

Pierre Cassou-Noguès

Université Paris 8, LLCP

Pourquoi le posthumain perd son temps, mais ne traîne pas

Je défendrai ici la thèse que la numérisation de nos activités induit avant tout une modification de notre temporalité, laquelle se caractérise par l'impossibilité de « traîner » qui remet ensuite en question le statut du sujet. Que suis-je? Comment décrire mon existence en tant que je? Cette question parcourt la philosophie depuis Descartes et — c'est que je voudrais montrer — prend une nouvelle forme dans le passage au numérique parce que s'est modifiée radicalement la représentation que nous pouvons nous faire du temps dans lequel nous vivons. Je souligne la numérisation de nos activités, du passage au numérique, pour marquer le fait qu'une part grandissante de nos activités, de nos gestes, s'accomplissent devant l'écran ou, disons, par la médiation de machines numériques, d'ordinateurs, reliés entre eux en réseau : nous en allumons un (un ordinateur au sens propre, une tablette, un téléphone intelligent) pour travailler, discuter avec des amis,

commander une pizza, trouver un appartement, faire nos papiers d'identité, etc. Mais ce n'est pas seulement la durée de ces activités qui augmente, le temps que nous passons devant un écran, mais leur importance dans l'image que nous nous forgeons de notre vie et de nous-mêmes. À tort ou à raison, nous nous voyons passer notre vie devant l'ordinateur, et cette position détermine cette vie et notre être en tant que sujet. Or, à mon sens, ce n'est pas que la numérisation de nos activités nous rende idiots. Pas plus qu'elle conduise à une accélération de notre temporalité, comme si tout allait toujours plus vite. Je soutiendrai plutôt que la numérisation nous interdit de traîner. Chacun en a l'expérience. Un après-midi d'ennui, où nous n'aurions rien fait, nous allumons l'ordinateur pour vérifier une date sur Internet, essayer de télécharger un film que nous ne trouverons pas, distraits par la multitude des autres vidéos. C'est aussi une heure d'attente dans la gare que nous meublons en consultant nos courriels. Les exemples ne manquent pas. Je m'attacherai à défendre cette thèse d'une façon, disons, métaphysique en arguant qu'Internet, nos ordinateurs en réseaux, modifient notre temporalité de telle façon que celle-ci exclut la possibilité de traîner.

J'insiste aussi et je reviendrai sur ce terme « traîner ». Que signifie-t-il? Perdre son temps bien sûr, mais d'une façon bien particulière. On peut perdre son temps sur Internet, mais ce n'est pas traîner, au sens où Perec par exemple emploie le mot dans *Un homme qui dort* : « Tu traînes dans les rues, tu entres dans un cinéma; tu traînes dans les rues, tu entres dans un café; tu traînes dans les rues, tu regardes la Seine, les boucheries, les trains, les affiches, les gens. Tu traînes¹. »

Pour décrire cette modification de notre temporalité, je commencerai cependant par revenir sur la thématique de l'aliénation et l'économie du temps à l'époque des machines analogiques, à l'époque finalement de l'usine. Je voudrais opposer le modèle de l'humain qui se constitue dans cette économie du temps et que

1. Georges Perec, « Un homme qui dort », *Romans et écrits*, Paris, LGF, coll. « Le Livre de Poche », [1967], 2002, p. 257.

j'appellerai l'homme économécanique à la désynchronisation des consciences. Je conclurai ces réflexions en revenant sur la question du sujet.

