

Réflexions sur le virtuel en temps de pandémie

David Benhaïm

Volume 30, Number 1, 2021

Psychanalyse hors cadre ? Première partie

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1083926ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1083926ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Santé mentale et société

ISSN

1192-1412 (print)

1911-4656 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Benhaïm, D. (2021). Réflexions sur le virtuel en temps de pandémie. *Filigrane*, 30(1), 101–114. <https://doi.org/10.7202/1083926ar>

Article abstract

The pandemic has made technological objects an indispensable aspect of our daily lives. The power they give us creates a certain hubris that awakens in us the feeling of infantile omnipotence. From this starting point, the author calls upon two authors who develop two completely opposite positions on the virtual and its virtues. The first author speaks about contemporary anthropological mutation and sees in the cyberculture a process of hominization that enlightens the development of human history. The second sees in today's communication society a serious threat to the living word.



Réflexions sur le virtuel en temps de pandémie¹

David Benhaïm

Résumé : La pandémie a installé les objets technologiques dans nos vies, les rendant indispensables. Le pouvoir qu'ils nous confèrent crée une certaine *hubris* qui réveille en nous le sentiment de la toute-puissance infantile. À partir de là, l'auteur convoque deux auteurs qui développent deux positions complètement opposées sur le virtuel et ses vertus. Le premier parle de mutation anthropologique contemporaine et voit dans la cyberculture un processus d'hominisation qui éclaire le développement de l'histoire humaine. Le second voit dans la société de communication dans laquelle nous vivons une lourde menace qui pèse sur la parole vivante.

Mots clés : toute-puissance infantile; hubris; virtuel; actuel; possible; formation; transmission; communication; parole vivante.

Abstract: The pandemic has made technological objects an indispensable aspect of our daily lives. The power they give us creates a certain hubris that awakens in us the feeling of infantile omnipotence. From this starting point, the author calls upon two authors who develop two completely opposite positions on the virtual and its virtues. The first author speaks about contemporary anthropological mutation and sees in the cyberculture a process of hominization that enlightens the development of human history. The second sees in today's communication society a serious threat to the living word.

Key words: Infantile omnipotence; hubris; virtual; actual; possible; training; transmission; communication; living word.

Je voudrais encadrer la réflexion d'aujourd'hui entre deux citations de Freud. La première est tirée de *l'Avenir d'une illusion* et se lit comme suit :

Enfin intervient le fait remarquable que les hommes vivent en général leur présent comme avec naïveté, sans pouvoir en apprécier les contenus; ils doivent d'abord prendre de la distance par rapport à lui, c'est-à-dire que le présent doit être devenu le passé si l'on veut en retirer des points de repère pour porter un jugement sur ce qui est à venir. (Freud, 1927, p. 5)

La seconde est tirée de *Malaise dans la culture*, où Freud écrit :

L'homme est pour ainsi dire devenu une sorte de dieu prothétique, vraiment grandiose, quand il revêt tous ses organes adjutants; mais ceux-ci ne font pas corps avec lui et ils lui donnent à l'occasion beaucoup de mal [...] Dans ce domaine de la culture, des temps lointains entraîneront de nouveaux progrès dont on ne peut vraisemblablement pas se représenter l'ampleur, augmentant encore plus sa ressemblance avec Dieu. Mais dans l'intérêt de notre investigation, nous n'oublierons pas non plus que l'homme d'aujourd'hui ne se sent pas heureux dans sa ressemblance avec Dieu. (Freud, 1929, p. 34-35)

La première citation nous met en garde contre le fait que notre jugement, pour être pertinent, doit attendre que l'événement se transforme en passé, qu'il se produise une sorte d'*après-coup* qui nous permette de comprendre ce que nous avons vécu. Sans distance à l'égard de l'événement, point de jugement fondé.

La seconde nous met en garde contre une certaine *hubris*, une certaine *démésure* qui semble prendre sa source dans le pouvoir que nous confèrent les objets technologiques que nous manipulons et qui me fait penser à cette phrase de Bergson très proche de celle de Freud : la science a fait de nous des dieux avant de faire de nous des hommes.

Mais cette *démésure* n'a-t-elle pas réellement son origine dans la psyché, dans le sentiment de toute-puissance originaire qui se développe chez le nourrisson à partir des relations précoces mère-nourrisson ? Dans *Pour introduire le narcissisme*, Freud avance l'idée que *His Majesty the Baby* est le dépositaire des rêves irréalisés des parents : « il sera un grand homme, un héros, à la place du père; elle épousera un prince, dédommagement tardif pour la mère » (Freud, 1914, p. 96). La toute-puissance de l'enfant trouve sa source dans la mégalomanie des parents. Leur narcissisme renaît dans l'enfant sans rien perdre de son ancienne nature.

