher l'interface, interfacier le toucher », *SHS Web of Conferences*, vol. 130, EDP Sciences, 2021, p. 01003.
- GIROUD Guillaume, « Benjamin H. Bratton, Le Stack. Plateformes, logiciels et souveraineté », *Lectures*, Liens Socio, 16 juin 2020 (en ligne : <http://journals.openedition.org/lectures/41768> ; consulté le 4 février 2021).
- GIROUD Guillaume, « L'avenir des interfaces: une relations symbiotique? », dans Jacopo Bodini, Mauro Carbone, Graziano Lingua et Gemma Serrano (éd.), *L'avenir des écrans*, Paris, Mimesis France, 2020, p. 113-123.
- GIROUD Guillaume, « Mythes et limites de la symbiose en IHM », lors de la rencontre *31ème conférence francophone sur l'Interaction Homme-Machine*, Grenoble, 2019 (en ligne : http://iihm.imag.fr/IHM19/IHM-2019/C_ResumesEtendus/2_alt-IHM/alt01-giroud.pdf).
- GLISSANT E., *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990.
- GLISSANT Édouard, *Philosophie de la Relation - Poésie en étendue*, Paris, Gallimard, 2009.
- GLUCKMAN Max, « Les rites de passage », dans Max Gluckman (éd.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press, 1962, p. 1-52.
- GODFREY-SMITH Peter, *Le prince des profondeurs. L'intelligence exceptionnelle des poulpes*, Sophie Lem (trad.), Illustrated édition, Paris, Flammarion, 2021.
- GOETZ Benoît, *Théorie des maisons. L'habitation, la surprise*, Lagrasse, Verdier, 2011.
- GOETZ Benoît, « L'araignée, le lézard et la tique : Deleuze et Heidegger lecteurs de Uexküll », *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, n° 20, Association Les Amis du Portique, 15 décembre 2007 (DOI : 10.4000/leportique.1364).

- GOFFI Jean-Yves, « Le transhumanisme à la recherche de la perfection », lors de la rencontre *Séminaire de l'Observatoire des Ecritures contemporaines « Transhumanisme et posthumanisme : Approches littéraires et philosophiques »*, Conférence, En ligne, 28 janvier 2021 (en ligne : https://www.youtube.com/watch?v=fyANS_VcfVc).
- GOFFMAN Erving, *Les Rites d'interaction*, Alain Kihm (trad.), Paris, Les Editions de Minuit, 1974, 02470.
- GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Alain Accardo (trad.), Paris, Les Editions de Minuit, 1973.
- GOH Irving, *L'Existence prépositionnelle*, Editions Galilée, Paris, coll. « La philosophie en effet », 2019.
- GOODY Jack, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Jean Bazin et Alban Bensa (trad.), Paris, Les Editions de Minuit, 1979.
- GRANJON Fabien, « Pour une critique des approches « média-techniques ». Théorie-Écologie-Archéologie des médias, médiologie et question de la technique », dans Alexander Neumann (éd.), *Désintégrer Heidegger (à paraître)*, Paris, Presses des Mines, 2020.
- GRANJON Fabien, « De quelques pathologies sociales de l'individualité numérique. Exposition de soi et autoréification sur les sites de réseaux sociaux », *Réseaux*, n° 167, n° 3, 1^{er} juin 2011, p. 75-103.
- GRANJON Fabien, Jacques GUYOT et Christophe MAGIS, « Culture, médias et critique de l'économie politique », dans *Matérialismes, culture & communication. Tome 3. Économie politique de la culture, des médias et de la communication*, Paris, Presses des Mines, 2019, p. 9-38.
- GRANJON Fabien et Christophe MAGIS, « Critique et humanités numériques. Pour une approche matérialiste de l'"immatériel" », *Variations. Revue internationale de théorie critique*, n° 19, Les amis de Variations, 7 avril 2016 (DOI : 10.4000/variations.748).
- GRANOFF Wladimir, *La pensée et le féminin*, Paris, Flammarion, 1976.
- GRAS Alain et Caroline MORICOT (éd.), *Technologies du quotidien. La complainte du progrès*, Paris, Autrement, 1992.
- GRAS Alain et Sophie POIROT-DELPECH (éd.), *L'imaginaire des techniques de pointe. Au doigt et à l'oeil*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- GREENBERG Clement, « La peinture moderniste », Pascal Krajewski (trad.), *Appareil*, n° 17, Maison des Sciences de l'Homme Paris Nord, 29 juin 2016 (DOI : 10.4000/appareil.2302).
- GREENFIELD Adam, *Radical Technologies. The Design of Everyday Life*, London; New York, Verso, 2017.
- GREENFIELD Adam, *Everyware : La révolution de l'ubimédia*, Cyril Fievet (trad.), Limoges, Pearson, 2007.

- GREISCH Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de «Sein und Zeit»*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.
- GRIMAL Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Presses Universitaires de France-PUF, Paris, 1951.
- GRIMAUD Emmanuel et Denis VIDAL, « Aux frontières de l'humain. Pour une anthropologie comparée des créatures artificielles », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n° 15, 16 mai 2012, p. 4-25.
- GRONDIN Jean, « La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique », *Philosophiques*, vol. 20, n° 2, 1993, p. 383-398.
- GROS Frédéric, *Michel Foucault*, 5e édition, Paris, Que sais-je ?, 2017.
- GRUNWALD Martin et Matthias JOHN, « German pioneers of research into human haptic perception », dans Martin Grunwald (éd.), *Human Haptic Perception. Basics and Applications*, Basel, Birkhauser Verlag AG, 2008, p. 15-39.
- GUATTARI Félix, *Chaosmose*, Editions Galilée, Paris, 1992.
- GUATTARI Félix, « Qu'est-ce que l'écophilosophie? Un entretien avec Félix Guattari », *Terminal*, n° 56, décembre 1991, p. 22-23.
- GUCHET Xavier, « Objet versus artefact. Pour une philosophie des techniques orientée-objet », *Cahiers COSTECH*, n° 1, 4 avril 2017 (en ligne : <http://www.costech.utc.fr/CahiersCOSTECH/spip.php?article8>).
- GUCHET Xavier, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2010.
- GUERIN Michel, « Le geste de penser », *Appareil*, n° 8, 11 avril 2011 (en ligne : <https://journals.openedition.org/appareil/1338#tocto1n5>).
- GUEROULT Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons. Tome I: L'âme et Dieu*, Paris, Editions Aubier, 1992.
- GUILBAUD Georges Théodule, *What Is Cybernetics ?*, Valérie MacKay (trad.), New York, Criterion Books, 1959.
- GUMBRECHT Hans Ulrich, *Eloge de la présence. Ce qui échappe à la signification*, Françoise Jaouën (trad.), Paris, Libella - Maren Sell Editions, 2010.
- GUNNING Tom, « La retouche numérique à l'index », Marc Phéline (trad.), *Études photographiques*, n° 19, Société française de photographie, 1^{er} décembre 2006, p. 96-119.
- GUNTHERT André, *L'image partagée. La photographie numérique*, Paris, Textuel, 2015.

- GUNTHERT André, « “Sans retouche”. Histoire d’un mythe photographique », *Études photographiques*, n° 22, 1^{er} septembre 2008 (en ligne : <https://journals.openedition.org/etudesphotographiques/1004>).
- GYEMANT Maria, « L’universalité du remplissement : Réflexions sur la référence des intentions de signification dans les Recherches logiques », *Bulletin d’Analyse Phénoménologique*, VI, n° 4, 1^{er} janvier 2010 (en ligne : <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=408>).
- HADLER Florian et Daniel IRRGANG, « Instant Sensemaking, Immersion and Invisibility. Notes on the Genealogy of Interface Paradigms », *Punctum*, 1 (1), 2015, p. 7-25.
- HADOT Pierre, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2004.
- HAECKEL Ernst, *Generelle Morphologie der Organismen*, Reimer, Berlin, 1866, vol. 2.
- HAGÈGE Claude, *Adpositions*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2010.
- HAN Byung-Chul, *Dans la nuée. Réflexions sur le numérique*, Matthieu Dumont (trad.), Arles, Actes Sud Editions, 2015.
- HANSEN Mark B. N., *Bodies in Code: Interfaces with Digital Media*, New York ; London, Routledge, 2006.
- HANSEN Miriam, « “Of Lightning Rods, Prisms, and Forgotten Scissors”: Potemkin and German Film Theory », *New German Critique*, n° 95, [New German Critique, Duke University Press], 2005, p. 162-179.
- HARAWAY Donna, *Manifeste cyborg et autres essais : Sciences - Fictions - Féminismes*, Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan (éd.), Paris, Exils Editeur, 2007.
- HARAWAY Donna J., *Staying With the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016.
- HARCOURT Bernard E., *La Société d’exposition: Désir et désobéissance à l’ère numérique*, Paris, SEUIL, 2020.
- HARMAN Graham, *L’objet quadruple. Une métaphysique des choses après Heidegger*, Olivier Dubouclez (trad.), Paris, PUF, 2010.
- HARMAN Graham, *Prince of Networks : Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne, re.press, coll. « Anamnesis », 2009.
- HARRIS Paul A., « Le théoricien nomade », dans François L’Yvonnet et Christiane Frémont (éd.), *L’Herne - Michel Serres*, Paris, L’Herne, 2010.
- HATWELL Yvette, Arlette STRERI et Edouard GENTAZ (éd.), *Toucher pour connaître. Psychologie cognitive de la perception tactile manuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018.

- HAYLES N. Katherine, *Lire et penser en milieux numériques. Attention, récits, technogenèse*, Christophe Degoutin (trad.), Grenoble, ELLUG, 2016.
- HAYLES N. Katherine, *Parole, écriture, code*, Stéphane Vanderhaeghe (trad.), Dijon, Les presses du réel, 2015.
- HEIDEGGER Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, Daniel Panis (trad.), Paris, Gallimard, 1992.
- HEIDEGGER Martin, *Langue de tradition et langue technique*, Hermann Heidegger (éd.), Michel Haar (trad.), Editions Lebeer-Hossmann, sans lieu, coll. « Philosophiques », 1990.
- HEIDEGGER Martin, *L'affaire de la pensée (Pour aborder la question de sa détermination)*, Alexandre Schild (trad.), Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1990.
- HEIDEGGER Martin, *Etre et Temps*, François Vezin (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 1986.
- HEIDEGGER Martin, *Introduction à la métaphysique*, Gilbert Kahn (trad.), Paris, Gallimard, 1980.
- HEIDEGGER Martin, « Lettre sur l'humanisme. (Lettre à Jean Beaufret) », Roger Munier (trad.), dans *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.
- HEIDEGGER Martin, *Qu'appelle-t-on penser?*, Aloys Becker et Gérard Granel (trad.), Presses Universitaires de France, Paris, coll. « Epiméthée - Essais philosophiques », 1973.
- HEIDEGGER Martin, « Qu'est-ce que la philosophie? », Kostas Axelos et Jean Beaufret (trad.), dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968.
- HEIDEGGER Martin, « Qu'est-ce que la métaphysique? », Henry Corbin (trad.), dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968.
- HEIDEGGER Martin, « De l'essence de la vérité », Alphonse de Waelhens et Walter Biemel (trad.), dans Martin Heidegger, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968.
- HEIDEGGER Martin, « Le Chemin de campagne [1948] », André Préau (trad.), dans *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1966, p. 9-15.
- HEIDEGGER Martin, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », Jean Beaufret et François Fédier (trad.), dans *Questions III et IV*, Gallimard, Paris, coll. « Tel », 1966.
- HEIDEGGER Martin, « L'origine de l'oeuvre d'art », Wolfgang Brokmeier (trad.), dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.
- HEIDEGGER Martin, « L'époque des "conceptions du monde" », Wolfgang Brokmeier (trad.), dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Nouvelle édition, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1962.
- HEIDEGGER Martin, « Science et méditation », dans Martin Heidegger, André Préau (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1958, p. 49-79.

- HEIDEGGER Martin, « Aléthéia (Héraclite, Fragments 16) (1943) », André Préau (trad.), dans Martin Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 311-341.
- HEIDEGGER Martin, « Bâtir Habiter Penser », André Préau (trad.), dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 170-193.
- HEIDER Fritz, *Chose et medium*, Paris, Vrin, 2017.
- HEIM Michael, *The Metaphysics of Virtual Reality*, New York, Oxford University Press, 1994.
- HENNION Antoine, « D'une sociologie de la médiation à une pragmatique des attachements », *SociologieS*, 25 juin 2013 (DOI : 10.4000/sociologies.4353).
- HENNION Antoine, *La passion musicale. Une sociologie de la médiation [1993]*, Edition revue et corrigée, Paris, Métailié, 2007.
- HENRI Michel, « Ces personnes n'existent pas : bienvenue dans l'ère des « fake faces » | », sur *Le Data Scientist*, 23 février 2019 (en ligne : <https://ledatascientist.com/bienvenue-dans-lere-des-fake-faces/>).
- HERACLITE, *Fragments*, Marcel Conche (trad.), 4e édition, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 1998.
- HERSCH Jeanne, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Folio / Essais, Paris, Gallimard, 1993.
- HIGAKI Tatsuya, « De la métallurgie au cyborg : le problème de la technologie chez Deleuze et Guattari », dans Anne Querrien, Anne Sauvagnargues et Arnaud Villani (éd.), *Agencer les multiplicités avec Deleuze. Les Colloques de Cerisy*, Paris, Hermann Editeurs, 2019, p. 153-162.
- HILD Joseph-Antoine, « Daemon », dans Charles Victor Daremberg et Edmond Saglio (éd.), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines II*, Paris, Hachette, 1896, p. 9-19 (en ligne : http://dagr.univ-tlse2.fr/consulter/1097/DAEMON/page_13).
- HILD Joseph-Antoine, *Étude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, Paris, Librairie de L. Hachette, 1881.
- HOFFMANN E. T. A., *Contes nocturnes*, Pierre Brunel (éd.), F.-A. Loève-Veimars (trad.), Paris, Folio, 2012.
- HOFFMEYER Joseph, *Signs of meaning in the universe*, Barbara Haveland (éd.), Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1996.
- HOMERE, *L'Iliade*, Paris, Le Livre de Poche, 1972.
- HONNETH Axel, *La lutte pour la reconnaissance (1992)*, Pierre Rusch (trad.), Paris, Les éditions du Cerf, 2010.

- HONNETH Axel, *La réification. Petit traité de Théorie critique*, Stéphane Haber (trad.), Paris, Gallimard, 2007.
- HONNETH Axel, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Olivier Voirol (éd.), Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix (trad.), Paris, La Découverte, 2006.
- HOOKEYWAY Branden, *Interface*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, MIT Press, 2014.
- HOOYKAAS Reijer, « Domenico Guglielmini et le développement de la cristallographie », dans *Selected Studies in History of Science*, Acta Universitatis Conimbrigensis, Coimbre, UC Biblioteca Geral 1, 1983, p. 335-364.
- HOQUET Thierry, *Cyborg philosophie. Penser contre les dualismes*, Paris, Le Seuil, 2011.
- HÖRL Erich, « La pensée du suspens. Mélancolie et politique dans le sans-époque », Alice Lacoue-Labarthe (trad.), dans Jean-Luc Nancy (éd.), *Amitiés de Bernard Stiegler*, Paris, Galilée, 2021, p. 45-68.
- HÖRL Erich, « Introduction to general ecology. The ecologization of thinking », Nils F. Schott (trad.), dans Erich Hörl et James Burton (éd.), *General Ecology. The New Ecological Paradigm*, London ; New York, Bloomsbury Academic, 2017, p. 1-73.
- HÖRL Erich, « Le nouveau paradigme écologique. Pour une écologie générale des médias et des techniques », Guillaume Plas (trad.), *Multitudes*, n° 51, n° 4, 1^{er} janvier 2013, p. 74-85.
- HÖRL Erich, « A Thousand Ecologies: The Process of Cyberneticization and General Ecology », Jeffrey Kirkwood, James Burton et Maria Vlotides (trad.), dans Diedrich Diederichsen et Anselm Franke (éd.), *The Whole Earth. California and the Disappearance of the Outside*, Berlin, Sternberg Press, 2013, p. 121-130.
- HÖRL Erich, « Du déplacement technologique du sens », *Rue Descartes*, n° 64, 1^{er} juin 2009, p. 50-65.
- HÖRL Erich, « La destinée cybernétique de l'occident. McCulloch, Heidegger et la fin de la philosophie », *Appareil*, n° 1, 9 février 2008 (DOI : 10.4000/appareil.132).
- HORNBAEK Kasper et ANTTI OULASVIRTA, « What Is Interaction? », dans *Proceedings of the 2017 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, New York, NY, USA, Association for Computing Machinery, coll. « CHI '17 », 2017, p. 5040-5052 (en ligne : <https://doi.org/10.1145/3025453.3025765>).
- HOTTOIS Gilbert, *Species Technica. Suivi d'un Dialogue philosophique autour de Species Technica vingt ans plus tard*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, coll. « Pour demain », 2002.
- HUHTAMO Erkki, « Elements of screenology: Toward an Archaeology of the Screen », dans *ICONICS : International Studies of the Modern Image*, Tokyo, The Japan Society of Image Arts and Sciences, 2004, vol. 7, p. 31-64.
- HUHTAMO Erkki, « From Kaleidoscomaniac to Cybernerd : Notes toward an Archaeology of the Media », *Leonardo*, vol. 30, n° 3, The MIT Press, 1997, p. 221-224.