L'économie du temps

C'est l'une des thèses de Max Weber que la naissance du capitalisme est liée à une économie du temps dans certains courants du protestantisme. Ce qui est visé, c'est d'abord la paresse. Il ne faut pas perdre son temps. « Perdre son temps [devient] le premier et en principe le plus mortel des péchés. [...] Perdre son temps, dans les mondanités, la conversation inutile, le luxe et même le sommeil superflu mérite une condamnation morale absolue². » C'est la même économie du temps, déprise de la perspective religieuse, que Weber retrouve dans la formule de Benjamin Franklin : « Rappelle-toi, le temps, c'est de l'argent³ ». Que veut dire Franklin par cette formule célèbre? Le temps bien occupé, le temps où l'on travaille, le temps où le capital fructifie, non seulement rapporte de l'argent, mais peut aussi se mesurer en argent. Une heure, c'est une certaine somme que je peux gagner en travaillant, ou en laissant les arbres de mon jardin grandir (ce sera des fruits, du bois que je pourrais vendre) ou en laissant mes moutons engraisser (ce sera de la laine et de la viande que je vendrai aussi). Et Franklin calcule l'argent gaspillé lorsque je perds une heure au bistrot plutôt qu'à travailler. Le temps donc doit s'économiser, entrer dans un emploi bien réglé, dans lequel pas une heure ne se perd.

Ce temps que Franklin nous engage à régler et à épargner, comme l'argent en lequel il se traduit, ce temps s'est peu à peu mécanisé. L'épargne suppose une première mécanisation du temps. Car, pour épargner le temps, il faut le compter et, pour cela, il faut identifier

2. Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2000, p. 157.

3. Benjamin Franklin cité par Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 48.

son temps, le rythme de sa vie, à celui de l'horloge, les obliger à coïncider, donc rapporter sa vie au mouvement de cette machine. Ce double mouvement d'épargne et de mécanisation se marque en tout cas clairement chez le personnage de Phileas Fogg, dans le roman de Jules Verne, *Le tour du monde en quatre-vingts jours*. Les lignes de chemin de fer traversent tous les continents. Les trains ont des horaires, les bateaux qui traversent les océans aussi, les temps de trajets, les correspondances sont indiquées dans un volume, le *Bradshaw*. Fogg additionne les temps de trajets et les délais induits par les correspondances et aboutit à la conclusion qu'il est possible de faire le tour du monde en quatre-vingts jours. Ses partenaires de bridge n'y croient pas, mais Fogg montrera que cette possibilité mathématique peut se réaliser en pratique. La grille encore abstraite des horaires quadrille effectivement la Terre. Fogg s'attache donc délibérément aux horaires indiqués dans le *Bradshaw* pour prouver que les accidents, les retards, les contingences de la vie ne comptent pas. Il est toujours possible de les surmonter et de recoller à la temporalité prévisible du chemin de fer.

Le tour du monde est avant tout une lutte contre le temps perdu, un effort pour surmonter cette fluidité qui nous glisse entre les doigts. Et le gentleman anglais en sort vainqueur. Le temps ne se perd donc pas nécessairement. C'est ce que Phileas Fogg veut montrer, mais, par là, il dessine pour la première fois, ou de façon particulièrement claire, cette grille, cet emploi des heures, au regard duquel le temps peut se perdre. Il faut ajouter que, en réglant sa vie sur le temps des machines (les locomotives, en l'occurrence), Fogg semble lui-même devenir une machine. Il a « des mouvements d'automates ». C'est, dit son domestique Passepartout, « une véritable mécanique. Eh bien, je ne suis pas fâché de servir une mécanique. »

Cette idée d'une régulation du temps humain sur celui de la machine et cette image d'une contagion qui transforme alors l'humain en une machine se renforce avec le travail à la chaîne, dans l'usine du XX^e siècle. Chacun a en tête les scènes des *Temps*

*modernes*⁴ de Charlie Chaplin dont le personnage, entraîné par la chaîne, continue à produire les mêmes mouvements, visser un boulon, alors même qu'il s'est détaché de la chaîne, comme si donc il s'était lui-même métamorphosé en une mécanique qu'il faudrait, de l'extérieur, éteindre. De son côté, la philosophe Simone Weil a décrit la vie d'usine et l'asservissement qu'on y trouve. Après s'être établie, pendant à peu près un an dans une usine au milieu des années trente, c'est à sa propre expérience des modifications du temps qui s'y opère que la philosophe rapporte son analyse. Le temps y est travaillé et transformé :

La succession de leurs gestes n'est pas désignée, dans le langage de l'usine, par le mot de rythme, mais par celui de cadence. [...] Le spectacle de manœuvres sur machines est presque toujours celui d'une précipitation misérable d'où toute grâce et toute dignité sont absentes. [...] Les manœuvres sur les machines n'atteignent la cadence exigée que si les gestes d'une seconde se succèdent d'une manière ininterrompue et presque comme le tic-tac d'une horloge, sans rien qui marque jamais que quelque chose est fini et qu'autre chose commence. Ce tic-tac dont on ne peut supporter d'écouter longtemps la morne monotonie, eux doivent presque le reproduire avec leur corps. Cet enchaînement ininterrompu tend à plonger dans une espèce de sommeil, mais il faut le supporter sans dormir⁵.