En parlant de la communication entre la mère et le nourrisson, Winnicott de son côté écrit qu'elle lui présente le sein au moment même où il commence à l'halluciner; elle l'amène ainsi à ressentir qu'il a *créé* ce sein. Le nourrisson ignore complètement le rôle de la mère. En conséquence il se sent comme un dieu omnipotent : il est le créateur de ce sein comme le Dieu biblique est, aux yeux du croyant, le créateur de l'univers. Ce sentiment est essentiel dans les premiers stades de sa vie parce qu'il l'aide à apprendre à avoir confiance dans le monde réel comme source de satisfaction de ses besoins. Ce sentiment de confiance dans le monde lui vient à travers l'illusion d'être ce dieu qui a créé le monde.

Quel est le devenir de ce sentiment de toute-puissance? On pourrait penser qu'il s'atténue et que l'être humain, dans son développement, finit par assumer ses limites, ce qui est souvent le cas. Cependant, la clinique et la culture – qui est une autre source clinique comme Freud le développe dans ses écrits anthropologiques – nous montrent que cette toute-puissance peut rester intacte dans l'inconscient et conserver sa forme originaire. C'est ici qu'un lien s'établit entre cette toute-puissance et les dispositifs technologiques dont nous disposons aujourd'hui et qui risquent de constituer un obstacle à la possibilité d'en faire un deuil. Ils développent davantage ce sentiment et donnent l'illusion que les limites de ce que l'homme est capable de faire reculent chaque jour davantage. L'homme est alors saisi par cette *hubris*, cette *démésure*, cet *excès* qui est un effet de cette *toute-puissance*. Dans le dialogue de Platon intitulé *Phèdre*, ce dernier définit la *démésure* en l'opposant à la *tempérance*. Il souligne la polysémie de la *démésure*: «elle a beaucoup de noms, car elle présente une grande diversité d'éléments et de formes, et celle de ses formes qui vient à prédominer sert à nommer l'homme qui la possède, dénomination qui n'est ni belle ni honorable.» (Platon, 1989, p. 103)

Il s'agirait, selon Platon, d'un désir tyrannique qui prend possession de l'homme et l'entraîne sur sa pente. Il parle de despotisme du désir. L'*hubris*, c'est l'*excès*. Et, à en croire certains sociologues contemporains, nous vivons dans une société de l'*excès*, une société *hypermoderne*, selon la terminologie consacrée. Nous pouvons imaginer que cette *hubris* prend bien sa source dans ce sentiment d'omnipotence infantile dont l'être humain ne parvient pas à se départir, à faire le deuil. Ce qui, jadis, fut fantasme devient aujourd'hui réalité grâce à tous ces dispositifs qui sont devenus les objets de notre civilisation à travers lesquels elle se définit et qui finissent par forger un type d'homme dont les possibilités semblent s'être multipliées à l'infini. Un type d'homme que guette tout le temps la tentation du surhumain qui n'est pas loin de l'inhumain. Pourtant, un phénomène comme celui de la pandémie, avec tous les bouleversements qu'il semble occasionner, rappelle à l'homme non seulement sa *finitude* dans la mesure où la mort constitue une menace contre laquelle il est démuni, mais aussi le fait que les dispositifs qui l'entourent sont impuissants à le protéger. Il est vrai que, grâce à eux, il organise autrement sa vie; il parvient à éviter certains renoncements pulsionnels qui, dans d'autres temps, auraient provoqué des frustrations tout à fait intolérables. Cependant, même s'ils apportent certains dédommagements, ils demeurent impuissants devant ce que Freud identifie comme

une des trois sources de souffrance qui menace l'être humain, à savoir celle « en provenance du monde extérieur qui peut faire rage contre nous avec des forces surpuissantes inexorables et destructrices » (Freud, 1929, p. 19), ramenant ainsi l'homme à son état d'impuissance originaire. Face à la pandémie, l'homme retrouve son état de détresse infantile générateur d'angoisse – qu'il n'a jamais quitté mais qu'il a essayé de dénier – et son besoin de protection qui, jadis, l'a conduit à se créer des dieux et à anthropomorphiser la nature. D'ailleurs, ces dispositifs technologiques ne sont-ils pas les divinités d'aujourd'hui, auxquelles l'homme se soumet et dont il espère son salut ?