- HUHTAMO Erkki et Jussi PARIKKA, « Introduction: An Archaeology of Media Archaeology », dans Erkki Huhtamo et Jussi Parikka (éd.), *Media Archaeology. Approches, Applications and Implications*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 2011, p. 1-21.
- HUHTAMO Erkki et Jussi PARIKKA, *Media Archaeology. Approches, Applications, and Applications*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 2011.
- HUI Yuk, *On the Existence of Digital Objects*, Minneapolis/London, University of Minnesota Press, coll. « Electronic Mediations », n° 48, 2016.
- HUI Yuk, « Modulation after Control », volume 84-85, 2015, p. 74-91.
- HUI Yuk, « What Is a Digital Object? », *Metaphilosophy*, vol. 43, n° 4, 2012, p. 380-395.
- HUIZINGA Johan, *Homo ludens - Essai sur la fonction sociale du jeu*, Cécile Seresia (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1951.
- HUSSERL Edmund, *Recherches logiques II - Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Deuxième partie. Recherches I et II*, Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer (trad.), 6e éd., Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Epiméthée - Essais philosophiques », 2011.
- HUSSERL Edmund, *Recherches logiques II - Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Deuxième partie. Recherches III, IV et V*, Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer (trad.), 5e éd., Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Epiméthée - Essais philosophiques », 2010.
- HUSSERL Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gérard Granel (trad.), Paris, Gallimard, 2004.
- HUSSERL Edmund, *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, Suzanne Bachelard (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- HUSSERL Edmund, « Psychologie phénoménologiques. Leçons du semestre d'été 1925 », Philippe Cabestan, Nathalie Depraz et Antonino Mazzú (trad.), dans Edmund Husserl, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, Paris, Vrin, 2001, p. 11-220.
- HUSSERL Edmund, « Conférences d'Amsterdam. Psychologie phénoménologique », Philippe Cabestan, Nathalie Depraz et Antonino Mazzú (trad.), dans Edmund Husserl, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, Paris, Vrin, 2001, p. 245-284.
- HUSSERL Edmund, « Article pour l'encyclopédie Britannica (1927) », Philippe Cabestan, Nathalie Depraz et Antonino Mazzú (trad.), dans Edmund Husserl, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, Paris, Vrin, 2001, p. 223-244.
- HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas (trad.), Paris, Vrin, 2001.

- HUSSERL Edmund, « La tâche actuelle de la philosophie (1934). VIII e Congrès international de philosophie à Prague », Rozenn-Maï Le Goff, Frédéric Barriera, Vincent Hauptmann et Marc B. de Launay (trad.), *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 98, n° 3, 1993, p. 291-329. JSTOR.
- HUSSERL Edmund, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologiques de la spatialité de la nature », Didier Franck, Jean-François Lavigne et Dominique Pradelle (trad.), dans *La Terre ne se meut pas*, Les Editions de minuit, Paris, coll. « Collection Philosophie », 1989, p. 7-29.
- HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Tome Premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paul Ricoeur (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1950.
- HUTCHINS Edwin, « The Distributed Cognition Perspective on Human Interaction », *Roots of Human Sociality: Culture, Cognition and Interaction*, 1^{er} janvier 2006.
- HUTCHINS Edwin, *Cognition in the Wild*, sans lieu, A Bradford Book, 1996.
- HUTCHINS Edwin, « Comment le «cockpit» se souvient de ses vitesses », *Sociologie du travail*, vol. 36, n° 4, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1994, p. 451-473.
- HUYGHE Pierre-Damien, « Design et modernité (2008) », dans *A quoi tient le design*, Cherbourg, De L'Incidence Éditeur, 2014, p. 37-66.
- HUYGHE Pierre-Damien, « Le design comme souci des formes », dans *A quoi tient le design*, Cherbourg, De L'Incidence Éditeur, 2014, p. 65-71.
- HUYGHE Pierre-Damien, « Formel et relatif (2013) », dans *A quoi tient le design*, Cherbourg, De L'Incidence Éditeur, 2014, p. 31-48.
- HUYGHE Pierre-Damien, *Le cinéma avant après*, Cherbourg, De l'incidence éditeur, 2012.
- HUYGHE Pierre-Damien, *Faire place*, Paris, MIX., 2009.
- HUYGHE Pierre-Damien, *Eloge de l'aspect. Eléments d'analyse critique et paradoxale de l'industrie comme divertissement*, Paris, MIX., 2006.
- IHDE Don, *Bodies in technology*, Minneapolis, Univeristy of Minnesota Press, 2002.
- IHDE Don, *Instrumental Realism. The Interface between Philosophy of Science and Philosophy of Technology*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1991.
- INGOLD Tim, « Les matériaux de la vie », Christel Paris (trad.), *Socio-anthropologie*, n° 35, 8 juin 2017, p. 23-43.
- INGOLD Tim, *Faire - Anthropologie, archéologie, art et architecture (2013)*, Hervé Gosselin et Hicham-Stéphane Afeissa (trad.), Bellevaux, Editions Dehors, 2017.

- INGOLD Tim, « Les matériaux de la vie », Hicham-Stéphane Afeissa et Sophie Gosselin (trad.), *Multitudes*, vol. 65, n° 4, 2016, p. 51-58.
- INGOLD Tim, *Une brève histoire des lignes*, Sophie Renaut (trad.), 1^{re} éd., Bruxelles, Zones Sensibles, 2013.
- INGOLD Tim, *Marcher avec les dragons*, sans lieu, Zones sensibles, 2013.
- INGOLD Tim, « L’Outil, l’esprit et la machine : Une excursion dans la philosophie de la « technologie » », *Techniques & Culture. Revue semestrielle d’anthropologie des techniques*, n° 54-55, Les éditions de l’EHESS, 30 juin 2010, p. 291-311.
- INGOLD Tim, « Materials Against Materiality », *Archaeological Dialogues*, vol. 14, 1^{er} juin 2007, p. 1-16.
- INGOLD Tim, *The Perception of the Environment - Essays on livelihood, dwelling and skill*, London and New York, Routledge, 2000.
- ISHII Hiroshi et Brygg ULLMER, « Tangible Bits: Towards Seamless Interfaces Between People, Bits and Atoms », dans *Proceedings of the ACM SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, New York, NY, USA, ACM, coll. « CHI ’97 », 1997, p. 234-241 (en ligne : <http://doi.acm.org/10.1145/258549.258715> ; consulté le 21 octobre 2018).
- ITEANU André, « Les différentes figures de la personne individuelle », *L’Homme. Revue française d’anthropologie*, n° 226, 20 juin 2018, p. 147-152.
- IWATA Hiroo, « History of haptic interface », dans Martin Grunwald (éd.), *Human Haptic Perception: Basics and Applications*, Basel ; Boston ; Berlin, Birkhäuser, 2008, p. 355-361.
- JAMESON Fredric, *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, Florence Nevrolyt (trad.), Beaux-arts de Paris, Paris, coll. « D’art en question », 2011.
- JANKELEVITCH Vladimir, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien - 1. La manière et l’occasion*, Paris, Seuil, 1980.
- JANLERT Lars-Erik et Erik STOLTERMAN, « Faceless Interaction—A Conceptual Examination of the Notion of Interface: Past, Present, and Future », *Human-Computer Interaction*, vol. 30, n° 6, 2 novembre 2015, p. 507-539.
- JAULIN Annick, « Les Catégories d’Aristote : instrument ou doctrine ? », *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, Tome 136, n° 1, Presses Universitaires de France, 11 avril 2011, p. 3-16.
- JAULIN Annick, « Le rôle de la matière dans la théorie aristotélicienne du devenir », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 37, n° 1, 2003, p. 23-32.
- JAULIN Annick, *Aristote. La Métaphysique*, Paris, Presses universitaires de France - PUF, 1999.

- JAUSS Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Claude Maillard (trad.), Paris, Gallimard, 1978.
- JAUSS Hans-Robert, *Petite Apologie de l'expérience esthétique*, Claude Maillard (trad.), Paris, Editions Allia, 2007.
- JAY Martin, *Downcast Eyes – The Denigration of Vision in Twentieth–Century French Thought*, Reprint édition, Berkeley, Calif., University of California Press, 1994.
- JEONG Seung-hoon, *Cinematic Interfaces. Film Theory After New Media*, New York, Routledge, 2013.
- JEONG Seung-hoon, *Cinematic Interfaces: Film Theory After New Media*, sans lieu, Routledge, 2013.
- JESUHA Thomas, « L'agir et le faire chez Hannah Arendt : réflexions et prolongements », *Cahiers philosophiques*, vol. 143, n° 4, 23 novembre 2015, p. 81-104.
- JOHNSON Steven A., *Interface Culture. How New Technology Transforms the Way We Create and Communicate*, New York, Basic Books, 1997.
- JONES Caroline A., « Ether », dans Caroline A. Jones (éd.), *Sensorium: embodied experience, technology and contemporary art*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, MIT Press, 2006, p. 137-141.
- JONES Lynette A. et Susan J. LEDERMAN, *Human Hand Function*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2006.
- JOUËT Josiane, « Des usages de la télématique aux Internet Studies », dans *Communiquer à l'ère numérique. regards croisés sur la sociologie des usages*, Paris, Presses des Mines, 2011, p. 45-90.
- JOUËT Josiane, « Retour critique sur la sociologie des usages », *Réseaux*, vol. 18, n° 100, 2000, p. 487-521.
- JULIEN Marie-Pierre et Céline ROSSELIN, *La culture matérielle*, Paris, La Découverte, 2005.
- JULLIEN François, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Paris, Le Livre de Poche, 2020.
- JULLIEN François, *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité, 8 décembre 2011*, Paris, Editions Galilée, 2012.
- JULLIEN François, *La Grande image n'a pas de forme. À partir des Arts de peindre de la Chine ancienne*, Paris, Points, 2009.
- JULLIEN François, *Les Transformations Silencieuses*, Paris, Editions Grasset & Fasquelle, 2009.
- JULLIEN François, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008.
- JULLIEN François, *Du « temps » - Eléments d'une philosophie du vivre*, Paris, Grasset, 2001.

- JULLIER Laurent, « L'écran comme interface. Cinq rencontres possibles entre un regard et une image », dans Mauro Carbone, Anna Caterina Dalmaso et Jacopo Bodini (éd.), *Vivre par(mi) les écrans*, Dijon, Les presses du réel, 2016, p. 151-170.
- JÜTTE Robert, « Haptic perception: an historical approach », dans Martin Grunwald (éd.), *Human Haptic Perception: Basics and Applications*, Basel, Birkhauser Verlag AG, 2008, p. 3-13.
- KAFKA Franz, *Journal*, Paris, Le Livre de Poche, 2002.
- KAFKA Franz, *Lettres à Milena*, Alexandre Vialatte (trad.), édition revue et augmentée, Paris, Gallimard, 1988.
- KANT Emmanuel, *Fondements de la Métaphysique des moeurs*, Victor Delbos (trad.), Paris, Delagrave, 1997.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, François Picavet (trad.), 5e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- KANT Emmanuel, *Théorie et pratique*, Françoise Proust (trad.), Paris, Flammarion, 1994.
- KANT Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1994.
- KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Alexis Philonenko (trad.), Paris, Vrin, 1993.
- KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Ferdinand Alquié (éd.), Paris, Gallimard, 1985.
- KANT Emmanuel, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », Luc Ferry (trad.), dans *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, 1985, p. 477-495.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Ferdinand Alquié (éd.), Alexandre J.-L. Delamarre et Alexandre Marty (trad.), Paris, Gallimard, 1980.
- KANT Emmanuel, « La Critique de la Raison Pure », Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty (trad.), dans *Œuvres Philosophiques Tome 1 Des premiers écrits à La Critique de la Raison Pure*, Paris, Gallimard, 1980.
- KANT Emmanuel, « L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu », Sylvain Zac (trad.), dans *Oeuvres philosophiques Tome 1 Des premiers écrits à la Critique de la Raison Pure*, Paris, Gallimard, 1980.
- KANT Emmanuel, « La dissertation de 1770: De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible », Ferdinand Alquié (trad.), dans *Oeuvres philosophiques. Tome I. Des premiers écrits à la Critique de la Raison Pure*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980.
- KAPP Ernst, *Principes d'une philosophie de la technique*, Grégoire Chamayou (trad.), Paris, Vrin, 2007.

- KECK Frédéric, « Les théories de la magie dans les traditions anthropologiques anglaise et française », *Methodos. Savoirs et textes*, n° 2, 2 avril 2002 (en ligne : <https://journals.openedition.org/methodos/90>).
- KELVIN William Thomson, *Baltimore lectures on molecular dynamics and the wave theory of light*, London, Cambridge University Press, 1904.
- KEMBER Sarah et Joanna ZYLINSKA, *Life after New Media – Mediation as a Vital Process*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, MIT Press, 2012.
- KIM Eunji et Sungzoon CHO, « Exposing Fake Faces Through Deep Neural Networks Combining Content and Trace Feature Extractors », *IEEE Access*, PP, 8 septembre 2021, p. 123493-123503.
- KIMURA Bin, *L'Entre. Une approche phénoménologique de la schizophrénie*, Claire Vincent (trad.), Grenoble, Jérôme Millon, 2000.
- KITTLER Friedrich, *Gramophone, Film, Typewriter [1986]*, Frédérique Vargoz (trad.), Dijon, Les presses du réel, coll. « Médias/Théories », 2018.
- KITTLER Friedrich, « Le logiciel n'existe pas », Frédérique Vargoz (trad.), dans *Mode protégé*, Les presses du réel, Dijon, 2015.
- KITTLER Friedrich, « Mode protégé », Frédérique Vargoz (trad.), dans *Mode protégé*, Les presses du réel, Dijon, 2015.
- KLEIST Heinrich von, *Sur le théâtre de marionnettes*, Brice Germain (trad.), Paris, Editions Sillage, 2010.
- KOFMAN Sarah, *Socrate(s)*, Paris, Editions Galilée, 1989.
- KOHN Eduardo, *Comment pensent les forêts*, Grégory Delaplace (trad.), Paris, Zones Sensibles, 2013.
- KOLKO Jon, *Thoughts on Interaction Design*, 2e éd., Burlington, Morgan Kaufmann Publishers, 2011.
- KOPYTOFF Igor, « The cultural biography of things: commoditization as process », dans Arjun Appadurai (éd.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 64-91.
- KOYRE Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1988.
- KOYRE Alexandre, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1985.
- KRAJEWSKI Pascal, « Qu'appelle-t-on un médium ? », *Appareil*, Maison des Sciences de l'Homme Paris Nord, 11 février 2015 (DOI : 10.4000/appareil.2152).
- KRÄMER Sybille, *Medium, Messenger, Transmission. An Approach to Media Philosophy*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2015.