Les manœuvres, les ouvriers, règlent leurs gestes sur la cadence de la machine, comme Phileas Fogg réglait son parcours sur les mouvements des locomotives, sauf que ce réglage est ici beaucoup plus serré et la cadence rapide. Dans cette synchronisation, les ouvriers eux-mêmes semblent se mécaniser, reproduisant avec leur corps le mouvement, le tic-tac de ce paradigme de la machine que reste l'horloge. Ils deviennent des êtres hybrides, des cyborgs si l'on

4. Charlie Chaplin, *Les temps modernes* [*Modern Times*], États-Unis, 1936, 87 min.

5. Simone Weil, « Expérience de la vie d'usine », *Œuvres complètes. Tome II*, Paris, Gallimard, 1991, p. 296.

veut, aux mouvements mécaniques, mais qui gardent, à la différence de la machine, une conscience; une conscience qui ne peut pas même s'abîmer dans le sommeil.

Cette économécanisation du temps, dans le capitalisme, avec le chemin de fer, puis l'usine, se poursuit encore dans la télévision, telle que la décrit Bernard Stiegler dans le troisième volume de la *Technique et le temps*. Dans ce livre, l'auteur analyse d'abord la façon dont le film, un flux d'images, nous captive. C'est que nous adoptons le temps même du film. Nous déposons notre durée propre, le fil de notre vie, et collons à celui du film. Nous coïncidons avec ce flux extérieur. Pour en faire notre propre flux de conscience et y reconstruisons une sorte de vie fictive. Le film nous dépossède de notre temps. En ce sens, nous perdons notre temps pour en adopter un autre, ce qui nous empêche justement de traîner, de perdre le temps, de nous détacher de cette temporalité qui nous entraîne malgré nous.

Cette aliénation prend une autre dimension lorsque le film devient télévision. Celle-ci réalise, littéralement, une « synchronisation » des consciences. Une émission de soirée peut réunir, en France, dix millions de téléspectateurs qui vivent ainsi d'un même rythme. Nous avons rendez-vous avec notre émission, nous organisons notre journée en conséquence. Ce temps que nous donnons ne dure pas seulement celui de l'émission, mais s'étend donc peu à peu à toute la soirée, à toute la semaine, à toute la vie peut-être, qui se cadre sur l'émission de télévision.

[La télévision] permet à un public de masse de regarder simultanément le même objet temporel en tous points d'un territoire, et elle rend possible la constitution de méga-objets temporels : les grilles de programmes, où les flux des différents objets temporels audiovisuels s'enchaînent les uns aux autres pour former la chaîne d'un archi-flux — « la chaîne de télévision »⁶.

6. Bernard Stiegler, *La technique et le temps. Tome 3 : Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris, Galilée, 2001, p. 62.

Cette synchronisation a d'abord pu sembler s'étendre et se perfectionner. Stiegler cite souvent le mot de P. Le Lay, en 2004, alors directeur de la chaîne TF1, selon lequel une chaîne de télévision est un commerce : il s'agit de vendre (à l'annonceur publicitaire) du « temps de cerveau humain disponible ». Les consciences sont toutes ensemble collées au flux de l'émission et soumises alors, sans défense semble-t-il, à la publicité. Plus profondément, suggère l'auteur, cette synchronisation nous enlève notre singularité et notre avenir, parce que, coïncidant au même flux, nous n'avons plus la liberté, le jeu dirait-on comme on parle d'un jeu dans un mécanisme, pour recoller à notre temps propre et développer un désir singulier : nous voudrions ce que l'on nous montre. Cette synchronisation ne nous rapproche pas même les uns des autres. Nous cessons finalement de pouvoir former un *Nous* qui suppose une multitude de sujets singuliers, des *Je*, pour nous fondre dans un être anonyme, un *On*. Le sujet « se trouve privé de la possibilité de participer à la définition et à la mise en œuvre des critères [...] constitutifs de la vie de son esprit⁷ ». Ces technologies « fonctionnent pour le moment comme des instruments qui privent les cerveaux de leur conscience, c'est-à-dire de leur rapport au savoir (de leur savoir-vivre, de leurs savoir-faire, de leurs savoirs formels et théoriques)⁸. » Stiegler évoque une homogénéisation des modes de vie, la liquidation des singularités, un psycho-pouvoir, des cerveaux énucléés de leur conscience.