C'est en rapport à ces dernières considérations que je voudrais évoquer deux auteurs, Pierre Lévy et Philippe Breton, qui développent deux positions complètement opposées quant au virtuel et ses vertus.

Le premier, dans une sorte d'*hubris* philosophique, voit dans le virtuel « la mutation anthropologique contemporaine, et en particulier le passage à la cyberculture, dans la perspective plus générale de l'évolution culturelle » (Lévy, 2002). Cette cyberculture constituerait, selon lui, une nouvelle étape dans la vie du langage. La société humaine considérée dans son ensemble serait une sorte d'intelligence collective qui transcende les individus et les époques, qui évolue et dont la croissance crée et transforme un monde pratique et un univers de représentations. Il s'agirait d'un processus d'« hominisation » susceptible d'éclairer notre histoire, de ses origines les plus lointaines jusqu'à nos jours. Dans cette perspective, la pensée individuelle se diluerait dans cette intelligence collective :

L'illusion de la pensée individuelle est l'« idiotie » par excellence, écrit-il [...] L'individu est une articulation intermédiaire, transitoire, certainement pas plus importante que l'espèce, la culture, la lignée, la situation, le moment [...] L'illusion du moi est un « truc » de la sélection naturelle, fort utile à la reproduction de notre espèce dans son environnement pré-historique, mais qui a perdu maintenant une partie de son utilité. (Lévy, 2000, p. 201)

Quant au deuxième auteur, il affiche plutôt une sorte de pessimisme et voit la diffusion massive d'Internet non pas comme une simple technique qui viendrait s'ajouter aux moyens de communication que nous avons déjà, mais comme un danger lié au discours qui l'accompagne. Il s'agit d'un discours « d'une part de promotion enthousiaste d'un nouveau "lien social" que ces techniques rendraient possible, d'autre part de dévalorisation, voire

d'exclusion, de tout ce qui serait susceptible de ne pas entrer dans ce nouveau cadre » (Breton, 2001, p. 775). Il compare ce discours, dans son versant enthousiaste, « à l'ancienne thématique utopiste, celle qui promettait des jours meilleurs et des lendemains qui chantent, sur un registre proche du politique » (Breton, 2001, p. 776). Dans le versant dépréciatif du même discours, Breton craint de voir représenté comme archaïque tout ce qui relève de ce qu'on pourrait appeler la *parole vivante* – d'où le titre de son article : « Internet. La communication contre la parole ? » (Breton, 2001).

Mais qu'est-ce que le *virtuel* ?

Le virtuel

Dans son article « Une relation d'objet virtuelle ? » (Missonnier, 2007), Sylvain Missonnier s'interroge sur la volonté de l'idéologie postmoderne contemporaine de nous convaincre de l'opposition radicale, voire du *clivage*, entre le virtuel et le réel.

Il remonte à l'étymologie du terme « virtuel », le latin *virtualis* signifiant *qui est en puissance*, dérivant lui-même de *virtus*, « vertu », pris ici dans le sens de *force, puissance*. On ne peut faire ici l'économie d'une référence à Aristote, qui faisait effectivement la distinction entre *acte* et *puissance*. Pour lui, le passage de la puissance à l'acte est un principe fondamental de la théorie du mouvement : l'actualisation de ce qui est en puissance suppose l'antériorité de l'acte. La génération des êtres vivants illustre notamment ce principe : selon Aristote, « Tout vivant se développe à partir d'un germe, d'un être en puissance ; mais le germe provient d'un adulte, d'un être en acte, en qui était déjà réalisée l'organisation qui se développera à partir du germe. » (Moreau, 1962, p. 125) Mais ce germe, comme le souligne Missonnier, est aussi réel que ses transformations successives. Il donne l'exemple du sculpteur dont le « bloc de marbre dans lequel il anticipe sa création recèle virtuellement le buste qu'il projette » (Missonnier, 2007). Cet exemple est pour lui emblématique, « parce qu'il met en scène le désir de création et son guide, la représentation-but qui substitue la présence hallucinatoire de la réalité psychique à l'absence actuelle » (Missonnier, 2007).

De façon plus ambitieuse, Pierre Lévy tente d'appréhender « la virtualisation comme un processus généralisé d'"hominisation" susceptible d'éclairer notre histoire, du paléolithique à la société contemporaine » (Kaufmann, 1996, p. 171). Il s'agit d'une *Weltanschauung* philosophique qui a la prétention d'embrasser tout le développement de l'être humain à partir de la virtualisation, en considérant que cette dernière constitue son point de

convergence. Selon Laurence Kaufmann, dans son compte-rendu du livre de Lévy, *Qu'est-ce que le virtuel?*, une telle approche « débouche sur des assertions aussi téméraires que péremptoires » (Kaufmann, 1996, p. 171).