- KRAUSS Rosalind, « Notes on the Index : Seventies Art in America », *October*, vol. 3, 1977, p. 68-81.
- KUHN Thomas Samuel, *La Structure des révolutions scientifiques*, Laure Meyer (trad.), Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1999.
- LA ROCCA Fabio, « Ambiance inter-connectives: environnements sensibles et figurations des surfaces urbaines », dans Soufiane Rouissi et Anne Beyaert-Geslin (éd.), *La vie interfaciale. Regards croisés en SIC et en Arts*, Pessac, MSHA, 2019, p. 157-168.
- LACAN Jacques, *Le Séminaire Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006.
- LACAN Jacques, « L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre », 1977 1976 (en ligne : https://www.valas.fr/IMG/pdf/S24_L_INSU---.pdf).
- LACAN Jacques, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 793-828.
- LACAN Jacques, « La science et la vérité », dans *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 855-878.
- LACAN Jacques, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », *Revue française de Psychanalyse*, vol. 13, n° 4, 1949, p. 449-455.
- LACOUÉ-LABARTHE Philippe, *La poésie comme expérience*, Paris, Christian Bourgois éditeur, coll. « Titres », 2015.
- LAFARGUE Bernard, « Des figures du visage aux visages des figures », *Figures de l'Art - Revue d'Etudes Esthétiques*, n° 5, 2001 1999 (en ligne : <https://marincazaou.pagesperso-orange.fr/esthetique/fig5/lafargue.html>).
- LAFONTAINE Céline, *L'Empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Le Seuil, 2004.
- LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 15^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1985.
- LALLEMENT Michel, *L'âge du faire. Hacking, travail, anarchie*, Paris, Seuil, 2015.
- LAPLANCHE Jean et Jean-Bertrand PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse (1967)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
- LATOUR Bruno, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, 2012.
- LATOUR Bruno, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, La Découverte, 2009.
- LATOUR Bruno, « A Cautious Prometheus? A Few Steps Toward a Philosophy of Design (with Special Attention to Peter Sloterdijk) », Keynote lecture for the Networks of Design* meeting

- of the Design History Society Falmouth, Cornwall, septembre 2008 (en ligne : <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/112-DESIGN-CORNWALL-GB.pdf>).
- LATOUR Bruno, « A Plea for Earthly Sciences », keynote lecture for the annual meeting of the British Sociological Association, East London, avril 2007 (en ligne : http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/102-BSA-GB_0.pdf).
- LATOUR Bruno, *Changer de société. Refaire de la sociologie*, Nicolas Guilhot (trad.), Paris, La Découverte, 2006.
- LATOUR Bruno, *Pasteur : guerre et paix des microbes*, Paris, La Découverte, 2001.
- LATOUR Bruno, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.
- LATOUR Bruno, « Les objets ont-ils une histoire? Rencontre de Pasteur et de Whitehead dans un bain d'acide lactique », dans Isabelle Stengers (éd.), *L'effet Whitehead*, Paris, Vrin, 1994, p. 196-217.
- LATOUR Bruno, « Une sociologie sans objet? Note théorique sur l'interobjectivité », *Sociologie du travail*, vol. 36, n° 4, 1994, p. 587-607.
- LATOUR Bruno, *Aramis ou l'amour des techniques*, Paris, La Découverte, 1992.
- LATOUR Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.
- LATOUR Bruno, Yves CITTON, Lorenz ENGELL et Michael CUNTZ, « Entretien avec Bruno Latour. Les médias sont-ils un mode d'existence? », *INA Global*, vol. 2, 2 juin 2014, p. 146-157.
- LAUGIER Sandra, « La vulnérabilité des formes de vie », *Raisons politiques*, vol. 57, n° 1, 2015, p. 65-80.
- LAUGIER Sandra, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, Paris, Vrin, 2010.
- LAUGIER Sandra, « Les usages du non-sens : éthique et métaphysique dans le Tractatus logico-philosophicus », dans Christiane Chauviré (éd.), *Lire le Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*, Paris, Vrin, 2009.
- LAUREL Brenda, *Computers as Theatre*, Upper Saddle River, NJ, Addison-Wesley Publishing Company, 1993.
- LAUREL Brenda, « Interface as Mimesis », dans Donald A. Norman et Stephen W. Draper (éd.), *User Centered System Design. New Perspectives on Human-Computer Interaction*, Hillsdale, New Jersey; London, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1986, p. 67-85.
- LAZZARATO Maurizio, *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Paris, Editions Amsterdam, 2011.

- LE BRETON David, *L'adieu au corps*, Paris, Editions Métailié, 2013.
- LE BRETON David, *Des Visages. Essai d'anthropologie*, Métailié, Paris, 2003.
- LE BRETON David, *Les passions ordinaire. Anthropologie des émotions*, Paris, Armand Colin, 2001.
- LECOURT Dominique, *Georges Canguilhem*, 2e édition, Paris, Puf, coll. « Que sais-je? », 2016.
- LEFEBVRE Henri, *La production de l'espace*, 4e éd., Paris, Anthropos, coll. « Ethnosociologie », 2000.
- LEMAIRE Juliette, *La contradiction chez Aristote. Analyse et problèmes*, Thèse, Université Paris 10 Nanterre, 2005.
- LEMONNIER Pierre, « A Propos de Bertrand Gille : la notion de « système technique » », *Homme*, vol. 23, n° 2, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1983, p. 109-115.
- LENAY Alice, *Interface-à-face. Les visages de la rencontre à travers les écrans*, Art et histoire de l'art, Grenoble, Université Grenoble Alpes, 2020.
- LENAY Charles, « C'est très touchant. La valeur émotionnelle du contact », *Intellectica*, vol. 53, n° 1, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 2010, p. 359-397.
- LEROI-GOURHAN André, *Le Geste et la Parole, tome 2 : La Mémoire et les Rythmes*, Paris, Albin Michel, 1965.
- LEROI-GOURHAN André, *Le Geste et la Parole, tome 1 : Technique et Langage*, Paris, Albin Michel, 1964.
- LEROI-GOURHAN André, *Milieu et Techniques*, Paris, Editions Albin Michel, 1945.
- LEROI-GOURHAN André, *L'Homme et la Matière*, Paris, Editions Albin Michel, coll. « Sciences d'aujourd'hui », 1943.
- LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 2004.
- LEVINAS Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1982.
- LEVINAS Emmanuel, *Ethique et infini*, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, Paris, 1982.
- LEVINAS Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972.
- LEVINAS Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1971.
- LEVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Librairie Plon, 1962.
- LEVY Jacques, « Penser aux/les limites de nos limites », *SociologieS*, 27 décembre 2010 (en ligne : <https://sociologies.revues.org/3305>).
- LEVY Jacques, « Frontière », *Revue électronique des sciences humaines et sociales.*, 29 octobre 2004 (en ligne : <http://www.espacestems.net/articles/frontiere-2/>).

- LEVY Pierre, *Les technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ère informatique*, Paris, La Découverte, 1990.
- LEVY Pierre, « Remarques sur les interfaces », *Réseaux*, vol. 7, n° 33, 1989, p. 7-26. 00006.
- LEVY Pierre, *La machine univers. Création, cognition et culture informatique*, Paris, La Découverte, 1987.
- LEWIS P. M. et R. E. STEARNS, « Syntax-Directed Transduction », *Journal of the ACM*, vol. 15, n° 3, 1^{er} juillet 1968, p. 465-488.
- LICKLIDER J. C. R., « Man-Computer Symbiosis », *IRE Transactions on Human Factors in Electronics*, HFE-1, n° 1, mars 1960, p. 4-11.
- LICOPPE Christian, « « Apparitions », multiples salutations et « coucou » », *Reseaux*, n° 194, n° 6, 2015, p. 85-124.
- LICOPPE Christian, « Interactions médiées et action située », *Réseaux*, n° 184-185, n° 2, 29 août 2014, p. 317-345.
- LICOPPE Christian, « Forme de la présence et circulation de l'expérience. De Jean-Jacques Rousseau au "Quantified Self" », *Réseaux*, n° 182, 2013, p. 21-55.
- LICOPPE Christian et Zbigniew SMOREDA, « Liens sociaux et régulations domestiques dans l'usage du téléphone. De l'analyse quantitative de la durée des conversations à l'examen des interactions », *Réseaux. Communication - Technologie - Société*, vol. 18, n° 103, 2000, p. 253-276.
- LIPOVETSKY Gilles et Jean SERROY, *L'écran global. Du cinéma au smartphone (2007)*, Paris, Seuil, 2011.
- L'ISLE-ADAM Auguste de Villiers de, *L'Ève future*, Paris, Flammarion, 2008.
- LITTRE Émile, *Dictionnaire de la langue française - Tome 1er A-C*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1873.
- LIU Zhengzhe, Xiaojuan QI et Philip H.S. TORR, « Global Texture Enhancement for Fake Face Detection in the Wild », dans *2020 IEEE/CVF Conference on Computer Vision and Pattern Recognition (CVPR)*, Seattle, WA, USA, IEEE, 2020, p. 8057-8066 (en ligne : <https://ieeexplore.ieee.org/document/9157447/>).
- LOCHMANN Arthur, *La vie solide. La charpente comme éthique du faire*, Paris, Payot, 2021.
- LOCKE John, *Essai sur l'entendement humain - Livre III*, Jean-Michel Vienne (trad.), Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2003.
- LOCKE John, *Essai sur l'entendement humain - Livres I et II*, Jean-Michel Vienne (trad.), Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2002.

- LOTY Laurent, « Pour l'indisciplinarité », dans Julia Douthwaite et Mary Vidal (éd.), *The Interdisciplinary Century; Tensions and convergences in 18th-century Art, History and Literature*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », 2005, p. 245-259.
- LUCRECE, *De la nature des choses*, Bernard Pautrat (trad.), Paris, Le Livre de Poche, 2002.
- LUNENFELD Peter, « Screen Grabs : The Digital Dialectic and New Media Theory », dans Peter Lunenfeld (éd.), *The Digital Dialectic. New Essays on New Media*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The MIT Press, 2000, p. xiv-xxi.
- LYMAN Monty, *L'incroyable vie de la peau*, Paris, Tchou, 2020.
- LYNN Greg, « Introduction », dans Greg Lynn (éd.), *Folding in Architecture*, Londres, Wiley-Academy, 1993, p. 9-13.
- LYNN Greg, « Architectural Curvilinearity. The Folded, The Pliant and the Supple », dans *Folding in Architecture*, Londres, Wiley-Academy, 1993, p. 24-31.
- LYON David, « Surveillance, Liquidity and The Ethics of Visibility », *Revue internationale de philosophie*, vol. 277, n° 3, De Boeck Supérieur, 2016, p. 365-379.
- LYOTARD Jean-François, *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, Galilée, 1994.
- LYOTARD Jean-François, « Sensus Communis », *Le Cahier (Collège international de philosophie)*, n° 3, 1987, p. 67-87.
- MACCURDY Edward (éd.), *The Notebooks of Leonardo da Vinci*, New York, George Braziller, 1958.
- MACDORMAN Karl, « Androids as an Experimental Apparatus: Why Is There an Uncanny Valley and Can We Exploit It? », *Toward Social Mechanisms of Android Science: A CogSci 2005 Workshop*, 1^{er} janvier 2005.
- MACDORMAN Karl et Hiroshi ISHIGURO, « The uncanny advantage of using androids in cognitive science research », *Interaction Studies*, vol. 7, 13 novembre 2006, p. 297-337.
- MACE Marielle, *Styles. Critique de nos formes de vie*, Paris, Gallimard, 2016.
- MACHEREY Pierre, « Marcher en forêt avec Descartes », sur *La philosophie au sens large*, 18 novembre 2015 (en ligne : <https://philolarge.hypotheses.org/1720>).
- MACROBE, *Saturnales*, Désiré Nisard (trad.), Paris, Chez Firmin Didot Frères, Fils et Cie Libraires, 1863.
- MAFTEI Mara Magda (éd.), *Transhumanisme et Fictions posthumanistes*, Paris, Presses Univ. Septentrion, 2021, vol. 341.

- MAGIS Christophe et Fabien GRANJON, « Numérique et libération de la production scientifique », *Variations. Revue internationale de théorie critique*, n° 19, 7 avril 2016 (DOI : 10.4000/variations.733).
- MAITTE Bernard, *Histoire des cristaux*, Paris, Hermann, 2014.
- MAKARIUS Michel, *Une histoire du flou : Aux frontières du visible*, Paris, Editions du Félin, 2016.
- MALABOU Catherine, *Au voleur! Anarchisme et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2022.
- MALABOU Catherine, *Métamorphose de l'intelligence. Que faire de leur cerveau bleu?*, Paris, Presses Universitaires de France / Humensis, 2017.
- MALDINEY Henri, *Art et existence*, Paris, Klincksieck, 1986.
- MANOVICH Lev, *Software Takes Command*, New York ; London, Bloomsbury Academic, 2013.
- MANOVICH Lev, « Interaction as Designed Experience », dans Paul Ekman (éd.), *Throughout. Art and Culture Emerging with Ubiquitous Computing*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, MIT Press, 2013, p. 311-320.
- MANOVICH Lev, *Le langage des nouveaux médias*, Richard Crevier (trad.), Dijon, Les Presses du réel, coll. « Perceptions », 2010.
- MARENKO Betti, « Digital Materiality, Morphogenesis and the Intelligence of the Technodigital Object », dans Betti Marenko et Jamie Brassett (éd.), *Deleuze and Design*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, p. 107-138.
- MARGAIRAZ Sarah, « Entre apeiron présocratique et métastabilité thermodynamique : l'idée de préindividuel chez Gilbert Simondon », *Methodos. Savoirs et textes*, n° 13, 23 avril 2013 (DOI : 10.4000/methodos.3191 consulté le 14 avril 2016). 00000.
- MARGULIS Lynn et Dorion SAGAN, *L'Univers bactériel*, Gérard Blanc et Anne Beer (trad.), Paris, Seuil, 2002.
- MARIN Louis, « Le cadre de la représentation et quelques-unes de ses figures », *Cahiers du Musée national d'art moderne*, vol. 24, Art de voir, art de décrire II, 1988, p. 62-81.
- MARKS Laura U., *Touch: Sensuous Theory and Multisensory Media*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.
- MARKS Laura U., *The Skin of the Film: Intercultural Cinema, Embodiment, and the Senses*, Durham, Duke University Press, 2000.
- MARRATI Paola, *Gilles Deleuze. Cinéma et Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2003.

- MARTIN-JUCHAT Fabienne, « Penser le corps affectif comme un média », *Corps*, vol. 4, n° 1, 2008, p. 85-92.
- MARTIN-JUCHAT Fabienne, *Penser le corps affectif comme média*, Université de Bourgogne, 2005.
- MARX Karl, *Le Capital - Livre I*, Jean-Pierre Lefebvre (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- MARX Karl et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, Maximilien Rubel (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1982, vol. 3.
- MARZLOFF Bruno, *Le 5e écran. Les médias urbains dans la ville 2.0*, Limoges, FYP éditions, 2009.
- MASSUMI Brian, « Vers une politique du dividualisme », Armelle Chrétien (trad.), *Multitudes*, vol. 68, n° 3, 6 novembre 2017, p. 77-87.
- MASURE Anthony, « À défaut d'esthétique : plaidoyer pour un design graphique des publications de recherche », *Sciences du Design*, vol. 8, n° 2, Presses Universitaires de France, 2018, p. 67-78.
- MASURE Anthony, « Manifeste pour un design acentré », dans *Design et humanités numériques*, Paris, B42, 2017, p. 73-90.
- MASURE Anthony, *Le design des programmes. Des façons de faire du numérique*, Esthétique et Sciences de l'Art, spécialité Design, Paris, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2014.
- MASURE Anthony, Clément THOMAS, Thomas RIOLLET et Arthur DOUBLET SUSIN, *De l'influence des interfaces*, Paul Emillieu et Marin Schaffner (éd.), Paris, Emillieu Studio, 2019.
- MATEONI Maria, « "Passages" de Van Gennep à nos jours », *Ethnologies*, vol. 31, n° 1, 2009, p. 5-19.
- MAUCO Olivier, « A la croisée des mondes : le game design de la sociabilité dans Massively Multiplayer Online Games », dans Julie Denouël et Fabien Granjon (éd.), *Communiquer à l'ère numérique. Regards croisés sur la sociologie des usages*, Paris, Presses des Mines, 2011, p. 283-314.
- MAUCO Olivier, « La médiatisation des problématiques de la violence et de l'addiction aux jeux vidéo », *Quaderni. Communication, technologies, pouvoir*, n° 67, Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 5 octobre 2008, p. 19-31.
- MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, 13e édition, Paris, PUF, 2013.
- MAUSS Marcel, « "Esquisse d'une théorie générale de la magie" in L'Année sociologique 1902-1903 », dans *Sociologie et anthropologie*, 11e éd., Paris, PUF, 2004, p. 1-141.
- MAUSS Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques (1923-1924) », dans *Sociologie et anthropologie*, 11^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 143-279.

- MAUSS Marcel, « Les techniques du corps », dans *Socio-logie et Anthropologie*, PUF, Paris, coll. « Quadrige », 1999.
- MAUSS Marcel, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de "moi" (1938) », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 1968, p. 331-362.
- MAXWELL James Clerk, *Theory of heat*, London ; New York, Longmans, Green, 1902.
- MAXWELL James Clerk, « On Governors », *Proceedings of the Royal Society*, vol. 16, n° 100, 1868, p. 270-283.
- MAYR Otto, « Maxwell and the Origins of Cybernetics », *Isis*, vol. 62, n° 4, [The University of Chicago Press, The History of Science Society], 1971, p. 425-444.
- MAYR Otto, *The Origins of Feedback Control (1969)*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The MIT Press, 1970.
- MAZABRAUD Bertrand, « Foucault, le droit et les dispositifs de pouvoir », *Cités*, vol. 42, n° 2, 11 octobre 2010, p. 127-189.
- MBEMBE Achille, *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 2020.
- MCCULLOCH Warren, *Embodiments of Mind*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1965.
- MCCULLOCH Warren, « What's in the Brain That Ink May Character ? », dans *Embodiments of Mind*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1965, p. 387-397.
- MCCULLOCH Warren et Walter PITTS, « A logical calculus of the ideas immanent in nervous activity », *Bulletin of Mathematical Biophysics*, n° 5, 1943, p. 115-133.
- MCCULLOUGH Malcolm, *Ambient Commons. Attention in the Age of Embodied Information*, Reprint, Cambridge, Massachusetts ; London, England, MIT Press, 2015.
- MCCULLOUGH Malcolm, *Digital Ground. Architecture, Pervasive Computing, and Environmental Knowing*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 2005.
- MCCULLOUGH Malcolm, *Abstracting Craft. The Practiced Digital Hand*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1997.
- MCLUHAN Eric, *Electric Language. Understanding the Present*, Stoddart, Toronto, 1998.
- MCLUHAN Herbert Marshall, *Pour comprendre les médias. Les prolongements technologiques de l'homme*, Jean Paré (trad.), Paris, Seuil, 1977.
- MCLUHAN Marshall, *The Gutenberg Galaxy. The making of typographic man*, Toronto, University of Toronto Press, 1962.