L'analyse de Stiegler marque à mes yeux un point d'aboutissement et une impasse finalement, dans la constitution de l'homme économécanique. J'ai voulu marquer trois étapes : l'idée d'une épargne et d'un emploi du temps dans l'esprit du capitalisme tel que l'analyse Weber; la mécanisation du temps de l'individu, c'est-à-dire la façon dont le temps se règle sur la cadence d'une machine dont le modèle est l'horloge, avec son tic-tac; la synchronisation enfin de tous les individus devant la télévision. Cette synchronisation

7. *Ibid.*, p. 160.

8. Bernard Stiegler, *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir*, Paris, Mille et une nuits, 2008, p. 93.

prolonge l'aliénation qui a lieu à l'usine, non seulement parce qu'elle l'étend au loisir, mais parce qu'elle règle encore entre elles les temporalités mécanisées des différents individus, un peu comme celles des monades leibniziennes dans une harmonie qui n'est pas alors préétablie, mais se met en place peu à peu. La temporalité du sujet se calque sur un mouvement extérieur et, dans le cas fondamental de l'usine, sur un mouvement mécanique, et cela d'une façon à la fois plus serrée et plus étendue.

Par ailleurs, cet homme économécanique possède aussi son négatif dans l'homme paresseux. Car une façon de résister à cette mécanisation du temps, à ce resserrement et cette extension des cadences est de traîner au sens évoqué plus haut : rompre la cadence justement, c'est-à-dire non pas tant ralentir que se détacher du rythme de la machine et de l'emploi du temps. C'est pourquoi en rupture avec cet esprit du capitalisme reviennent, avec Jules Laforgue bien sûr, mais pas seulement, toute une série d'éloges de la paresse, de la lenteur, voire du sabotage. Ce ralentissement, ou plutôt cette façon de traîner, toujours singulière et individuelle, c'est l'autre, un peu honteux, de l'épargne, de la mécanisation et de la synchronisation des temporalités humaines.

La désynchronisation

L'analyse de Stiegler, qui fait aboutir l'économécanisation du temps dans cette synchronisation des consciences, a aussi l'intérêt de marquer la fin de ce paradigme. Car, au regard de la télévision, Internet représente justement une désynchronisation des consciences. Nous ne subissons plus la grille des programmes qui marquaient l'époque de la télévision, mais, sur Internet, nous pouvons choisir, dans un extraordinaire arbre de possibilités, ce que nous regardons. L'époque, où, le matin, nous pouvons parler de la même émission que nous avons tous regardée la veille, est sur le point de passer. Si nous suivons une série, nous n'en sommes plus au même point : chacun télécharge les épisodes à son rythme. La synchronisation

des consciences, que la télévision conduisait peut-être à son terme, éclate.