Cependant, je voudrais reprendre la question en partant de l'idée que le sens commun se fait du terme « virtuel » : il l'oppose au réel et le considère comme ce qui n'existe pas, alors que le réel serait ce qui possède une consistance matérielle, une résistance. Comme disait Malebranche : ce qui existe, résiste. Deleuze, dans *Différence et répétition* (Deleuze, 1968), introduit pour sa part une différence qualitative entre *possible* et *virtuel*, que Pierre Lévy retravaille dans son livre *Qu'est-ce que le virtuel?* (Lévy, 1995). En fait est reprise ici la distinction aristotélicienne entre acte et puissance : le virtuel est ce qui existe en puissance, ce qui n'est pas encore actualisé, « alors que le possible est un réel latent, statique et déjà constitué » (Kaufmann, 1996, p. 171). Le possible, écrit Lévy, « se tient dans les limbes. [Il] se réalisera sans que rien ne change dans sa détermination ni dans sa nature. C'est un réel fantomatique, latent [...] Il ne lui manque que l'existence. » (Lévy, 1995) Lévy reprend ici, sans le citer, l'argument de Kant dans la *Critique de la raison pure* où ce dernier, examinant la preuve ontologique de l'existence de Dieu, avance l'exemple fameux des thalers réels comparés aux thalers possibles : « le réel ne contient rien de plus que le simplement possible. Cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles » (Kant, 1781, p. 479), écrit Kant – à un niveau conceptuel ajouterais-je. Il en conclut que l'existence n'est pas un prédicat ; elle n'ajoute rien au concept. Le virtuel, d'un autre côté, serait un processus ouvert, dans la mesure où c'est un processus de création, contrairement au « possible [qui] se réalise par la simple sélection d'une entité disponible dans un ensemble logiquement fermé et numériquement fini d'éléments simplement stockés en mémoire » (Kaufmann, 1996, p. 171).

Autrement dit, dans le champ des possibles la solution est prédéterminée, là où le virtuel dessine un champ problématique dont la solution n'est pas prédéterminée. Pour Lévy, ce sont donc *virtuel* et *actuel* qui s'opposent, dans la mesure où l'actuel est la réalisation ou la matérialisation du virtuel. Ce couple relève de l'événement, alors que le couple possible/réel renvoie à la *substance*. L'actualisation, elle, est une création, la solution d'un problème, mais une solution qui n'est pas contenue dans l'énoncé : « l'actualisation est création, invention d'une forme à partir d'une configuration dynamique de forces et de finalités », conclut Lévy (Lévy, 1995). On peut la considérer comme le devenir du virtuel qui se crée à partir d'un champ de forces.

Un dernier concept que Lévy présente et analyse est celui de *virtualisation* : la virtualisation est une dynamique qui se définit comme le « mouvement inverse de l'actualisation » (Lévy, 1995). Nous pourrions en donner comme exemple le passage de notre bureau d'analyste à notre télépratique ; il y a là un passage de l'actuel au virtuel. Une des principales modalités de la virtualisation est ce que Lévy appelle le « détachement de l'ici et le maintenant » (Lévy, 1995), modalité qui rejoint l'idée que le sens commun se fait du virtuel comme nous l'avons signalé plus haut (le virtuel serait ce qui n'existe pas). Nous pouvons alors parler de *déterritorialisation* (Lévy, 1995), en référence à ce qui n'a pas de territoire assignable, ce qui est *hors-là*, selon l'expression de Michel Serres. Les coordonnées spatio-temporelles ordinaires sont subverties. Le dernier caractère associé à la virtualisation est ainsi l'« effet Moëbius » (Lévy, 1995), c'est-à-dire un passage de l'intérieur à l'extérieur et de l'extérieur à l'intérieur. Cet effet se déroule sur plusieurs registres : privé et public, propre et commun, subjectif et objectif, etc.