- MECHOULAN Eric, « Intermédialité, ou comment penser les transmissions », *Acta Fabula*, Acta Fabula / Équipe de recherche Fabula, 5 mars 2017 (en ligne : <https://www.fabula.org:443/colloques/document4278.php>).
- MECHOULAN Éric, « Intermédialités : le temps des illusions perdues », *Intermédialités : histoire et théorie des arts, des lettres et des techniques / Intermediality: History and Theory of the Arts, Literature and Technologies*, n° 1, Centre de recherche sur l'intermédialité, 2003, p. 9-27.
- MEILLASSOUX Quentin, *Après la finitude. Essais sur la nécessité de la contingence. Préface d'Alain Badiou*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2006.
- MEISTER Carolin et Jean-Luc NANCY, *Rencontre*, Paris, Diaphanes, 2021.
- MELLAMPHY Dan et Nandita Biswas MELLAMPHY, « From the Digital to the Tentacular, or From iPods to Cephalopods : Apps, Traps, and Entrées-without-Exit », dans Paul D. Miller et Svetlana Matviyenko (éd.), *The Imaginary App*, Cambridge, Massachusetts ; London, MIT Press, 2014.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2015.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *La structure du comportement*, 2e (1ère édition: 1942), Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Notes des cours au Collège de France: 1958-1959 et 1960-1961*, Paris, Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964.
- MERLEAU-PONTY Maurice, « Notes de travail », dans *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 215-322.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, coll. « Tel », 1964.
- MERLEAU-PONTY Maurice, « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 67, n° 4, décembre 1962, p. 401-409.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, coll. « Tel », 1945.
- MERLINI Fabio, *La triste esthétique. Essai sur les catastrophes de l'immédiateté*, Luc Hersant (trad.), Paris, Vrin, 2018.
- MERSCH Dieter, « Operation/Operativität », dans Kevin Liggieri et Oliver Müller (éd.), *Mensch-Maschine-Interaktion: Handbuch zu Geschichte – Kultur – Ethik*, Stuttgart, J.B. Metzler, 2019, p. 287-290.
- MERSCH Dieter, *Théorie des médias : Une introduction*, Emmanuel Alloa, Stefanie Baumann et Philippe Farah (trad.), Dijon, Les Presses du réel, 2018.

- MERSCH Dieter, « Countenance - Mask - Avatar. The “Face” and the Technical Artifact », dans David J. Gunkel, Ciro Marcondes Filho et Dieter Mersch (éd.), *The Changing Face of Alterity. Communication, Technology and Other Subjects*, London ; New York, Rowman & Littlefield Publishers, 2016, p. 17-37.
- MERZEAU Louise, « Le profil : une rhétorique dispositive », *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, n° 2015-3, 21 juin 2016 (en ligne : <http://journals.openedition.org/itineraires/3056>).
- MERZEAU Louise, « De la face au profil : l’aventure numérique des visages », *Ina global.fr*, n° 4, 20 février 2015, p. 156-163.
- MERZEAU Louise, « Ceci ne tuera pas cela », *Les cahiers de médiologie*, vol. 6, n° 2, Gallimard, 1998, p. 27-39.
- MICHAUD Yves, « Design d’objet et design d’expérience: actualité du concept de design au-delà du visible », dans Bernard Lafargue et Stéphanie Cardoso (éd.), *Philosophie du design*, Pau, Presses de l’Université de Pau et des Pays de l’Adour, coll. « Figures de l’art », 2013, vol. 25, p. 399-409.
- MILLER Daniel, *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.
- MILLER J. Hillis, « Derrida’s Destinerance », *MLN*, vol. 121, n° 4, Johns Hopkins University Press, 2006, p. 893-910.
- MINSKY Marvin, « Telepresence », *OMNI magazine*, juin 1980, p. 45-51.
- MIRANDA Robbin A., William D. CASEBEER, Amy M. HEIN, Jack W. JUDY, Eric P. KROTKOV, Tracy L. LAABS, Justin E. MANZO, Kent G. PANKRATZ, Gill A. PRATT, Justin C. SANCHEZ, Douglas J. WEBER, Tracey L. WHEELER et Geoffrey S. F. LING, « DARPA-funded efforts in the development of novel brain-computer interface technologies », *Journal of Neuroscience Methods*, vol. 244, coll. « Brain Computer Interfaces; Tribute to Greg A. Gerhardt », 15 avril 2015, p. 52-67.
- MITCHAM Carl, *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, Chicago ; London, The University of Chicago Press, 1994.
- MITCHELL W. J. T., *Que veulent les images? Une critique de la culture visuelle (2005)*, Maxime Boidy, Nicolas Cilins et Stéphane Roth (trad.), Dijon, Les presses du réel, 2014.
- MITCHELL W. J. T., « Que veulent réellement les images? (1996) », Maxime Boidy et Stéphane Roth (trad.), dans Emmanuel Alloa (éd.), *Penser l’image*, Dijon, Les presses du réel, 2010.
- MITROPOULOU Eléni et Nicole PIGNIER (éd.), *Le Sens au coeur des dispositifs et des environnements*, Saint-Denis, Connaissances et Savoirs, 2018.
- MOATTI Alexandre, « Le numérique rattrapé par le digital ? », *Le Débat*, 1^{er} janvier 2016.
- MOATTI Alexandre, « Le numérique, adjectif substantivé », *Le Débat*, n° 170, 1^{er} mai 2012 (en ligne : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01720048>).

- MOGGRIDGE Bill, *Designing Interactions*, 1^{re} éd., Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2006.
- MOHOLY-NAGY László, *Peinture Photographie Film et autres écrits sur la photographie (1993)*, Catherine Wermster, Jean Kempf et Gérard Dallez (trad.), Paris, Gallimard, 2007.
- MONCHAUX Nicholas De, *Spacesuit. Fashioning Apollo*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The MIT Press, 2011.
- MONEA Alexander et Jeremy PACKER, « Media Genealogy: Technological and Historical Engagements of Power — Introduction », *International Journal of Communication*, vol. 10, 24 juin 2016, p. 3141-3159.
- MONS Alain, « La peau. Métaphore des interfaces », dans Soufiane Rouissi et Anne Beyaert-Geslin (éd.), *La vie interfaciale. Regards croisés en SIC et en Arts*, Pessac, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2019, p. 97-108.
- MONTEIRO Stephen, *The Fabric of Interface. Mobile Media, Design, and Gender*, 1er édition, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 2017.
- MORAN Dermot, *Introduction to Phenomenology*, London ; New York, Routledge, 2000.
- MOREL Julien et Christian LICOPPE, « La vidéocommunication sur téléphone mobile », *Réseaux*, n° 156, n° 4, 17 août 2009, p. 165-201.
- MOREL Pierre-Marie, *Atome et nécessité: Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, PUF, 2000.
- MORI Masahiro, « La vallée de l'étrange », Isabelle Yaya (trad.), *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n° 15, 16 mai 2012, p. 26-33.
- MORI Masahiro, « The Uncanny Valley », Karl F. MacDorman et Takashi Minato (trad.), *Energy*, 7 (4), 1970, p. 33-35.
- MORIZOT Baptiste, *Pour une théorie de la rencontre. Hasard et individuation chez Gilbert Simondon*, Paris, Vrin, 2016.
- MOROZOV Evgeny, *Pour Tout Résoudre, Cliquez Ici. L'aberration du solutionnisme technologique*, Marie-Caroline Braud (trad.), Limoges, FYP Éditions, 2014.
- MOUJAN Carola, *Design d'espaces et pratiques numériques : de la "réalité augmentée" à la notion d'entr'espace*, École doctorale Arts Plastiques, Esthétique et Sciences de l'art, Paris, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2014.
- MÜLLER Elise, *Une anthropologie du tatouage contemporain. Parcours de porteurs d'encre*, Paris, Editions L'Harmattan, 2013.
- MÜLLER Jürgen E., « Vers l'intermédialité. Histoires, positions et options d'un axe de pertinence », *Médiamorphoses*, n° 16, 2006, p. 99-110.

- MÜLLER Jürgen E., « L'intermédialité, une nouvelle approche interdisciplinaire : perspectives théoriques et pratiques à l'exemple de la vision de la télévision », *Cinémas*, vol. 10, n° 2-3, 2000, p. 105-134.
- MUMFORD Lewis, *Technique et civilisation*, Denise Moutonnier (trad.), Paris, Seuil, 1950.
- MUNSTER Anna, *Materializing New Media. Embodiment in information aesthetics*, Dartmouth College Press, Hanover, New Hampshire, University Press of New England, 2006.
- MURAKAMI-GIROUX Sakaé, Fujita MASAKATSU et Virginie FERMAUD (éd.), *Ma et Aida. Des possibilités de la pensée et de la culture japonaises*, Arles, Picquier, 2021.
- MUSSO Pierre, *L'imaginaire du réseau*, Paris, Editions Manucius, 2022.
- MUSSO Pierre, « La "révolution numérique" : techniques et mythologies », *La Pensée*, n° 355, 2008, p. 103-120.
- NAKE Frieder, « Surface, Interface, Subface. Three Cases of Interaction and One Concept », dans Uwe Seifert, Jin Hyun Kim et Anthony Moore (éd.), *Paradoxes of Interactivity. Perspectives for Media Theory, Human-Computer Interaction, and Artistic Investigations*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2008, p. 92-109.
- NANCY Jean-Luc, *Cruor*, Paris, Galilée, 2021.
- NANCY Jean-Luc, « Pour aborder (Du monde et de la singularité) », dans Jean-Christophe Bailly, Juan-Manuel Garrido et Jean-Luc Nancy, *La Peau fragile du monde*, Paris, Editions Galilée, 2020.
- NANCY Jean-Luc, « D'ontologie en technologie », dans *La Peau fragile du monde*, Paris, Galilée, 2020, p. 43-81.
- NANCY Jean-Luc, « La peau fragile du monde (2019) », dans *La Peau fragile du monde*, Paris, Galilée, 2020, p. 141-151.
- NANCY Jean-Luc, *Sexistence. Accompagné d'un frontispice de Miquel Barceló*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2017.
- NANCY Jean-Luc, *Que faire ?*, Paris, Editions Galilée, 2016.
- NANCY Jean-Luc, *L'Autre Portrait*, Paris, Editions Galilée, 2014.
- NANCY Jean-Luc, « Jean-Luc Nancy par lui-même », *Cités*, vol. 58, n° 2, 2014, p. 237-240.
- NANCY Jean-Luc, *Etre singulier pluriel*, Nouvelle édition augmentée, Paris, Editions Galilée, 2013.
- NANCY Jean-Luc, « Eloge de la mêlée (1993) », dans *Etre singulier pluriel*, Paris, Galilée, 2013, p. 169-182.
- NANCY Jean-Luc, *L'Equivalence des catastrophes (Après Fukushima)*, Paris, Galilée, 2012.

- NANCY Jean-Luc, « Hors colloque », dans Gisèle Berkman et Danielle Cohen-Levinas (éd.), *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Nantes, Nouvelles Cécile Dufaut, 2012, p. 517-538.
- NANCY Jean-Luc, « Plus d'un », dans Aurélien Barrau et Jean-Luc Nancy, *Dans quels mondes vivons-nous?*, Paris, Galilée, 2011, p. 21-40.
- NANCY Jean-Luc, « De la struction », dans *Dans quels mondes vivons-nous?*, Paris, Editions Galilée, 2011, p. 79-104.
- NANCY Jean-Luc, *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2010.
- NANCY Jean-Luc, « La métamorphose, le monde », *Rue Descartes*, n° 64, n° 2, Collège international de Philosophie, 1^{er} octobre 2009, p. 78-93.
- NANCY Jean-Luc, « L'approche », dans *Le poids d'une pensée, l'approche*, Strasbourg, La Phocide, coll. « Philosophie - d'autre part », 2008, p. 111-123.
- NANCY Jean-Luc, « Le poids d'une pensée », dans *Le poids d'une pensée, l'approche*, Strasbourg, La Phocide, coll. « Philosophie - d'autre part », 2008, p. 9-21.
- NANCY Jean-Luc, « Le poids d'une pensée », dans *Le poids d'une pensée, l'approche*, Strasbourg, La Phocide, 2008, p. 9-21.
- NANCY Jean-Luc, « How Music Listens to Itself », Charlotte Mandell (trad.), dans *Listening*, New York, Fordham University Press, 2007, p. 61-67.
- NANCY Jean-Luc, « Il y a du rapport sexuel — et après », *Littérature*, n° 142, n° 2, Armand Colin, 2006, p. 30-40.
- NANCY Jean-Luc, « Rives, bords, limites (de la singularité) », dans *Le poids d'une pensée, l'approche*, Strasbourg, La Phocide, 2004, p. 124-137.
- NANCY Jean-Luc, *A l'écoute*, Paris, Galilée, 2002.
- NANCY Jean-Luc, *Les Muses*, Éd. rev. et augm, Paris, Galilée, 2001.
- NANCY Jean-Luc, « Cum », dans *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001, p. 115-121.
- NANCY Jean-Luc, « L'Evidence du film, Abbas Kiarostami », dans *The Evidence of Film. Abbas Kiarostami*, Bruxelles, Yves Gevaert Publisser, 2001, p. 9-79.
- NANCY Jean-Luc, *Corpus*, édition revue et augmentée, Paris, Editions Métailié, 2000.
- NANCY Jean-Luc, « Conloquium », Nadine Le Lirzin (trad.), dans Roberto Esposito, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 3-10.
- NANCY Jean-Luc, *Le Regard du portrait*, Paris, Galilée, 2000.

- NANCY Jean-Luc, *La communauté désœuvrée*, 3e édition, Paris, Christian Bourgois éditeur, coll. « Détroits », 1999.
- NANCY Jean-Luc, « Passage », dans Jean-Luc Nancy et Jean-Claude Conésa, *Etre, c'est être perçu*, Saint-Étienne, Editions des Cahiers intempestifs, 1999.
- NANCY Jean-Luc, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette Littératures, 1997.
- NANCY Jean-Luc, *Le Sens du monde*, Paris, Galilée, 1993.
- NANCY Jean-Luc, « La comparution (De l'existence du "communisme" à la communauté de l'"existence") », dans Jean-Luc Nancy et Jean-Christophe Bailly, *La comparution*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1991, p. 51-105.
- NANCY Jean-Luc, « Notes pour l'avant-propos », dans Jean-Luc Nancy et Jean-Christophe Bailly, *La comparution*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1991, p. 27-35.
- NANCY Jean-Luc, « L'excrit », *PO&SIE*, vol. 47, 1988, p. 107-121.
- NANCY Jean-Luc, *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1988.
- NANCY Jean-Luc, « L'offrande sublime », *PO&SIE*, n° 30, 1984, p. 76-103.
- NANCY Jean-Luc, *Le partage des voix*, Paris, Galilée, 1982.
- NARDON Emmanuel, *L'immunologie générale de Peter Sloterdijk. Contribution à une théorie psychoculturelle de l'immunité*, Philosophie, Université de Picardie Jules Verne, 2021.
- NATSUME Ryota, Kazuki INOUE, Yoshihiro FUKUHARA, Shintaro YAMAMOTO, Shigeo MORISHIMA et Hirokatsu KATAOKA, *Understanding Fake Faces*, sans lieu, 2018.
- NEERDAEL Dorian, *Une puce dans la tête : Les interfaces cerveau-machine qui augmentent l'humain pour dépasser ses limites*, Limoges, FYP éditions, 2014. 00000.
- NEGROPONTE Nicholas, *L'homme numérique*, Paris, Robert Laffont, 1995.
- NELSON Ted, « Complex information processing: a file structure for the complex, the changing and the indeterminate », dans *Proceedings of the 1965 20th national conference*, New York, NY, USA, Association for Computing Machinery, coll. « ACM '65 », 1965, p. 84-100 (en ligne : <https://doi.org/10.1145/800197.806036>).
- NEYRAT Frédéric, « Dialectique de la séparation », *Multitudes*, n° 72, n° 3, Association Multitudes, 11 octobre 2018, p. 86-96.
- NEYRAT Frédéric, *La Part inconstructible de la Terre. Critique du géo-constructivisme*, Paris, Le Seuil, 2016.
- NEYRAT Frédéric, « Dehors, séparation et négativité. Critique d'une situation exophobique », *Lignes*, n° 44, n° 2, 20 janvier 2015, p. 115-125.