Par ailleurs, cette désynchronisation qui semble détacher les consciences les unes des autres joue aussi à l'intérieur même de chacune d'entre elles. Il ne s'agit plus en effet sur Internet de coïncider à un seul flux, celui du film, comme dans l'analyse de Stiegler, où chaque image, chaque scène, vient l'une après l'autre et s'ordonne sur un seul fil, doublant en quelque sorte le temps intérieur de la conscience et reproduisant finalement le fil de la voix, où chaque son, chaque mot quand je parle vient aussi l'un après l'autre. Sur Internet, nous suivons une multitude de processus parallèles ou, dans certains cas, nous adoptons des temporalités qui bouclent sur elles-mêmes, comme Arnaud Regnauld l'a bien montré à propos de la littérature numérique⁹. Il me suffit d'ouvrir une page sur Internet, une page de démarrage sur les logiciels les plus répandus, ou de vouloir regarder un match de football. Chacun a vécu cette expérience consistant à voir ses courriers électroniques, ou son match s'afficher au milieu d'une multitude de publicités. Un bonhomme vert saute en l'air tout au long d'un rectangle vertical sur la gauche. Une voiture surgit de nulle part et envahit l'écran, je dois la faire disparaître d'un clic. Un petit film avec un père Noël près d'un sapin a alors débuté et je me dis : « ce n'est pas la saison » tout en répondant à mes courriels. Il faut bien que mon esprit travaille en parallèle. Ce flux du temps intérieur, de la conscience qu'invoquent la philosophie classique et encore la phénoménologie et que Stiegler pouvait faire coïncider, synchroniser avec celui du film, ce flux a éclaté pour se distribuer sur une multiplicité. Un film à l'écran réalise en effet un flux parallèle à celui de la conscience classique et avec laquelle celle-ci peut coïncider. Mais ce n'est pas le cas des écrans d'Internet. Si dans le film la conscience peut s'oublier, sur Internet, elle éclate en une sorte d'arbre de processus concomitants.

9. Voir son article dans ce cahier, ainsi que « *Patchwork Girl* de Shelley Jackson ou le spectre d'une mémoire dés/incarnée », in Elaine Després et Hélène Machinal [dir.], *PostHumains : frontières, évolutions, hybridités*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 73-84.

Internet propose un nouveau paradigme, si l'on veut, dans lequel s'est rompue la synchronisation des consciences qu'on pouvait placer, en suivant Stiegler, au bout de ce processus d'économécanisation de l'humain. Est-ce une libération? Ou bien est-ce une nouvelle forme d'aliénation qu'il faut penser (et contre laquelle il faudrait lutter) selon de nouvelles modalités? Il est certain du moins que si la paresse, le fait de traîner, de ne pas suivre la cadence pouvait représenter une forme de résistance dans le processus d'économécanisation, ce n'est plus le cas face à l'éclatement des processus sur Internet. Il ne s'agit plus de freiner, de rompre la cadence d'une machine qui s'emballe. L'aliénation ne vient plus de l'accélération d'une cadence, qui représenterait encore un flux linéaire. Elle ne vient plus d'une capture de la conscience par un flux linéaire, que ce soit celui d'une machine, ou d'un film. La fascination qu'exerce sur nous Internet tient au contraire à la dispersion de ce flux linéaire, que la philosophie classique prêtait à la conscience et que le film, comme la voix, matérialisait. En ce sens, comme je l'écrivais au début de cet article, Internet ne nous laisse plus la possibilité de traîner. Cette inactivité que suppose « traîner » reste dans le cadre de l'économécanisation de l'humain, à laquelle elle résiste.

Dans cette perspective, je voudrais rapidement écarter deux modèles erronés, à mes yeux, d'Internet : la bibliothèque et le monde. En effet, on le décrit souvent comme une gigantesque bibliothèque, et on pourrait tout à fait imaginer que la totalité des livres qui ont été publiés, des disques enregistrés, des films et des séries soit numérisée et facilement accessible. Techniquement, financièrement, cette bibliothèque aurait pu voir le jour depuis longtemps (une dizaine d'années du moins). Mais, précisément, elle n'existe pas, et nous n'en sommes pas gênés outre mesure. Les contenus que l'on peut trouver sur la toile sont partiels, et ne sont certainement accessibles que dans un ordre bien défini, comme le sont les livres dans une bibliothèque au sens usuel, dont l'emplacement est déterminé par une cote indiquée dans un fichier alphabétique. Par ailleurs, une grande part, sinon la plus grande part, de nos activités sur Internet

(écrire des courriers, « suivre » nos amis, afficher notre profil, nos photos sur notre page, regarder les hôtels où passer nos vacances) n'ont rien à voir avec la recherche de contenus tels que livres et films.