Psychanalyse et pandémie

L'isolement imposé par la COVID-19 et l'impossibilité de continuer à recevoir nos patients dans nos bureaux ont fait passer au premier plan un débat qui avait lieu déjà depuis quelques années et qui se déroulait plus silencieusement au sujet des séances de psychanalyse et de psychothérapie en ligne. Du jour au lendemain, la pandémie a fait en sorte que les rencontres avec nos patients sont devenues virtuelles. Les deux membres du couple analytique ont dû surmonter leurs résistances et accepter ce nouveau cadre de travail. Notre impératif catégorique était : *le travail doit continuer, l'analyse doit continuer*. Il n'y avait pas de temps pour penser que faire, ni comment faire, en explorant diverses possibilités. Nous étions devant une urgence qui nous sommait de continuer notre travail avec les moyens dont nous disposions. C'était une situation de *crise*. La crise, étymologiquement, c'est le moment où l'on doit prendre une décision, faire un choix face à une situation grave ; c'est le moment où le cours des événements a atteint un point tel qu'un changement devient imminent. Il fallait *bricoler* quelque chose, même si nous ne maîtrisions pas les objets technologiques que nous avions à portée de main.

Cette crise me ramène à Benjamin et à son texte sur le conteur (Benjamin, 1936). Une certaine critique de la technique s'y dessine, qui s'exprime par une nostalgie à l'égard d'un temps qui disparaît, de situations dont on a oublié le sens et qui sont méconnaissables. Il s'agit d'un temps

lent, dans lequel on prend son temps pour faire les choses. Le conteur a le temps de raconter à son aise et les auditeurs celui de l'écouter et de savourer ce qu'il raconte. D'ailleurs, il a pris le temps d'apprendre son conte, de le recevoir d'un autre. Il est le résultat d'une *expérience* qui a été vécue, *transmise* puis recueillie dans le conte. Quel lien avec la critique de la technique et avec celle de la technologie aujourd'hui ? Dans l'esprit de Benjamin, la technique a une dimension destructrice. Il est vrai qu'il la voit sous l'angle de la Première Guerre mondiale, des armes qui ont servi à tuer des millions d'êtres humains. Mais ce n'est pas sa seule expression. Dans *Le conteur*, la technique est perçue comme ce qui peut faire disparaître et fait disparaître des formes de vie dont le conteur lui-même est un paradigme.

Le lien que je puis faire avec la psychanalyse telle que nous la vivons aujourd'hui est de me demander si les nouveaux moyens technologiques que nous utilisons et qui constituent la cyberculture ont un effet négatif sur nos pratiques, et en quoi ils pourraient la dévoyer. Qu'est-ce qui risque d'être perdu ? Qu'est-ce qui risque de disparaître ? Qu'est-ce qui risque de se transformer ? Le travail que nous faisons « à distance » donne-t-il lieu aux mêmes effets que celui que nous pratiquions dans nos bureaux ? Nos craintes sont-elles fondées ? Ou bien sont-elles le résultat de nos résistances ? Que sont ces résistances ? Quelles sont leurs sources ? Sont-elles simplement le résultat de notre appartenance à une autre génération qui n'a pas appris à travailler avec ces nouveaux dispositifs technologiques, ou bien sont-elles fondées sur des données qui permettent de conclure à un échec de notre travail ? Comment tous ces changements qui se sont produits dans notre pratique ont-ils influé sur le cadre ? Quelles sont les limites de ces changements ? Comme disait une analyste uruguayenne dans un débat entre didacticiens : *qu'est-ce qui n'est pas négociable ?*

Toutes ces questions ouvrent un chantier de travail qui demande à être exploré. D'autre part, il faut bien souligner que la transformation qu'a subie notre travail du fait de la pandémie de la COVID-19 n'est pas irréversible. Nous ne sommes pas installés dans un nouveau contexte de travail définitif. Cependant, ce changement laissera une trace indélébile. C'est pourquoi il est important de l'évaluer et de déterminer ses possibilités et ses limites. Du côté des possibilités, nous pouvons déjà apercevoir l'extension qu'il donne à notre travail dans la mesure où il nous permet – si on envisage le travail clinique et le travail de formation – d'accéder à une plus grande population. De la même façon, il permet à des patients et à des candidats éventuels d'accéder à ce qui, jusqu'à présent, constituait pour eux un impossible. Je pense évidemment ici

à des postulants qui vivent en région éloignée et n'ont pas accès à ce genre de *formation*, mais aussi à ceux qui vivent dans d'autres pays et qui souhaiteraient faire une expérience différente de celle qu'ils vivent dans leur propre pays. L'évocation du conteur et le lien établi avec la psychanalyse m'amènent à poser la question de la transmission : est-elle condamnée à disparaître, comme la tradition du conteur nous le laisse penser ?

Formation et/ou transmission ?