- NEYRAT Frédéric, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, Caen, Nous, coll. « Antiphilosophique collection », 2014.
- NEYRAT Frédéric, *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, Paris, Editions Lignes, coll. « Fins de la philosophie », 2013.
- NEYRAT Frédéric, *Clinamen : Flux, absolu et lois spirale*, Paris, éditions ère, 2011.
- NEYRAT Frédéric, « Désajointement. L'existence, son amour et sa haine », *Variations. Revue internationale de théorie critique*, n° 15, 1^{er} mars 2011 (en ligne : <http://journals.openedition.org/variations/91>).
- NEYRAT Frédéric, « Intact », Roxanne Lapidus (trad.), *SubStance*, vol. 40, n° 3, University of Wisconsin Press, 2011, p. 105-114.
- NEYRAT Frédéric, « Désintégrer. Programme philosophique », *Rue Descartes*, n° 64, n° 2, Collège international de Philosophie, 1^{er} octobre 2009, p. 66-75.
- NEYRAT Frédéric, *Biopolitique des catastrophes*, Paris, Editions MF, coll. « Dehors », 2008.
- NEYRAT Frédéric, *L'indemne. Heidegger et la destruction du monde*, Paris, Sens&Tonka, 2008.
- NEYRAT Frédéric, « “Ici le monde” : politique de la finitude pour une époque éco-technique », *Actuel Marx en Ligne*, n° 15, 2002 (en ligne : <http://actuelmarx.u-paris10.fr/alp0015.htm>).
- NIETZSCHE Friedrich, *Seconde considération intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, Henri Albert (trad.), Paris, Flammarion, 1998.
- NORMAN Donald, *The Invisible Computer - Why Good Products Can Fail, the Personal Computer Is So Complex & Information Appliances are the Solution*, Reprint, Cambridge, Massachusetts ; London, England, MIT Press, 1999.
- NORMAN Donald A., *Design émotionnel. Pourquoi aimons-nous ou détestons-nous les objets qui nous entourent ?*, Kamel Ben Youssef, Cyril de Charentenay et Saverio Sbalchiero (trad.), 1^{er} édition, Bruxelles; Paris, De Boeck, 2012.
- NORMAN Donald A., *The Design of Everyday Things*, Revised édition, New York, Basic Books, 1988.
- NORMAN Donald A., « Cognitive Engineering », dans Donald A. Norman et Stephen W. Draper (éd.), *User Centered System Design: New Perspectives on Human-Computer Interaction*, Hillsdale, New Jersey; London, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1986, p. 31-61.
- NOVA Nicolas, « Culture interface : numérique et science-fiction, in Le petit journal du design », octobre 2015 (en ligne : http://www.citedudesign.com/doc_root/2015/visiteactivite/56377ce3c0686_CD_PTJ-INTERFACEWeb.pdf).
- OAKLEY Ian, Marilyn Rose MCGEE, Stephen BREWSTER et Philip GRAY, « Putting the feel in “look and feel” », dans *Proceedings of the SIGCHI conference on Human Factors in Computing*

- Systems*, New York, NY, USA, Association for Computing Machinery, coll. « CHI '00 », 2000, p. 415-422 (en ligne : <https://doi.org/10.1145/332040.332467>).
- OOSTERLING Henk, « From Interests to “Inter-esse” Jean-Luc Nancy on Deglobalization and Sovereignty », *SubStance*, vol. 34, n° 1, 2005, p. 81-103.
- OOSTERLING Henk, « Sens(a)ble Intermediality and Interesse : Towards an Ontology of the In-Between », *Intermédialités : histoire et théorie des arts, des lettres et des techniques / Intermediality : History and Theory of the Arts, Literature and Technologies*, n° 1, 2003, p. 29-46.
- OTT Michaela, *Dividuations. Theories of Participation*, Alison Kirkland (trad.), London, Palgrave Macmillan, 2018.
- OVIDE, *Les Fastes*, Henri Le Bonniec (trad.), 2e éd., Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- OVIDE, *Les Métamorphoses*, Georges Lafaye (trad.), Paris, Gallimard, 1992.
- PANOFSKY Erwin, *La perspective comme forme symbolique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1976.
- PAQUIENSEGUY Françoise, « La vie interfaciale: Médiation - Illusion - Injonction? », dans Soufiane Rouissi et Anne Beyaert-Geslin (éd.), *La vie interfaciale. Regards croisés en SIC et en Arts*, Pessac, MSHA, 2019, p. 19-31.
- PAQUIN Louis-Claude, « Embodiment et incarnation : traduction, croisement et translation », dans Isabelle Choinière, Enrico Pitozzi et Andrea Davidson (éd.), *Par le prisme des sens: médiation et nouvelles réalités du corps dans les arts performatifs. Technologies, cognition et méthodologies émergentes de recherche-crédation*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2019, p. 285-318.
- PAQUOT Thierry, « Habitat, habitation, habiter. Ce que parler veut dire... », *Informations sociales*, vol. 123, n° 3, 2005, p. 48-54.
- PARIKKA J., « Afterword: Cultural Techniques and Media Studies », *Theory, Culture & Society*, vol. 30, n° 6, 2013, p. 147-159.
- PARIKKA Jussi, *Qu'est-ce que l'archéologie des média ?*, Christophe Degoutin (trad.), UGA Editions, Grenoble, Université Grenoble Alpes, 2017.
- PARIKKA Jussi, *A geology of media*, Minneapolis ; London, University of Minnesota Press, coll. « Electronic mediations », volume 46, 2015.
- PARISI David, *Archaeologies of Touch: Interfacing with Haptics from Electricity to Computing*, Minneapolis, University Of Minnesota Press, 2018.
- PARMENIDE, *Le Poème : Fragments*, Marcel Conche (trad.), 2e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

- PARROCHIA Daniel, « Quelques aspects historiques de la notion de réseau », *Flux*, vol. 62, n° 4, Métropolis, 2005, p. 10-20.
- PARROCHIA Daniel, *Philosophie des réseaux*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- PASCAL, *Pensées*, Philippe Sellier (éd.), Paris, Le Livre de Poche, 2000.
- PASQUALINI Dominique, *Du biface à l'interface. Artefacts, affects, &c*, Dijon, Les presses du réel, 2022.
- PASSERON René, « Esthétique et poïétique », *Filozofski vestnik*, vol. 20, n° 2, 1999, p. 265-276.
- PATERSON Mark, *The Senses of Touch. Haptics, Affect and Technologies*, Oxford ; New York, Berg Publishers, 2007.
- PATOCKA Jan, *La crise du sens. Tome 1. Comte, Masaryk, Husserl*, Bruxelles, Ousia, 1985.
- PAULSEN Kris, *Here/There. Telepresence, Touch, and Art at the Interface*, Cambridge, Massachusetts ; London/England, The MIT Press, 2017.
- PAULSEN Kris, « The Index and the Interface », *Representations*, vol. 122, n° 1, 1^{er} mai 2013, p. 83-109.
- PEIRCE Charles s, *Ecrits sur le signe*, Gérard Deledalle (trad.), Paris, Seuil, 2017.
- PELLEGRIN Pierre, *Dictionnaire - Aristote*, Paris, Ellipses, 2007.
- PEREC Georges, *Espèces d'espaces*, Paris, Galilée, 1985.
- PERRIAULT Jacques, *La logique de l'usage. Essai sur les machines à communiquer (1989)*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- PERUSSET Alain, « Les formes de vie sont-elles vivantes ? Vies et fortunes des langages dans la sémiosphère », dans Alessandro Zinna et Ivan Darrault-Harris (éd.), *Collection Actes - Formes de vie et modes d'existence « durables »*, Toulouse, CAMS/O, 2017, p. 313-332.
- PETERS John Durham, *The Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media*, Reprint, Chicago London, University of Chicago Press, 2015.
- PETERS John Durham, *Speaking into the Air. A History of the Idea of Communication*, New edition, Chicago ; London, University of Chicago Press, 1999.
- PETIT Emmanuel, « La mise en oeuvre d'une conception relationnelle de l'émotion en économie comportementale », *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, vol. 14, n° 1, Prise de parole, 2018, p. 43-83.
- PETIT Victor, « Le Désir du milieu (dans la philosophie française) », *La Deleuziana*, vol. 6, 2017, p. 10-25.

- PETRA Fausto De, « Georges Bataille et Jean-Luc Nancy », *Lignes*, n° 17, n° 2, Éditions Lignes, 2005, p. 157-171.
- PEYRIERE Monique et Évelyne RIBERT (éd.), *Vivants sous terre*, Paris, Seuil, coll. « Communications », 2019, vol. 105.
- PIAGET Jean, *La Psychologie de l'intelligence (1967)*, Paris, Armand Colin, 1998.
- PICON Antoine, *Smart Cities. Théories et critiques d'un idéal auto-réalisateur*, Paris, Editions B2, 2013.
- PICON Antoine, *La ville territoire des cyborgs*, Besançon, Les Editions de l'Imprimeur, 1998.
- PIERRON Jean-Philippe, *La poésie de l'eau : Pour une nouvelle écologie*, Paris, François Bourin, 2018.
- PIETRI Susi, « La genèse et son double dans Le Chef-d'œuvre inconnu », dans Jacques Neefs (éd.), *Balzac, l'éternelle genèse*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2015, p. 197-218. Page: 197-218container-title: Balzac, l'éternelle genèse.
- PIETTE Albert, « De la relation à l'existence : sciences sociales ou sciences humaines », *Revue du MAUSS*, n° 47, n° 1, 2 juin 2016, p. 257-286.
- PIETTE Albert, *Contre le relationnisme. Lettre aux anthropologues*, Lormont, Le bord de l'eau, 2014.
- PIETTE Albert, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 2002.
- PIETTE Albert, *La religion de près*, Paris, Métailié, 2000.
- PIGNIER Nicole, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », *Interfaces numériques*, vol. 9, n° 1, 2 juin 2020 (DOI : 10.25965/interfaces-numeriques.4144).
- PINE II Joseph B. et James H. GILMORE, *Experience Economy. Work is Theatre & Every Business a Stage*, Boston, Mass, Harvard Business Press, 1999.
- PINOTTI Andréa et Antonio SOMAINI, *Culture visuelle. Images, regards, médias, dispositifs (2016)*, Sophie Burdet et Marine Aubry-Morici (trad.), Dijon, Les presses du réel, 2022.
- PITRON Guillaume, *L'enfer numérique. Voyage au bout d'un Like*, Paris, Les Liens Qui Libèrent, 2021.
- PLATON, « Le Sophiste », dans Luc Brisson (éd.), *Platon - Œuvres Complètes*, Paris, Flammarion, 2008.
- PLATON, « Phédon », dans Luc Brisson (éd.), *Platon - Œuvres Complètes*, Paris, Flammarion, 2008.
- PLATON, « Parménide », dans Luc Brisson (éd.), *Platon - Œuvres Complètes*, Paris, Flammarion, 2008.
- PLATON, « Timée », dans Luc Brisson (éd.), *Platon - Œuvres Complètes*, Paris, Flammarion, 2008.

- PLATON, « Phèdre », dans Luc Brisson (éd.), *Platon - Œuvres Complètes*, Paris, Flammarion, 2006.
- PLATON, *Théétète*, Auguste Diès (trad.), Gallimard, Paris, coll. « Tel », 1992.
- PLATON, « Timée », Albert Rivaud (trad.), dans *Œuvres complètes. Tome X: Timée - Critias*, 6e édition, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- PONT Jean-Claude, *La topologie algébrique. Des origines à Poincaré*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Bibliothèque de Philosophie Contemporaine », 1974.
- PONTALIS Jean-Bertrand, *Fenêtres*, Paris, Gallimard, 2000.
- POPPER Frank, *Art, action et participation. L'artiste et la créativité*, Paris, Klincksieck, 1980.
- POSTMAN Neil, « The Reformed English Curriculum », dans Alvin C. Eurich (éd.), *High School 1980 / The Shape of the Future in American Secondary Education*, New York / Toronto / London / Tel Aviv, Pitman Publishing Corporation, 1970, p. 160-168.
- POTTE-BONNEVILLE Mathieu, *Recommencer*, Lagrasse, Editions Verdier, 2018.
- POTTE-BONNEVILLE Mathieu, *Recommencer*, Paris, Editions Verdier, 2018.
- PRIETO Luis J., *Pertinence et pratique : Essai de sémiologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1975.
- PRIGOGINE Ilya, *La fin des certitudes. Temps, Chaos et les Lois de la Nature*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- PUCHEU David, « Effacer l'interface : Une trajectoire du design de l'interaction homme-machine », *Interfaces numériques*, vol. 5, n° 2, 2016, p. 257-276.
- PUECH Michel, *Kant et la causalité : étude sur la formation du système critique*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2000.
- PUTNAM Hilary, *Représentation et réalité*, Claudine Engel-Tiercelin (trad.), Paris, Gallimard, 1990.
- QUESSADA Dominique, *L'inséparable. Essai sur un monde sans Autre*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 2013.
- QUESSADA Dominique, *Court traité d'altéricide*, Paris, Verticales, 2007.
- QUETEL Claude, *Histoire des murs*, Paris, Tempus Perrin, 2014.
- RAUNIG Gerald, *Dividuum. Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, Aileen Derieg (trad.), South Pasadena, CA, Semiotext(e), 2016.
- RAUNIG Gerald, « After Community : Condividuality », Aileen Derieg (trad.), dans Gerald Siegmund et Stefan Hölscher (éd.), *Dance, Politics & Co-Immunity*, Zürich-Berlin, Diaphanes, 2013, p. 271-279.
- RENAUT Olivier, « Dualisme et Metaxu Trois usages de l'intermédiaire chez Platon », *Méthexis*, vol. 27, n° 1, 30 mars 2014, p. 121-138.

- RENNESSON Stéphane et Annabel VALLARD (éd.), *Abîmes, abysses, exo-mondes. Explorations en milieux-limites*, Paris, Editions de l'EHESS, coll. « Techniques&culture », 2021, vol. 75.
- RESCHER Nicholas, *Essais sur les fondements de l'ontologie du procès*, Michel Weber (trad.), Paris, Ontos Verlag, 2006.
- RESCHER Nicholas, *Process Philosophy. A Survey of Basic Issues*, sans lieu, University of Pittsburgh Press, 2000.
- REULEAUX Franz, *Cinématique. Principes fondamentaux d'une théorie générale des machines*, Alphonse François Debize (trad.), Paris, Librairie F. Savy, 1877.
- RHEINGOLD Howard, *Tools for Thought: The History and Future of Mind-Expanding Technology*, Revised, Subsequent edition, Cambridge, Mass, MIT Press, 2000.
- RICHIR Marc, « La défenestration », *L'Arc*, vol. 46, 1971, p. 31-42.
- RICHTER Alexandra, « La non-reconnaissance de la dette : Walter Benjamin et la traduction », *A contrario*, n° 24, janvier 2017, p. 21-34.
- RICOEUR Paul, *Philosophie de la volonté - tome I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Points, 2017.
- RICOEUR Paul, *L'Idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997.
- RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- RICOEUR Paul, « L'imagination dans le discours et dans l'action (1976) », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 237-262.
- RICOEUR Paul, « L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social (1983) », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 417-431.
- RICOEUR Paul, « Introduction à Ideen I de E. Husserl », Paul Ricoeur (trad.), dans Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, p. IX-XXXIX.
- RIEBER Audrey, « Le concept de forme symbolique dans l'iconologie d'E. Panofsky », *Appareil*, Maison des Sciences de l'Homme Paris Nord, 7 juin 2008 (en ligne : <https://journals.openedition.org/appareil/436#ftn4>).
- RIFKIN Jeremy, *La troisième révolution industrielle. Comment le pouvoir latéral va transformer l'énergie, l'économie et le monde*, Françoise Chemla et Paul Chemla (trad.), Arles; Montréal (Québec), ACTES SUD, 2012.
- ROBERT Martine, « Entretien avec François Dagognet », *Le Philosophoire*, vol. 21, n° 3, 2003, p. 7-16.
- ROBERT Pascal, « L'imaginaire des TIC en questions », *Interfaces numériques*, vol. 4, n° 2, Université de Limoges, 11 décembre 2017, p. 222-222.