Un second modèle, également erroné, serait celui du monde même. Un peu comme l'Holodeck, comme dans *Star Trek*, cette sphère de réalité virtuelle où les personnages, lorsqu'ils s'ennuient dans leur vaisseau spatial, se réfugient et qui leur recrée alors l'environnement qu'ils souhaitent. Internet en représenterait une ébauche encore maladroite et imparfaite. Mais, à nouveau, ce n'est pas un autre monde que nous cherchons sur Internet, qui serait dans sa forme identique, mais dans son contenu différent de celui dans lequel nous vivons. En effet, l'ennui que nous ressentons souvent dans le monde, nous n'en voulons pas sur Internet (et de fait nous nous y ennuyons rarement même si nous pouvons y perdre notre temps). Ce qui implique bien que nous ne cherchons pas sur Internet un autre monde semblable à celui que nous le connaissons.

À mes yeux, la singularité d'Internet, et la raison pour laquelle nous nous laissons fasciner et pouvons perdre autant de temps à surfer sur la toile, tient à cet éclatement de la temporalité. Sans doute peut-on soutenir que la temporalité de la vie n'a pas la linéarité du flux que décrivent la philosophie classique et la phénoménologie. Cette linéarité est sans doute construite (et construite sur le modèle de la voix, si l'on accepte l'analyse de Derrida). Néanmoins, il reste vrai que, dans le monde, notre attention est en général focalisée sur une seule chose. Je regarde par la fenêtre et je suis des yeux un passant, mais j'ignore alors les vitrines des boutiques en face. Ou bien j'observe les vitrines et abandonne les passants. Ou bien je reprends ma lecture puis les bruits de pas du voisin au-dessus me dérangent et je repose mon livre, etc. Mais cette univocité de l'attention ne vaut plus sur Internet. Je lis mes courriers tout en observant le film publicitaire, et ce n'est pas seulement que je ne réussis pas à l'écartier de mon attention. Si cette multiplicité m'était insupportable, j'évitais d'utiliser Internet, mais ce n'est pas le cas.

C'est donc sans doute qu'il y a un certain plaisir dans cet éclatement de la temporalité, dans cette forme d'absence à soi, laquelle appelle en tout cas d'autres images qui ne sont ni celles d'une bibliothèque ni celles du monde¹⁰.

J'ai mis au centre de ce que j'ai appelé l'économécanisation la description par Weil de l'usine, une usine dans laquelle nous sommes placés devant une machine et répondons à ses opérations : un boulon tombe sur la chaîne, nous vissons, linéairement, un boulon après l'autre, et à une cadence telle qu'elle capture la conscience, nous ne pouvons plus penser à rien d'autre, mais nous ne pouvons pas non plus penser à rien et sombrer dans l'inconscience, dormir : « Cet enchaînement ininterrompu tend à plonger dans une espèce de sommeil, mais il faut le supporter sans dormir¹¹. » À cette usine, je voudrais en opposer une autre, celle d'Emil L. Post, que j'ai étudiée dans un autre contexte, en histoire de la logique en marge de travaux sur Kurt Gödel¹².

Post est un logicien fou. Il est mort d'une crise cardiaque en 1954 dans un hôpital psychiatrique à New York, après un traitement par électrochocs. Et le journal de ses recherches qu'il tient quotidiennement est régulièrement marqué, interrompu par ce que Post appelle ses « breakdowns ». Or, tout un pan de ses recherches, entre la logique et la philosophie, concerne la pluralité de notre expérience, ce qu'il faudrait appeler sa multi-temporalité. Post veut montrer l'insuffisance de nos modèles habituels de l'esprit et, en particulier, de la machine de Turing. Ceux-ci représentent l'esprit dans une structure linéaire, analogue à celle de la parole, un

10. Sans doute, cette différence entre l'attention focalisée dans la vie et éclatée sur Internet est relative et reste une affaire de degré. Cependant, nous pouvons dire passer en mode multitâche sur Internet alors que, dans la vie, nous disons ne pas pouvoir faire deux choses à la fois.