Dans certains instituts d'Amérique latine, un débat s'est instauré qui met en tension les termes de « formation » et de « transmission » : doit-on remplacer le premier par le second, celui-ci étant plus propre à la constitution d'une identité psychanalytique ? La *formation* ferait davantage allusion à un contexte académique, à un parcours qui se définit par un point d'arrivée, à quelque chose de préétabli avec une finalité d'enseignement. Certaines étapes doivent alors être obligatoirement parcourues qui aboutiraient à la formation d'un candidat formaté. En revanche, le concept de *transmission* serait plus proche de l'esprit psychanalytique et du développement d'une identité analytique, dans la mesure où il serait lié à l'idée de *processus* : ce processus serait unique pour chaque analyste en formation, en fonction de son analyse, des séminaires, des œuvres et des auteurs de son choix, de ses supervisions et de ses superviseurs. Ce processus serait comme un élément constant, caractérisé par sa dimension inconsciente, et traverserait la vie de chaque analyste, autant dans la théorie que dans la pratique, constituant ce faisant un élément central du paradigme de la transmission. La transmission serait en ce sens plus proche de l'*expérience* telle que la décrit Benjamin. Les changements que la pandémie nous a imposés dans l'exercice de notre pratique nous permettent-ils de préserver et de maintenir cette transmission, ou bien favorisent-ils davantage la formation ?

Nous n'oublions pas que la *transmission* constitue un *héritage* et que, comme l'a écrit Freud à deux reprises en reprenant l'aphorisme de Goethe, « ce que tu as hérité de tes Pères, afin de le posséder, gagne-le ».

Communication et parole vivante

Au début de mon texte, j'opposais deux penseurs de l'Internet, Pierre Lévy et Philippe Breton. Les réflexions de Breton, même si elles sont le fruit d'un désenchantement – comme lui-même le souligne –, me semblent plus suggestives que celles de Lévy : elles donnent à penser. Je voudrais les reprendre en les situant autour de ce que nous pourrions considérer comme

sa thèse principale: la place exorbitante que prend aujourd'hui l'idée de communication et l'exclusion qu'elle opère de la parole vivante. Il va jusqu'à parler de compulsion de communication. Breton parle de la promotion d'un nouveau modèle de lien social « où la communication indirecte, médiatisée par les réseaux et les nouvelles machines, devrait constituer l'essentiel de nos activités (commerce, loisirs, travail, amour, etc.) » (Breton, 2001, p. 776).

Selon lui, ce modèle de lien social procède d'une double opération: la première consiste à recadrer l'ensemble des activités humaines comme étant des activités de communication; la seconde consiste à rabattre tout le champ de la communication sur celui de la communication indirecte. Il cite à ce sujet deux célèbres chercheurs américains précurseurs d'Internet, Licklider et Taylor, qui déclaraient en 1968: « dans quelques années, les hommes communiqueront de façon plus efficace avec la machine qu'en face à face. C'est plutôt inquiétant à dire, mais c'est notre conclusion. » (cité dans Breton, 2001, p. 777)

Breton voit là une des sources de notre modernité et considère que la communication est devenue « l'objet d'un nouveau culte et le support d'une nouvelle spiritualité » (Breton, 2001, p. 777).

Comme nous l'avons indiqué, la promotion des nouvelles technologies s'accompagne selon lui d'un discours de dévalorisation qui viserait particulièrement « la parole directe, vivante, organisée par la loi et renvoyant à la responsabilité de la personne » (Breton, 2001, p. 778). Il y voit une vision du monde qui vient heurter ce qu'il appelle la tradition humaniste, fondée sur une autre conception des échanges humains et reposant sur un triple héritage: juif (la loi), grec (la parole) et chrétien (la personne et la vie intérieure), tradition soutenue par l'identification de l'homme à sa parole. Il voit dans cette dernière une notion complexe qui mettrait en relation vie intérieure, mémoire et activité sociale et reliait l'affirmation de soi et la confirmation des autres. La parole, toujours selon Breton, « suppose un axe de symétrie entre les êtres, celui-là même qui était au cœur de la révolution démocratique grecque et qui confère à la personne son autonomie et sa responsabilité en tant que sujet » (Breton, 2001, p. 778).