- ROBERT Pascal, « J. C. R. Licklider et l'informatique de réseau(x) : imaginaire, impensé ou pensée visionnaire ? », *Etudes de communication*, n° 36, n° 1, 25 juillet 2011, p. 111-128.
- ROGER Alain, *Court traité du paysage*, Paris, Folio, 2017.
- DE ROME DE L'ISLE Jean Baptiste Louis, *Cristallographie ou description des formes propres à tous les corps du règne minéral*, Paris, de l'Imprimerie de Monsieur, 1783, vol. Tome Premier.
- ROMEYER DHERBEY Gilbert, *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne, Suisse, L'Age d'Homme, coll. « Dialectica », 1983.
- ROSE H. J., *Ancient Greek and Roman Religion*, New York, Barnes & Noble Inc, 2001.
- ROSE H. J., « Ancient Greek Religion (1946) », dans H. J. Rose, *Ancient Greek & Roman Religion*, New York, Barnes & Noble Inc, 1995.
- ROSE H. J., « Ancient Roman Religion (1948) », dans H. J. Rose, *Ancient Greek & Roman Religion*, New York, Barnes & Noble Inc, 1995.
- ROSIER-CATACH Irène, « La suppositio materialis et la question de l'autonymie au Moyen Âge », Paris, 2000 (en ligne : http://misraim3.free.fr/divers/la_suppositio_materialis.pdf).
- ROSNAY Joël de, *L'homme symbiotique. Regards sur le troisième millénaire*, Paris, Seuil, 1998.
- ROUSSI Soufiane et Anne BEYAERT-GESLIN (éd.), *La vie interfaciale. Regards croisés en SIC et en Arts*, Pessac, MSHA, 2019.
- ROUVROY Antoinette, « Pour une défense de l'éprouvante inopérationnalité du droit face à l'opérationnalité sans épreuve du comportementalisme numérique », *Dissensus*, n°4, 2011, p. 127-149.
- ROUVROY Antoinette et Thomas BERNS, « Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation ? », *Réseaux*, vol. 177, n° 1, 2013, p. 163-196. Cairn.info.
- ROUVROY Antoinette et Thomas BERNS, « Le nouveau pouvoir statistique », *Multitudes*, n° 40, n° 1, 23 février 2010, p. 88-103.
- ROUVROY Antoinette et Thomas BERNS, « Détecter et prévenir : de la digitalisation des corps et de la docilité des normes. », dans Guy Lebeer et Jacques Moriau (éd.), *(Se) gouverner : entre souci de soi et action publique*, Bruxelles, Lang, 2010, p. 157-184.
- ROY Philippe, *Trouer la membrane. Penser et vivre la politique par les gestes*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- RUEFF Julien, « Les manifestations de l'estime et du mépris dans les jeux de rôle en ligne. Contributions de la théorie de la reconnaissance à l'analyse des interactions médiatisées des joueurs », *Réseaux*, vol. 193, n° 5, La Découverte, 2015, p. 105-133.

- RUEFF Julien, « Socialisation et reconnaissance dans les jeux de rôles en ligne », dans Julie Denouël et Fabien Granjon (éd.), *Communiquer à l'ère numérique. Regards croisés sur la sociologie des usages*, Paris, Presses des Mines, 2011, p. 159-190.
- RUEFF Julien, « Où en sont les “game studies” ? », *Réseaux*, vol. 151, n° 5, Lavoisier, 2008, p. 139-166.
- SADIN Eric, *La Silicolonisation du Monde. L'irrésistible expansion du libéralisme numérique*, Paris, Editions L'échappée, 2016.
- SADIN Eric, *La vie algorithmique : Critique de la raison numérique*, Paris, L'échappée éditions, 2015.
- SADIN Eric, *La société de l'anticipation*, Paris, Inculte éditions, 2011.
- SAFFER Dan, *Designing for Interaction. Creating Innovative Applications and Devices*, 2^e éd., Berkeley, New Riders, coll. « Voices That Matter », 2009.
- SALANSKIS Jean-Michel, *Le Monde du computationnel*, Paris, Encre Marine, 2011.
- SALANSKIS Jean-Michel, *Sens et philosophie du sens*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
- SALEN Katie et Eric ZIMMERMAN, *Rules of Play. Game Design Fundamentals*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, The MIT Press, 2004.
- SALIGNON Bernard, *Qu'est-ce qu'habiter?*, Paris, La Villette, 2010.
- SANTOLARIA Nicolas, « Dis Siri ». *Enquête sur le génie à l'intérieur du smartphone*, Paris, Anamosa, 2016.
- DE SAUSSURE Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, 4e éd., Paris, Payot & Rivages, 1995.
- SAUVAGNARGUES Anne, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 2009.
- SAVAT DAVID, *Uncoding the Digital. Technology, Subjectivity and Action in the Control Society*, London, Palgrave Macmillan, 2013.
- SAVAT DAVID, « Deleuze's Objectile : From Discipline to Modulation », dans Mark Poster et Savat David (éd.), *Deleuze and New Technology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, p. 45-62.
- SCHAEFER Peter, « Interface. History of a Concept, 1868-1888 », dans David W. Park, Nicholas W. Jankowsk et Steve Jones (éd.), *The Long History of New Media. Technology, Historiography, and Contextualizing Newness*, Peter Lang Publishing, New York, 2011, p. 163-175.
- SCHAEFFER Pierre, *Traité des objets musicaux. Essai interdisciplines*, Nouv. éd édition, Paris, Le Seuil, 1966.

- SCHALK Gerwin, « Brain-Computer Symbiosis », *Journal of neural engineering*, vol. 5, n° 1, mars 2008, p. 1-15.
- SCHILLER Friedrich Von, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Robert Leroux et Michèle Halimi (trad.), Bilingual édition, Paris, Aubier Montaigne, 1992.
- SCHILLING Robert, « Janus. Le dieu introducteur. Le dieu des passages », *Mélanges de l'école française de Rome*, vol. 72, n° 1, 1960, p. 89-131.
- SCHLOSSER Markus, « Agency », dans Edward N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2019, sans lieu, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019.
- SCHMIDER Christine, « La dialectique de l'authenticité chez Walter Benjamin. Enjeux politiques et esthétiques », *Noesis*, n° 22-23, Centre de recherche d'histoire des idées, 1^{er} juin 2014, p. 29-42.
- SCHMITT Carl, *La dictature*, Mira Köller et Dominique Ségler (trad.), Paris, Seuil, 2000.
- SCHMITT Carl, « La notion de politique (1932) », Marie-Louise Steinhauser (trad.), dans *La notion de politique - Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 1992.
- SCHMITT Carl, *Théologie politique*, Jean-Louis Schlegel (trad.), Paris, Gallimard, 1988.
- SCHNELL Alexander, *De l'existence ouverte au monde fini : Heidegger 1925-1930*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2005.
- SCHUBACK Marcia Sa Cavalcante, « La perplexité de la présence. », *Les Etudes philosophiques*, n° 62, n° 3, 2002, p. 257-279.
- SCHÜTZ Alfred, *L'Etranger*, Bruce Bégout (trad.), Paris, Allia, 2010.
- SCHÜTZ Alfred, *Eléments de sociologie phénoménologique*, Thierry BLIN-Traducteur et introducteur (trad.), Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques Sociales », 2000.
- SCHWARTZ Yves, « Un bref aperçu de l'histoire culturelle du concept d'activité », *Activités*, vol. 04, n° 2, 15 octobre 2007 (DOI : 10.4000/activites.1728).
- SCHWARTZ Yves, *Expérience et connaissance du travail*, Paris, Les éditions sociales, 1988.
- SCHWERZMANN Katia, « Introduction au dossier critique « Théorie des médias » », *Acta Fabula*, vol. 19, n° 9, Acta Fabula / Équipe de recherche Fabula, 27 octobre 2018 (en ligne : <https://www.fabula.org:443/acta/document11596.php>).
- SCONCE Jeffrey, *Haunted Media : Electronic Presence from Telegraphy to Television*, Durham, NC, Duke University Press, 2000.
- SCOTT James C., *L'oeil de l'État. Moderniser, uniformiser, détruire*, Olivier Ruchet (trad.), Paris, La Découverte, 2021.

- SCOTT James C., *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 2020.
- SEARLE John R., « Esprits, cerveaux et programmes », Éric Duyckaerts (trad.), *Quaderni*, vol. 1, n° 1, 1987, p. 65-96.
- SEITTER Walter, *Physik der Medien: Materialien – Apparate – Präsentierungen*, 1er édition, sans lieu, VDG Weimar - Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, 2002.
- SELLIER Philippe, « Jésus-Christ chez Pascal », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 66, n° 4, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p. 505-521.
- SELOSSE Marc-André, « Symbiose & mutualisme versus évolution : de la guerre à la paix ? », *Atala. Cultures et sciences humaines*, n° 15, 2012 (en ligne : <http://isyeb.mnhn.fr/sites/isyeb/files/documents/atala15-selosse.pdf>).
- SENNETT Richard, *Ensemble - Pour une éthique de la coopération*, Pierre-Emmanuel Dauzat (trad.), Paris, Albin Michel, 2014.
- SENNETT Richard, *Ce que sait la main : La culture de l'artisanat*, Pierre-Emmanuel Dauzat (trad.), Paris, Albin Michel, 2010.
- SERRES Michel, *Le gaucher boiteux. Puissance de la pensée*, Paris, Editions Le Pommier, coll. « Poche - Le Pommier! », 2017.
- SERRES Michel, *Musique*, 1er édition, Paris, Le Pommier, 2014.
- SERRES Michel, *Eloge de la philosophie en langue française*, Paris, Editions Flammarion, 2014.
- SERRES Michel, *Petite poucette*, Paris, Le Pommier, 2012.
- SERRES Michel, « Tempo : le compositeur », dans François L'Yvonnet et Christiane Frémont (éd.), *L'Herne - Michel Serres*, Paris, L'Herne, 2010, p. 56-59.
- SERRES Michel, *L'Incandescent*, Paris, Le Pommier, 2003.
- SERRES Michel, *Atlas*, Paris, Julliard, 1994.
- SERRES Michel, *Eclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour*, Paris, François Bourin, 1992.
- SERRES Michel, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, 4e édition, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 1990.
- SERRES Michel, « Discours et parcours », dans Claude Lévi-Strauss (éd.), *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France 1974-1975*, 2e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 25-50.
- SERRES Michel, *Genèse*, First Edition, Paris, Grasset, 1986.
- SERRES Michel, *Hermès V - Le passage du Nord-Ouest*, Paris, Les Editions de Minuit, 1980.

- SERRES Michel, *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce : Fleuves et Turbulences*, Paris, Les Editions de Minuit, 1977.
- SERRES Michel, *Hermès III - La traduction*, Paris, Les Editions de Minuit, 1974.
- SERRES Michel et Régis DEBRAY, « Sortir des réseaux... », *Les cahiers de médiologie*, N° 2, n° 2, Gallimard, 1996, p. 247-255.
- SFEZ Lucien, *Technique et Idéologie - Un enjeu de pouvoir*, Paris, Seuil, 2002.
- SFEZ Lucien, « Le réseau : du concept initial aux technologies de l'esprit contemporaines », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 106, 1999, p. 5-27.
- SHANNON Claude, « The Mathematical Theory of Communication », dans Claude Shannon et Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana, The University of Illinois Press, 1964.
- SHELL Hanna Rose, *Ni vu, ni connu*, 1er édition, Bruxelles Le Kremlin-Bicêtre, Zones Sensibles Editions, 2014.
- SHNEIDERMAN Ben, « Direct Manipulation : A Step Beyond Programming Languages », *Computer*, vol. 16, n° 8, août 1983, p. 57-69.
- SHNEIDERMAN Ben, « Direct Manipulation : A Step Beyond Programming Languages », *IEEE Computer*, vol. 16, n° 8, 1983, p. 57-69.
- SIEGERT Bernhard, *Cultural Techniques: Grids, Filters, Doors, and Other Articulations of the Real*, Geoffrey Winthrop-Young (trad.), New York, Fordham University Press, 2015.
- SIGAUT Francois, « Essai d'identification des instruments à bras de travail du sol », dans Christian Seignobos et Jacqueline Peltre-Wurtz (éd.), *Les instruments aratoires en Afrique tropicale. La fonction et le signe*, Paris, Cahiers de l'ORSTOM, coll. « Série Sciences humaines », n° 3-4, 1984, vol. XX, p. 359-374.
- SILVA Adriana De Souza E. et Jordan FRITH, *Mobile Interfaces In Public Spaces. Locational Privacy, Control, and Urban Sociability*, New York, Routledge, 2012.
- SILVA Adriana de Souza e et Mimi SELLER, *Mobility and Locative Media. Mobile communication in hybrid spaces*, London ; New York, Routledge, 2015.
- SIMMEL Georg, « Le cadre, un essai esthétique », Karine Winkelvoss (trad.), dans *Le cadre et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. « Le Promeneur », 2003.
- SIMMEL Georg, « Pont et porte », Sabine Cornille et Philippe Ivernel (trad.), dans *La Tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988.
- SIMONDON Gilbert, *Imagination et invention*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2014.

- SIMONDON Gilbert, « Réflexions sur la techno-esthétique (1982) », dans *Sur la technique (1953-1983)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 379-396.
- SIMONDON Gilbert, « L'effet de halo en matière technique : vers une stratégie de la publicité (1960) », dans *Sur la technique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 279-293.
- SIMONDON Gilbert, « Psychosociologie de la technicité (1960-1961) », dans *Sur la technique*, PUF, Paris, 2014.
- SIMONDON Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Editions Aubier, 2012.
- SIMONDON Gilbert, « L'amplification dans les processus d'information », dans Nathalie Simondon (éd.), *Communication et information. Cours et conférences.*, Chatou, Les Editions de la transparence, coll. « Philosophie », 2010, p. 157-176.
- SIMONDON Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005.
- SIMONDON Gilbert, *L'invention dans les techniques : Cours et conférences*, Jean-Yves Chateau (éd.), Paris, Seuil, 2005.
- SIMONDON Gilbert, « Allagmatique », dans *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, p. 559-566.
- SIMONDON Gilbert, *L'invention dans les techniques : cours et conférences*, Paris, Seuil, coll. « Traces écrites », 2005.
- SIMONDON Gilbert, « Histoire de la notion d'individu », dans *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2005, p. 339-502.
- SIMONDON Gilbert, « Forme, information, potentiels (1960) », dans *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, p. 531-551.
- SIMONDON Gilbert, « Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation », dans *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, p. 503-527.
- SLINGENEYER Thibaut, « Le triptyque foucauldien « souveraineté-discipline-sécurité » comme outil d'analyse de la peine privative de liberté et de la libération (conditionnelle) », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 80, n° 1, 10 août 2018, p. 71-91.
- SLOTEDIJK Peter, *Ecumes - Sphères III*, Olivier Mannoni (trad.), Paris, Fayard/Pluriel, 2013.
- SLOTEDIJK Peter, *Bulles - Sphères I*, Olivier Mannoni (trad.), Paris, Fayard/Pluriel, 2011.
- SLOTEDIJK Peter, *Globes - Sphères II*, Olivier Mannoni (trad.), Paris, Fayard/Pluriel, 2011.
- SLOTEDIJK Peter, *Tu dois changer ta vie!*, Olivier Mannoni (trad.), Paris, Maren Sell éditeur, 2011.

- SLOTERDIJK Peter, « La Domestication de l'Être », Olivier Mannoni (trad.), dans *Règles pour le parc humain: suivi de La Domestication de l'Être*, Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2010, p. 73-187.
- SLOTERDIJK Peter, « Règles pour le parc humain », Olivier Mannoni (trad.), dans *Règles pour le parc humain: suivi de La Domestication de l'Être*, Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2010.
- SLOTERDIJK Peter, *Ni le soleil ni la mort. Jeu de piste sous forme de dialogues avec Hans-Jürgen Heinrichs*, Olivier Mannoni (trad.), Paris, Fayard, 2003.
- SLOTERDIJK Peter, *Dans le même bateau (1993)*, Pierre Deshusses (trad.), Paris, Payot & Rivages, 2003.
- SLOTERDIJK Peter et Jean BIRNBAUM, « Sloterdijk : “Pour être philosophe, il faut devenir un personnage de roman” », *Le Monde.fr*, 20 mai 2010 (en ligne : https://www.lemonde.fr/livres/article/2010/05/20/sloterdijk-pour-etre-philosophe-il-faut-devenir-un-personnage-de-roman_1360628_3260.html).
- SOBCHACK Vivian, « Comprendre les écrans : une médiation in medias res », dans Mauro Carbone, Anna Caterina Dalmaso et Jacopo Bodini (éd.), *Vivre par(mi) les écrans*, Dijon, Les presses du réel, 2016, p. 29-46.
- SOBCHACK Vivian, *The Address of the Eye. A Phenomenology of Film Experience*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- SOMAINI Antonio, « Le flou, le net, et l'histoire des images matricielles: une archéologie de la haute et de la basse définition », dans Francesco Casetti et Antonio Somaini (éd.), *La haute et la basse définition des images. Photographie, cinéma, art contemporain, culture visuelle*, Paris, Mimesis, 2021, p. 45-98.
- SOMORJAI Gábor A., « Surface science », *Science (New York, N.Y.)*, vol. 201, n° 4355, 11 août 1978, p. 489-497.
- SONTAG Susan, *Sur la photographie (1977)*, Philippe Blanchard (trad.), Paris, Christian Bourgeois éditeur, 2008.
- DE LA SOUDIERE Martin, « Le paradigme du passage », *Communications*, vol. 70, n° 1, 2000, p. 5-31.
- SOUILHE Joseph, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, F. Alcan, 1919.
- SOURIAU Etienne, *Les différents modes d'existence. Suivi de « l'Œuvre à faire » (précédé d'une introduction « Le sphinx de l'œuvre » par Isabelle Stengers et Bruno Latour)*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « MétaphysiqueS », 2009.
- DE SOUZA E SILVA Adriana, « From Cyber to Hybrid: Mobile Technologies as Interfaces of Hybrid Spaces », *Space and Culture*, vol. 9, n° 3, SAGE Publications Inc, 1^{er} août 2006, p. 261-278.
- SPINOZA, *Ethique*, Bernard Pautrat (trad.), Paris, Seuil, 1999.

- SPITZ René A., *De la naissance à la parole. La première année de la vie*, Liliane Flournoy (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- STEINBOCK Anthony J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology After Husserl*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1995.
- STENGERS Isabelle, « Résister à Simondon ? », *Multitudes*, no 18, n° 4, Association Multitudes, 2004, p. 55-62.
- STENGERS Isabelle et Ilya PRIGOGINE, *La nouvelle alliance - Métamorphose de la science*, [2e éd.] édition, Paris, Folio, 1986.
- STEPANOFF Charles, *Voyager dans l'invisible. Techniques chamaniques de l'imagination*, Paris, La Découverte, 2022.
- STERN William, *Psychology of Early Childhood: Up to the Sixth Year of Age (1924)*, Anna Barwell (trad.), London, Routledge, 2018.
- STEVENS Bernard, « Sur les antécédents de la notion d'“aïda” », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 101, n° 4, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 2003, p. 686-706.
- STIEGLER Bernard, *La technique et le temps : 1. La Faute d'Épiméthée. 2. La Désorientation 3. Le Temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris, Fayard, 2018.
- STIEGLER Bernard, « Le temps du cinéma et la question du mal-être », dans *La technique et le temps*, Paris, Fayard, 2018, p. 589-842.
- STIEGLER Bernard, « Traces, rétentions, raisons. Organologie et pharmacologie des études digitales », dans Bernard Stiegler (éd.), *La vérité du numérique. Recherche et enseignement supérieur à l'ère des technologies numériques*, Paris, FYP éditions, coll. « Collection du Nouveau Monde Industriel », 2018.
- STIEGLER Bernard, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ?*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2016.
- STIEGLER Bernard, « Dans le cycle des images - cercle ou spirale? Imagination, invention et transindividuation », dans Vincent Bontems (éd.), *Gilbert Simondon ou l'invention du futur. Colloque de Cerisy 5-15 août 2013*, Paris, Klincksieck, 2016, p. 271-289.
- STIEGLER Bernard, *La Société automatique : 1. L'avenir du travail*, Paris, Fayard, 2015.
- STIEGLER Bernard, « Demain, le temps des automates et le temps de la désautomatisation », *Intellectica*, vol. 63, n° 1, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 2015, p. 151-160.
- STIEGLER Bernard, *Réenchâter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris, Flammarion, 2013.

- STIEGLER Bernard, « The Organology of Dreams and Arche-Cinema », Daniel Ross (trad.), sur *Screening the Past* (38), 2013 (en ligne : https://www.screeningthepast.com/issue-36-special-feature/the-organology-of-dreams-and-arche-cinema/#_edn1).
- STIEGLER Bernard, *De la misère symbolique. Tome I et II*, Paris, Flammarion, 2013.
- STIEGLER Bernard, *Etats de choc. Bêtise et savoir au XXIe siècle*, Paris, Mille et une nuits, 2012.
- STIEGLER Bernard, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Paris, Flammarion, 2010.
- STIEGLER Bernard (éd.), *Le design de nos existences à l'époque de l'innovation ascendante*, Paris, Mille et une nuits, 2008.
- STIEGLER Bernard, *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, Paris, Flammarion, 2008.
- STIEGLER Bernard, *La télécratie contre la démocratie. Lettre ouverte aux représentants politiques*, Paris, Flammarion, 2008.
- STIEGLER Bernard, « Chute et élévation. L'apolitique de Simondon », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 131, n° 3, 2006, p. 325-341.
- STIEGLER Bernard, *Mécréance et discrédit : Tome 1, La décadence des démocraties industrielles*, Paris, Editions Galilée, 2004.
- STIEGLER Bernard et Ariel KYROU, *L'emploi est mort, vive le travail !*, Paris, Editions Mille et une nuits, 2015.
- STONE Robert J., « Haptic feedback: a brief history from telepresence to virtual reality », dans Stephen Brewster et Roderick Murray-Smith (éd.), *Haptic Human-Computer Interaction*, Berlin, Heidelberg, Springer, coll. « Lecture Notes in Computer Science », 2001, p. 1-16.
- STRATE Lance, *Media Ecology: An Approach to Understanding the Human Condition*, New edition, New York, Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 2017.
- STRATHERN Marilyn, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems With Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- STRAUS Erwin, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, Millon, Grenoble, coll. « Krisis », 2000.
- STROLL Avrum, *Surfaces*, Minneapolis, University Of Minnesota Press, 1988.
- SUCHMAN Lucy A., *Human-Machine Reconfigurations. Plans and Situated Actions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- SUSSAN Rémi, *Les utopies posthumaines : contre-culture, cyberculture, culture du chaos*, Sophia-Antipolis, Omniscience, 2005.

- SUTHERLAND Ivan, « The Ultimate Display », *Proceedings of the IFIPS Congress 65(2):506-508. New York: IFIP*, vol. 2, 1965.
- SUTHERLAND Ivan Edward, *Sketchpad: A man-machine graphical communication system*, Cambridge, University of Cambridge, Computer Laboratory, 1963.
- SUTTER Laurent De, *L'âge de l'anesthésie. La mise sous contrôle des affects*, Paris, Les Liens Qui Libèrent, 2017.
- SYLVIA J.J., « From Archaeology to Genealogy: Adding Processes of Subjectivation and Artistic Intervention », *communication +1*, vol. 7, n° 2, 24 mars 2019 (en ligne : <https://scholarworks.umass.edu/cpo/vol7/iss2/3>).
- SZENDY Peter, *Membres fantômes. Des corps musiciens*, Paris, Editions de Minuit, 2002.
- TANENBAUM Andrew S. et Todd AUSTIN, *Structured Computer Organization*, 6e édition, Boston, Pearson, 2012.
- TANIZAKI Jun'ichiro, *Éloge de l'ombre*, René Sieffert (trad.), Lagrasse, Verdier, 2011.
- TESSON Sylvain, *Sur les chemins noirs*, Paris, Gallimard, 2016.
- TEYSSOT Georges, « Sortilège du seuil », dans Marie-Christiane Mathieu (éd.), *L'a-maison*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, p. 5-16.
- TEYSSOT Georges, « Fenêtres et écrans : entre intimité et extimité », *Appareil*, 9 mai 2010.
- TEYSSOT Georges et Samuel BERNIER-LAVIGNE, « Forme et information. Chronique de l'architecture numérique », dans Alain Guiheux (éd.), *Action Architecture*, Paris, Edition de La Villette, 2012, p. 51-89.
- THIERY Olivier et Sophie HOUDART (éd.), *Humains, non-humains*, Paris, La Découverte, 2011.
- THOMSON James, *Collected papers in physics and engineering*, Sir Joseph Larmor et James Thomson (éd.), Cambridge University Press, Cambridge, Joseph Larmor and James Thomson, 1912.
- THOMSON James, « Improved Investigations on the Flow of Water through Orifices with Objections to the Modes of Treatment commonly adopted », dans *Collected Papers in Physics and Engineering*, Cambridge University Press, Cambridge, Joseph Larmor and James Thomson, 1912.
- THOMSON James, « On the Jointed Prismatic Structure in Basaltic Rocks », dans *Collected Papers in Physics and Engineering*, Cambridge University Press, Cambridge, Joseph Larmor and James Thomson, 1912.
- THOMSON James, « Notes and Queries -On Gases, Liquids, Fluids », dans *Collected Papers in Physics and Engineering*, Cambridge University Press, Cambridge, Joseph Larmor and James Thomson, 1912, p. 327-333.

- THOMSON William, « On a universal tendency in nature to the dissipation of mechanical energy », *The London, Edinburgh, and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science*, vol. 4, n° 25, 1^{er} octobre 1852, p. 304-306.
- THUILLIER Guy, « Les interfaces numériques dans l’imaginaire de science-fiction », dans Ludovia (éd.), *Imaginaire(s) du numérique, Colloque Ludovia 2013*, Ax-les-Thermes, France, 2013, p. http://culture.numerique.free.fr/publications/ludo13/Thuillier_Ludovia_2013.pdf (en ligne : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01038038>).
- TIMOTIN Andrei, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de Daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden/Boston, Brill, coll. « Philosophia Antiqua », 2012, vol. 128.
- TISSERON Serge, *L’emprise insidieuse des machines parlantes*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2020.
- TISSERON Serge, *3-6-9-12 Apprivoiser les écrans et grandir*, Toulouse, Erès, 2017.
- TISSERON Serge, « Introduction », dans *Subjectivation et empathie dans les mondes numériques*, Paris, Dunod, 2013, p. 1-29.
- TISSERON Serge, *Rêver, fantasmer, virtualiser. Du virtuel psychique au virtuel numérique*, Paris, Dunod, 2012.
- TORDO Frédéric et Serge TISSERON, « Les diverses formes de l’empathie dans le jeu vidéo en ligne. Propositions et expérimentation », dans Serge Tisseron (éd.), *Subjectivation et empathie dans les mondes numériques*, Paris, Dunod, 2013, p. 83-109.
- TOURNEUX Odile, « Lectures contemporaines du principe présocratique d’apeiron : Simondon, Castoriadis », *Philonsorbonne*, n° 10, École doctorale de philosophie de l’université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 1^{er} janvier 2016, p. 69-88.
- TRICLOT Mathieu, « “Milieu technique” : généalogie d’un concept », dans Daniel Parrochia et Valentina Tirloni (éd.), *Formes, systèmes et milieux techniques après Simondon*, Lyon, Jacques André, 2012, p. 15-28.
- TRICLOT Mathieu, *Philosophie des jeux vidéo*, Paris, Zones, 2011.
- TRICLOT Mathieu, *Le moment cybernétique : La constitution de la notion d’information*, Seyssel, Editions Champ Vallon, 2008.
- TURING Alan Mathison, « Les ordinateurs et l’intelligence », Patrice Blanchard (trad.), dans Jean-Yves Girard (éd.), *La Machine de Turing*, Paris, Seuil, 1995, p. 133-175.
- TURING Alan Mathison, « Théorie des nombres calculables, suivi d’une application au problème de la décision », Julien Basch et Patrice Blanchard (trad.), dans Jean-Yves Girard (éd.), *La Machine de Turing*, Paris, Seuil, 1995, p. 49-104.
- TURKLE Sherry, *Les yeux dans les yeux. Le pouvoir de la conversation à l’heure du numérique*, Elsa Petit (trad.), Arles, Actes Sud, 2020.

- TURKLE Sherry, *Seuls ensemble. De plus en plus de technologies, de moins en moins de relations humaines*, Claire Richard (trad.), Paris, Editions L'échappée, 2015.
- TURKLE Sherry, *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, New York, Simon & Schuster, 1995.
- TURKLE Sherry, *The Second Self. Computers and the Human Spirit*, New York, Simon and Schuster, 1984.
- TURNER Fred, *Aux sources de l'utopie numérique : De la contre culture à la cyberculture*, Laurent Vannini (trad.), Caen, C&F Editions, 2012.
- TURQUETY Benoît, *Politiques de la technicité. Corps, monde et médias avec Gilbert Simondon*, Illustrated édition, Paris, Mimesis, 2022.
- VALENTE Luisa, « Théologie, ontologie et sémantique au XIIe siècle : Gilbert de Poitiers et l'École Porrétaine », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux*, n° 124, 1^{er} septembre 2017, p. 283-290.
- VALERY Paul, *L'Idée fixe ou Deux Hommes à la mer*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1960, vol. Tome 2.
- VANDENDORPE Christian, « Surfer dans un labyrinthe ? Pour une ergonomie de l'hypertexte », dans Louise Poissant (éd.), *Interfaces et sensorialité*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2003, p. 301-315.
- VANDENDORPE Christian, *Du papyrus à l'hypertexte. Essai sur les mutations du texte et de la lecture*, Paris, La Découverte, 1999.
- VARELA Francisco, *Invitation aux sciences cognitives*, Paris, Seuil, 1996.
- VARELA Francisco, Evan THOMPSON et Eleanor ROSCH, *L'Inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Seuil, 1993.
- VARENNE Franck, « Le discrétisme méthodologique », dans Chazal Gérard (éd.), *Le numérique en débat. Des nombres, des machines et des hommes*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, coll. « Sociétés », 2017, p. 45-65.
- VARENNE Franck, *Qu'est-ce que l'informatique?*, Paris, Vrin, coll. « Chemins philosophiques », 2009.
- VASILIU Anca, « Le mot et le verre. Une définition médiévale du diaphane. », *Journal des Savants*, vol. 1, n° 1, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1994, p. 135-162.
- VERHOEFF N., « Urban Interfaces. The Cartographies of Screen-Based Installations », *Television & New Media*, vol. 18, n° 4, 2016, p. 305-319.
- VERHOEFF Nanna, « Interfaces of Media Architecture », dans Alexander Wiethoff et Heinrich Hussmann (éd.), *Media Architecture: Using Information and Media as Construction Material*, Berlin / Boston, De Gruyter, 2017, p. 43-60.

- VERNANT Jean-Pierre, « “Hestia-Hermès. Sur l’expression religieuse de l’espace et du mouvement chez les Grecs” in Mythe et pensée chez les Grecs », dans *Oeuvres - Religions, rationalités, politiques. Tome I*, Paris, Seuil, 2007, p. 381-422.
- VERNANT Jean-pierre, *L’Univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*, Paris, Points, 1999.
- VERNANT Jean-Pierre et Marcel DETIENNE, *Les ruses de l’intelligence. La mètis des grecs*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1993.
- VERRECHIA Bruno, « Le devant-quoi de l’angoisse », lors de la rencontre *Médecine et Philosophie*, Angers, 2003 (en ligne : <http://psyfontevraud.free.fr/AARP/psyangevine/publications/angoisse.htm>).
- VIAL Stéphane, *L’être et l’écran. Comment le numérique change la perception*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2015.
- VIAL Stéphane, *Le design*, 2e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.
- VIAL Stéphane, « De la spécificité du projet en design : une démonstration », *Communication et organisation. Revue scientifique francophone en Communication organisationnelle*, n° 46, 1^{er} décembre 2014, p. 17-32.
- VIAL Stéphane, *Court traité du design*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.
- VIAL Stéphane, « Le geste de design et son effet : vers une philosophie du design », *Figures de l’art - Revue d’études esthétiques*, n° 25, Presses de l’Université de Pau et des Pays de l’Adour, coll. « Philosophie du design », octobre 2013, p. 93-105.
- VIAL Stéphane, *La structure de la révolution numérique: philosophie de la technologie*, Université René Descartes-Paris V, 2012.
- VICO Giambattista, *De l’Antique Sagesse de l’Italie retrouvée dans les origines de la langue latine*, Jules Michelet (trad.), Paris, Flammarion, 1993.
- VIDAL Denis, « Vers un nouveau pacte anthropomorphique ! Les enjeux anthropologiques de la nouvelle robotique », *Gradhiva. Revue d’anthropologie et d’histoire des arts*, n° 15, 16 mai 2012, p. 54-75.
- VIDAL Jacques J., « Toward direct brain-computer communication », *Annual Review of Biophysics and Bioengineering*, vol. 2, 1973, p. 157-180.
- VILLANI Arnaud, *La guêpe et l’orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999.
- VIRILIO Paul, *L’Accident originel*, Paris, Galilée, 2005.
- VIRILIO Paul, *La Vitesse de libération*, Editions Galilée, Paris, Editions Galilée, 1995.
- VIRILIO Paul, « Speed and Information: Cyberspace Alarm! | CTheory », 27 août 1995 (en ligne : http://ctheory.net/ctheory_wp/speed-and-information-cyberspace-alarm/).

- VIRILIO Paul, « La trans.apparence », *Alliage : Culture - Science - Technique*, n° 4, 1990, p. 4-11.
- VOEGELIN Eric, *Anamnesis*, Gerhart Niemeyer (trad.), London, University of Notre Dame Press, 1978.
- VOIROL Olivier, « Culture et émancipation », Alexis Cukier, Fabien Delmotte et Cécile Lavergne (trad.), dans *Emancipation, les métamorphoses de la critique sociale*, Bellecombès-en-Bauges, Editions du Croquant, 2013, p. 285-324.
- VOIROL Olivier, « L'intersubjectivation technique : de l'usage à l'adresse. Pour une théorie critique de la culture numérique », dans Julie Denouël et Fabien Granjon (éd.), *Communiquer à l'ère du numérique. Regards croisés sur la sociologie des usages*, Paris, Presses des Mines, 2011, p. 127-157.
- VOIROL Olivier, « Idéologie : concept culturaliste et concept critique », *Actuel Marx*, vol. 43, n° 1, Presses Universitaires de France, 2008, p. 62-78.
- VON NEUMANN John, *Théorie générale et logique des automates*, Jean-Paul Auffrand (trad.), Seyssel, Champ Vallon Editions, 1996.
- VON NEUMANN John, *First Draft of a Report on the EDVAC*, Moore School of Electrical Engineering University of Pennsylvania, 1945.
- VON UEXKÜLL Jacob, *Mondes animaux et monde humain*, Philippe Muller (trad.), Paris, Denoël, 1965.
- VON UEXKÜLL Jacob, « Théorie de la signification », Philippe Muller (trad.), dans *Mondes animaux et monde humain*, Paris, Denoël, 1965, p. 91-173.
- WAAL Martijn de, *The City as Interface. How New Media Are Changing the City*, Vivien Reid (trad.), Rotterdam, nai010 publishers, 2014.
- WACHTER Serge, *La Ville interactive. L'architecture et l'urbanisme au risque du numérique et de l'écologie*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- WAJCMAN Gérard, *Fenêtre. Chroniques du regard et de l'intime*, Lagrasse, Editions Verdier, 2004.
- WARK Mckenzie, *Gamer Theory*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2007.
- WARNIER Jean-Pierre, *Construire la culture matérielle : L'Homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 1999.
- WATSUJI Tetsurô, *Fûdo : le milieu humain*, Augustin Berque (trad.), Paris, CNRS Éditions, 2011.
- WEBB David, « Penser le multiple sans le concept : vers un intellect démocratique », Myriam Denneby (trad.), dans François L'Yvonnet et Christiane Frémont (éd.), *L'Herne - Michel Serres*, Paris, L'Herne, 2010.
- WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Isabelle Kalinowski (trad.), Paris, Flammarion, 2008.