Pour prolonger cette réflexion sur la parole, je voudrais esquisser une analyse rapide de cette notion en convoquant deux traditions: l'hébraïque et la grecque. En hébreu, « parole » se dit *Dabar*. Selon Franz Jehan Leenhardt,

l'étymologie du mot hébreu *Dabar* [a comme] signification première *être derrière et pousser en avant* [...] Voilà, en effet, ce qui se passe quand

l'homme parle. L'hébreu ne spéculé pas abstraitement sur la parole et le langage ; il regarde l'homme parler ; il analyse l'acte et cherche son essence dans le sujet qui parle. Or, quand l'homme parle, il y a quelque chose qui est derrière, encore caché, et qui pousse en avant. Les mots sont poussés au-dehors par ce qui est derrière, la pensée secrète. L'intérieur pousse les mots sur la bouche qui les profère. L'homme en parlant s'ex-prime. En s'exprimant, l'homme sort de lui-même. Le mouvement que réalise le langage va du sujet humain aux objets. En parlant, l'homme prend place dans le monde extérieur. Il sort de sa subjectivité et il s'insère dans la réalité. Il s'y affirme et joue un rôle. La parole prend le caractère d'un acte. Quand l'homme parle, il agit. La parole serait donc action, selon cette étymologie, action dans laquelle la personne se trouve compromise, présente. (Leenhardt, 1995, p. 263-273)

En lisant ce texte, on ne peut s'empêcher d'être frappé par la proximité entre la conception freudienne de la pulsion et cette conception de la parole.

Si je me tourne maintenant du côté de la tradition grecque, je dirai, en suivant Marcel Détiénne, que la parole, *logos*, a d'abord une fonction magico-religieuse chargée d'efficacité : « la parole est moins considérée en elle-même, écrit-il, que replacée dans l'ensemble d'une conduite dont les valeurs symboliques convergent » (Détiénne, 1967, p. 50). Il donne l'exemple d'Achille dont la parole, lorsqu'il prête serment,

est inséparable d'un geste et d'un comportement [...] À tout moment, le langage verbal s'entrelace avec le langage gestuel : quand Althaïa maudit son fils, sa malédiction est parole et posture : recroquevillée à terre, elle frappe le sol à grands coups pour susciter l'Érinée vengeresse. (Détiénne, 1967, p. 52)

Avec l'apparition de la *Polis*, la Cité, se produit un processus de laïcisation qui va donner naissance à un autre type de parole : la *parole-dialogue* qui s'oppose en tous points à la première. Comme le souligne Jean-Pierre Vernant, elle va acquérir une extraordinaire prééminence et devenir l'outil politique par excellence.

La parole, écrit-il, n'est plus le mot rituel, la formule juste, mais le débat contradictoire, la discussion, l'argumentation. Elle suppose un public auquel elle s'adresse comme à un juge qui décide en dernier ressort, à

moins levées, entre les deux partis qui lui sont présentés: c'est ce choix purement humain qui mesure la force de la persuasion respective des deux discours, assurant la victoire d'un des orateurs sur son adversaire. (Vernant, 1962, p. 44)

En somme, selon Marcel Détienné, la tradition hébraïque englobe dans le même terme de « parole » *parler* et *agir*, alors que la tradition grecque présente

une conception de la parole où l'ambiguïté est un caractère fondamental et le point de départ d'une réflexion sur le langage comme instrument que la pensée rationnelle va développer dans deux directions différentes: d'une part, le problème de la puissance de la parole sur la réalité, question essentielle pour toute la première réflexion philosophique; d'autre part, le problème de la puissance de la parole sur autrui, perspective fondamentale pour la pensée rhétorique et sophistique. (Détienné, 1967, p. 79)

Ce sont ces traditions, dont nous sommes les héritiers, que la communication promue dans la nouvelle vision du monde tend à dévaloriser. La parole est devenue selon Breton un continent disparu, dans la mesure où notre monde est un *tout communicationnel* où la communication est devenue « une loi d'airain de l'humanité, qu'il faudrait reconnaître et à laquelle on devrait se soumettre [...] La continuité communicationnelle est devenue l'idéal moderne. » (Breton, 2001, p. 780)

Il parle ainsi d'une immersion dans un bain ininterrompu de messages divers, éclatés, totalement hétérogènes. L'exigence qui pèse sur nous est celle d'une réponse immédiate, l'interactivité remplaçant même la réponse; « l'hérétique, écrit-il, le dissident, est celui qui réclame le silence, le droit de ne pas être tenu de répondre immédiatement, de pouvoir s'absenter un instant en lui-même » (Breton, 2001, p. 780).

Il dresse ensuite un tableau de la communication aujourd'hui où il identifie d'abord des stéréotypes. Par exemple, le langage commercial, celui des industries de service, a banni la parole. Il l'a remplacée « par des séquences toutes faites de mots que l'on combine les uns avec les autres pour s'adresser aux clients » (Breton, 2001, p. 781).