- WEGNER Peter, « Why interaction is more powerful than algorithms », *Communications of the ACM*, vol. 40, n° 5, 1^{er} mai 1997, p. 80-91.
- WEINGART Peter, « A Short History of Knowledge Formations », dans Julie Thompson Klein et Carl Mitcham (éd.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 3-14.
- WEISER Marc, « The world is not a desktop », *Interactions*, vol. 1, n° 1, 2 janvier 1994, p. 7-8.
- WEISER Mark, « The Computer for the 21st century », *Scientific American*, vol. 265, n° 3, 1991, p. 94-104.
- WEISER Mark et John Seely BROWN, « The coming age of calm technology », dans Peter J. Denning et Robert M. Metcalfe (éd.), *Beyond calculation : the next fifty years*, New York, Springer-Verlag, 1997, p. 75-85.
- WEISER Mark et John Seely BROWN, « Designing calm technology », *PowerGrid Journal*, vol. 1, n° 1, 1996, p. 75-85.
- WEISER Mark, Rich GOLD et John Seely BROWN, « The origins of ubiquitous computing research at PARC in the late 1980s », *IBM systems journal*, vol. 38, n° 4, 1999, p. 693-696.
- WHITEHEAD Alfred North, *Procès et réalité: Essai de cosmologie*, Daniel Charles, Maurice Elie, Michel Fuchs, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Robert Sasso et Arnaud Villani (trad.), Paris, Gallimard, 1995.
- WIENER Norbert, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine (1948)*, Ronan Le Roux, Robert Vallée et Nicole Vallée-Lévi (trad.), Paris, Seuil, 2014.
- WIENER Norbert, *Cybernétique et société : L'usage humain des êtres humains (1954)*, Pierre-Yves Mistoulon et Ronan Le Roux (trad.), Paris, Points, 2014.
- WIENER Norbert, *I Am a Mathematician. The Later Life of a Prodigy (1956)*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1964.
- WILLIAM (LORD KELVIN) Thomson, « Kinetic Theory of the Dissipation of Energy », n° 9, 1874, p. 441-444.
- WILLIAMS Raymond, *Culture et matérialisme*, Nicolas Calvé et Étienne Dobenesque (trad.), Paris, Les Prairies Ordinaires, 2009.
- WISMANN Heinz, *Penser entre les langues*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel Idées », 2012.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Recherches philosophiques*, Françoise Dastur, Maurice Elie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud et Elisabeth Rigal (trad.), Paris, Gallimard, 2014.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Pierre Klossowski (trad.), Paris, Gallimard, 1961.

- WOLFF Francis, *Dire le monde*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 2004.
- WORMS Frédéric, « L'intelligence gagnée par l'intuition ? La relation entre Bergson et Kant », *Les Études philosophiques*, vol. 59, n° 4, 2001, p. 453-464.
- WOTLING Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, 2e corrigée, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- ZACCAI-REYNERNS Nathalie, *Le Monde de la vie I - Dilthey et Husserl*, Paris, Cerf, 1995.
- ZAHAVI Dan, « Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl », *Philosophiques*, XX, n° 2, 1993, p. 363-381.
- ZAOUI Pierre, *La discrétion ou l'art de disparaître*, Paris, Autrement, coll. « Les Grands Mots », 2013.
- ZDEBIK Jakub, « Allagmatic », *Semiotic Review of Books*, vol. 17, n° 2, 2007, p. 1-5.
- ZERNER Martin, « Aux origines de la loi de Darcy (1856) », *Documents pour l'histoire des techniques. Nouvelle série*, n° 20, CDHTE-Cnam, SeaCDHTE, 1^{er} décembre 2011, p. 29-40.
- ZIELINSKI Siegfried, *Deep Time of the Media: Toward an Archaeology of Hearing and Seeing by Technical Means*, Gloria Custance (trad.), Cambridge, Mass, The MIT Press, 2006.
- ZILIO Marion, *Faceworld. Le visage au XXIe siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 2018.
- ZILIO Marion, *Esthétique de la fluidité. Le visage contemporain*, Thèse en esthétique, sciences et technologies des arts, Paris, Université Paris VIII – Vincennes-Saint-Denis, 2013.
- ZINDER N. D. et J. LEDERBERG, « Genetic exchange in Salmonella », *Journal of Bacteriology*, vol. 64, n° 5, novembre 1952, p. 679-699.
- ZINNA Alessandro, « Introduction - Les visages de Gaïa », dans Alessandro Zinna et Ivan Darrault-Harris (éd.), *Collection Actes - Formes de vie et modes d'existence « durables »*, Toulouse, CAMS/O, 2017, p. I-XIX.
- ZOURABICHVILI François, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, coll. « Vocabulaire de ... », 2003.
- Dictionnaire historique de la langue française*, 5e édition, Paris, Dictionnaire Le Robert, 2019.
- La technologie lithique. 1. Le façonnage : le biface*, 2014, 21:41 (en ligne : <https://www.canal-u.tv/chaines/universite-toulouse-jean-jaures/la-technologie-lithique-1-le-faconnage-le-biface-francois>).
- La Bible de Jérusalem*, Ecole biblique de Jérusalem (trad.), Nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Cerf, 1998.

TABLE DES MATIERES

Remerciements	5
Introduction	7
I Etat de l'art en vue d'une philosophie-interfaces.....	21
1. Intérêt d'une philosophie de l'interface.....	22
1.1. Intérêt et philosophie.....	22
1.2. Un intérêt relatif à l'époque.....	26
1.3. L'actualité philosophique de l'interface.....	33
1.3.1. Critique de l'« époqualisme ».....	33
1.3.2. Critique de l'« époque »	37
2. Philosophie et sens	48
2.1. Approche du sens	48
2.1.1. Difficultés de l'approche du sens	50
2.1.2. Mutations du sens.....	55
2.1.3. Régions du sens.....	60
2.1.4. Absence d'unité du sens.....	67
2.2. Le sens comme <i>entre</i>	72
2.2.1. Le sens entre réalité et monde	72
2.2.2. Sens et signification.....	74
2.2.3. Sens et flux	77
2.2.4. Les trois assises du sens	84
3. Etat de l'art des approches <i>de</i> l'interface	95
3.1. Approches non-philosophiques	98
3.1.1. L'interface comme objet technique numérique.....	98

3.1.2.	L'interface comme objet culturel	107
3.1.2.1.	Interface et imaginaire.....	107
3.1.2.2.	Interface et usage.....	113
3.1.3.	L'interface comme medium	128
3.1.3.1.	Généalogie et archéologie de l'interface	132
3.1.3.1.1.	Archéologie de l'interface	134
3.1.3.1.2.	Généalogie de l'interface.....	137
3.1.3.2.	Interface et écriture.....	146
3.1.3.3.	Interface et idéologie	147
3.1.3.4.	Interface et arts	152
3.2.	Les approches philosophiques <i>de</i> l'interface.....	155
3.2.1.	Philosophie et intention	156
3.2.1.1.	Phénoménologie de l'interface.....	156
3.2.1.2.	Conception phénoménologique de l'interface.....	159
3.2.2.	Philosophie et concept.....	162
3.2.2.1.	Philosophie à la limite	169
3.2.2.2.	Enquête philosophique sur l'interface	172
3.2.2.3.	La généalogie épistémologique du terme « interface »	179
3.3.	D'une philosophie <i>de</i> l'interface vers une philosophie-interfaces	188
3.3.1.	Critiques l'approche phénoménologique.....	189
3.3.2.	Critiques de l'approche conceptuelle	190
3.3.3.	Une philosophie-interfaces.....	196
3.3.3.1.	De la « philosophie-cinéma »	196
3.3.3.2.	A la « philosophie-écrans »	198
3.3.3.3.	Vers la « philosophie-interfaces »	204

II Philosophie- <i>entre</i>	209
I. De l'aporie aux problèmes d'une philosophie de l' <i>entre</i>	210
1.1. Discretion de l' <i>entre</i>	214
1.2. Les philosophies de l'être	215
1.2.1. <i>Entre</i> et étonnement	216
1.2.2. <i>Entre</i> et être	221
1.2.2.1. <i>Entre</i> et « il y a » : la perspective ontologique	223
1.2.2.2. <i>Entre</i> et essence : perspective métaphysique	228
1.2.2.3. <i>Entre</i> et intermédiaire : perspective anthropologique	238
1.2.3. <i>Entre</i> et position : perspective existentielle	245
1.2.3.1. La position <i>entre</i> localisation et relation	247
1.2.3.2. La position selon Aristote	249
1.2.3.3. La position selon Kant	252
1.3. <i>Entre</i> dedans et dehors	257
2. Philosophie prépositionnelle	261
2.1. Préposition et pré-position	263
2.1.1. Pré-position et mi-lieu pré-positionnel	263
2.1.2. Origine des prépositions	266
2.1.2.1. Origine et commencement	266
2.1.2.2. Origine et tourbillon	269
2.1.2.2.1. Tourbillon et imaginaire	269
2.1.2.2.2. Tourbillon et flux	271
2.1.2.2.3. Tourbillon et clinamen	273
2.2. Préposition et préposer	280
2.2.1. Opération	282

2.2.2.	Les opérations de préposer	305
2.2.3.	Le milieu prépositionnel.....	306
2.3.	Effets des prépositions.....	310
2.3.1.	Effets des prépositions sur la position	310
2.3.1.1.	Préposition <i>à</i> et dis-position	311
2.3.1.2.	Préposition <i>hors</i> et ex-position.....	313
2.3.1.2.1.	Hors et au dehors	314
2.3.1.2.2.	Hors et Dehors.....	316
2.3.1.2.3.	Hors et existence.....	323
2.3.1.2.4.	Hors et finitude	326
2.3.1.3.	Préposition <i>avec</i> et com-position.....	330
2.3.1.3.1.	Avec et altérité.....	330
2.3.1.3.2.	Avec et rapport	333
2.3.1.3.3.	Les rapports d'avec.....	339
2.3.2.	Effets des prépositions sur l'ontologie	342
2.3.3.	Effets des prépositions sur la philosophie	344
2.3.3.1.	Pré-position de la pensée	344
2.3.3.2.	Préposer la pensée	348
2.3.3.3.	Pensée trajective	349
2.3.3.4.	Méthode de la pensée trajective.....	354
2.3.3.4.1.	Cheminement de la pensée trajective	354
2.3.3.4.2.	Imprévisibilité de la pensée trajective	357
2.3.3.4.3.	Inventivité de la pensée trajective	359
2.3.3.4.4.	Composition et pensée trajective.....	360
3.	La préposition <i>entre</i>	368

3.1.	Imaginaire de <i>entre</i>	368
3.2.	Le sens de <i>entre</i>	373
3.2.1.	Le syncatégorème <i>entre</i>	373
3.2.2.	La différence de <i>entre</i>	384
3.2.2.1.	Entre et hors : l'entre-deux	385
3.2.2.2.	Entre et à : le mi-lieu	387
3.2.2.3.	Entre et avec : l'entre-lien	397
3.2.2.4.	La composition de <i>entre</i> : dans et à travers	404
3.3.	Les opérations de <i>entre</i>	406
3.3.1.	Transir	406
3.3.2.	Transduire.....	409
3.3.3.	Translater.....	421
3.4.	Entre comme opérateur de médiation.....	434
3.4.1.	Médiation et <i>media</i>	440
3.4.2.	Médiation et <i>medium</i>	442
3.4.3.	Médiation et altérité.....	445
3.4.4.	Médiation et relation	448
3.4.5.	Figure originaire de la médiation : le <i>metaxu</i> aristotélicien	457
III	Les faces de l'interface.....	473
1.	Sens et préhension	474
1.1.	Le sens entre préhension et compréhension	474
1.2.	Les trois préhensions	476
1.3.	Préhension et main	480
2.	De la préhension à la face.....	488
2.1.	La « face »	488

2.1.1.	Face et forme	488
2.1.2.	Face et aspect.....	491
2.2.	Face et « faire » (<i>to face</i>).....	496
2.2.1.	Faire des faces	497
2.2.2.	Penser le faire	498
2.2.3.	Mutation du faire	501
2.2.3.1.	Anthropologie du faire	501
2.2.3.2.	Déontologie du faire.....	503
2.2.3.3.	Technologie du faire.....	505
3.	Opérations du faire	515
3.1.	Le faire entre magie et technique	515
3.2.	Faire et magie	518
3.3.	Faire et technique	530
3.3.1.	Faire et projeter : individu	530
3.3.2.	Faire et fabriquer : individuer.....	535
3.3.3.	Faire et façonner : divider.....	545
3.3.3.1.	De fabriquer à façonner	545
3.3.3.2.	Façonner et faire exister	553
3.3.3.3.	Façonner et divider	556
4.	Les opérations de l'interface	566
4.1.	Contrôler et transir.....	566
4.2.	Moduler et transduire	578
4.3.	Machiner et translater	590
5.	Interface entre surface et transface	608
5.1.	Interface et surface	608

5.2.	Interface et transface.....	619
5.2.1.	Transface et traversable.....	621
5.2.2.	Transface et traverser	628
5.2.3.	Transface et traversée.....	630
IV	Effets de l'interface	641
1.	Effets techniques de l'interface sur le sens.....	642
1.1.	La présence du sens	642
1.2.	L'extériorité du sens.....	646
1.3.	Le non-sens du numérique.....	648
1.4.	Le symbole de l'interface numérique	650
1.5.	La stratification de l'interface numérique	656
1.6.	L'interface du sens	665
2.	Effets esthétiques de l'interface sur la sensibilité.....	670
2.1.	La face orientée « sujet » de l'interface.....	670
2.2.	Interface et toucher : toucher au sens	683
2.2.1.	Actualité du toucher	683
2.2.2.	Elément pour une phénoménologie du toucher	690
2.2.3.	Le numérique intouchable	695
2.2.4.	L'index de l'interface	698
2.2.5.	Toucher l'interface	705
2.2.6.	Le contact de l'interface	709
2.3.	Interface et visage : face au sens	716
2.3.1.	Le visage comme propre de l'homme	717
2.3.2.	Trouble dans le visage	729
2.3.2.1.	Trouble dans l'extériorité	731

2.3.2.2.	Trouble dans la nature humaine	733
2.3.2.3.	Trouble dans la visagéification.....	739
2.3.2.3.1.	La visagéification	743
2.3.2.3.2.	Premier paradigme de visagéification : le mode face-à-face.....	749
2.3.2.3.3.	Deuxième paradigme de visagéification : le mode interfacé.....	756
2.3.2.3.4.	Troisième paradigme de visagéification : le mode interfacial.....	772
1.2.3.2.3.4.	Familiarisation de l'étrangeté de l'interface	775
2.2.3.2.3.4.	Première forme de familiarisation : le visage convivial	778
3.2.3.2.3.4.	Deuxième forme de familiarisation : l'interface envisagée	779
4.2.3.2.3.4.	Troisième forme de familiarisation : le visage interfacialisé.....	782
2.3.3.	Critiques du visage de l'interface	793
2.3.3.1.	Etranget� de la familiarité de l'interface	793
2.3.3.2.	Absence de regard de l'interface	800
2.3.3.3.	La relation interfaciale prépose le visage	806
2.3.3.3.1.	De la face animale au visage humain	807
2.3.3.3.2.	Dramatisation anatomique ou le point de vue de l'espèce	808
2.3.3.3.3.	Dramatisation affective ou le point de vue de l'intimité	815
2.3.3.3.4.	Dramatisation historique ou le point de vue technique	819
3.	Effets politiques de l'interface sur le sens en commun	833
3.1.	La figure mythique du pouvoir de l'interface.....	833
3.2.	Interface et position.....	836
3.3.	Interface et dispositif	845
3.4.	Interface commune, interface immune, interface en commun	856
3.4.1.	Interface commune	856
3.4.2.	Interface immune.....	861

3.4.3.	Interface <i>en commun</i>	874
3.5.	Sens commun, sens universel, sens en commun	885
3.5.1.	Sens commun	886
3.5.2.	Sens universel.....	887
3.5.3.	Sens en commun.....	892
	Conclusion.....	897
	Bibliographie.....	905
	Table des matières.....	987