Quant au vocabulaire quotidien, celui que nous utilisons tous les jours, « il ressemble de plus en plus à un langage informatique, où des unités discrètes s'enchaînent les unes aux autres en fonction du contexte et des

circonstances» (Breton, 2001, p. 781). Finalement, l'interactivité lui apparaît non plus comme une réponse formée à partir de «ce que l'on pense en son for intérieur mais [consiste plutôt à ajouter] à la phrase reçue celle qui lui convient en réponse»; il en conclut que la société de communication est «une société sans valeur ajoutée à la parole, qui, de ce fait, se réduit à de l'information» (Breton, 2001, p. 781).

Breton voit dans les textes qui développent des conceptions de la communication des éléments d'une nouvelle religiosité. C'est la thèse qu'il défend dans un ouvrage publié en l'an 2000, après une enquête «au sein du noyau dur des fondamentalistes de l'Internet». Il distingue pour ce faire le réseau Internet compris comme réalité technique bien concrète – ensemble d'outils à notre disposition qui, comme tout outil, sont utilisables pour le meilleur comme pour le pire – et ce qu'il appelle la «fiction fantasmatique d'un nouveau lien social», souvent rassemblée sous le nom de «cyberespace» et, plus récemment, de «noosphère» (Breton, 2001).

Ce terme, qui renvoie à un «monde de l'esprit et de la pensée» figuré par une couche se superposant à celle constituée par la vie, est construit par analogie avec celui de «biosphère» et fut proposé par Teilhard de Chardin, à qui Pierre Lévy et Philippe Quéau empruntent également la notion de «collectivisation des esprits que Chardin a appelée de ses vœux comme une nouvelle étape de l'évolution» (Breton, 2001). Breton relève à cet égard le vocabulaire souvent utilisé pour caractériser l'Internet, désigné comme un «autre monde» (par opposition au monde matériel dans lequel nous vivons), un «nouvel exode» ou encore une «nouvelle Jérusalem céleste», autant d'expressions empruntées au lexique du religieux pour en construire une représentation. Plusieurs croyances découleraient alors de cette religiosité implicite, dont celle «qui consiste à croire que la communication sanctifie le contenu qu'elle transporte. Tout devrait pouvoir être dit, car le fait de le dire rend en quelque sorte positif le message. Ce qui est secret, caché, censuré – bref ce qui ne circule pas – serait en contrepoint négatif» (Breton, 2001, p. 782). Puisque la communication est bonne, alors elle devient «parole sans contrainte, parole sans silence, parole sans mystère» (Breton, 2001).

David Benhaïm
sigmundb@videotron.ca

Note

1. Il s'agit d'une adaptation de la conférence donnée dans le cadre d'un colloque de la Société psychanalytique de Montréal, en janvier 2021 : « L'analyse à distance, question(s) de transmission ».

Références

- Benjamin, W. (1936). Le conteur. Dans *Œuvres III* (p. 114-151). Paris : Gallimard, 2000.
- Breton, P. (2001). Internet. La communication contre la parole? *Études*, 394 (6), 775-784.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris : Presses universitaires de France.
- Détienne, M. (1967). *Les maîtres de vérité dans la Grèce antique*. Paris : Maspéro.
- Freud, S. (1914). Pour introduire le narcissisme. Dans *La vie sexuelle* (p. 213-246). Paris : Presses universitaires de France, 1970.
- Freud, S. (1927). *L'avenir d'une illusion*. Paris : Presses universitaires de France, 1995.
- Freud, S. (1929). *Malaise dans la culture*. Paris : Presses universitaires de France, 1995.
- Kant, E. (1781). *La critique de la raison pure*. Paris : Garnier-Flammarion, 1976.
- Kaufmann, L. (1996). Qu'est-ce que le virtuel? *Réseaux*, 14 (76), 171-174.
- Leenhardt, F. J. (1995). La signification de la notion de parole dans la pensée chrétienne. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 35 (3), 263-273.
- Lévy, P. (1995). *Qu'est-ce que le virtuel?* Paris : La Découverte, 1998.
- Lévy, P. (2000). *World philosophie. Le marché, le cyberspace et la conscience*. Paris : Odile Jacob.
- Lévy, P. (2002). La cyberculture, une nouvelle étape dans la vie du langage. *Gestion*, 27 (2), 74-80.
- Missonnier, S. (2007). Une relation d'objet virtuelle. *Carnet-Psy*, 7 (120), 43-47.
- Moreau, J. (1962). *Aristote et son école*. Paris : Presses universitaires de France.
- Platon (1989). *Phèdre*. Paris : Gallimard.
- Vernant, J.-P. (1962). *Les origines de la pensée grecque*. Paris : Presses universitaires de France.