11. Simone Weil, « Expérience de la vie d'usine », *Œuvres complètes. Tome II*, Paris, Gallimard, 1991, p. 296.

12. P. Cassou-Noguès, *Les démons de Gödel*, Paris, Point-Seuil, 2012, Chapitre 4; P. Cassou-Noguès, « Emil Post Against Turing Machines. Models of a Plural Mind », dans S. Flach et al. [éd.], *Habitus in Habitat II. Other Sides of Cognition*, Bern, Peter Lang, 2010, p. 159-170.

mot venant après l'autre. Or, nous ne pensons pas de cette façon, soutient Post. Il s'opère dans notre esprit une multitude de processus parallèles. L'esprit devient alors, dans les textes de Post, une sorte d'usine dans laquelle travaillent différents ouvriers. Chacun se tient devant une sorte de chaîne de montage et bricole quelque chose, sa part de nos pensées en fait. Une cloche sonne pour marquer le rythme. Les ouvriers accomplissent tous un geste à chaque volée de la cloche. Parfois, l'un d'eux atteint un point où son travail exige qu'il se divise lui-même. Il se dédouble et voici deux ouvriers qui poursuivent le même travail dans des directions différentes. Parfois aussi, un ouvrier s'arrête, il a achevé son travail, ou abouti à une impasse, et disparaît, pendant que les autres poursuivent leurs gestes. Le journal que tient Post donne une représentation très étrange de l'esprit, un peu folle au premier abord et, pourtant, je crois justement qu'Internet la réalise. Pour suivre les différents processus qui apparaissent à l'écran de ma page de démarrage, il faut bien que mon esprit se peuple de cette multitude d'ouvriers qui travaillent dans l'ignorance les uns des autres.

Bien que les textes de Post soient à peine plus tardifs que ceux de Weil (une dizaine d'années), je voudrais marquer cette désynchronisation des consciences qui a lieu sur Internet par la différence entre ces deux usines, celle de Weil et celle de Post : l'une dans laquelle nous sommes enfermés et forcés de coïncider au flux linéaire d'une machine; l'autre qui nous est intérieure, une usine qu'est devenu notre esprit et dans laquelle s'accomplit une multiplicité de processus parallèles. La fascination et, finalement, l'aliénation ne viennent plus alors d'une capture de la conscience par un autre flux, aussi linéaire que la voix qui sous-tend la conscience, mais de l'éclatement même de ce flux temporel. C'est dire que, si l'esprit se laisse décrire comme une telle usine, cette désynchronisation appelle de nouvelles conceptions du sujet.

Ne plus traîner, ne plus différer

Je parle d'une usine « intérieure », qui remplacerait l'usine, le travail à la chaîne, telle que le décrit Weil. Mais on m'objectera, à

juste titre, qu'il reste des usines, dans la réalité, et que celles-ci y ont une place plus importante qu'Internet : l'usine de Weil, l'exploitation dans le travail à la chaîne, l'économécanisation de l'humain soutend en réalité le développement d'Internet, puisqu'il faut bien que les ordinateurs, les téléphones intelligents et autres machines numériques soient produits quelque part. Je veux donc préciser que je ne m'intéresse pas ici à la réalité, mais aux représentations que l'on en forme et, en l'occurrence, aux images que véhicule la technologie. Or, c'est ce que j'ai voulu montrer, l'existence même d'Internet implique de nouvelles images qui redoublent celles de l'usine et de l'économécanisation et appellent finalement une nouvelle conception du sujet : une conscience qui ne serait plus un flux linéaire, mais une multiplicité, une sorte d'usine si l'on veut, et n'est plus alors une conscience au sens classique.

Dès ses premiers textes, *La voix et le phénomène* notamment, Derrida a montré comment l'idée de la conscience, comme un flux linéairement ordonné et transparent à soi de vécus, l'un venant après l'autre, est fondée sur le modèle de la voix. Elle possède bien ces deux propriétés, la linéarité, les sons que je prononce s'ordonnent les uns après les autres, et la présence à soi. La voix a la propriété de s'entendre « au présent » : je m'entends dans le temps même où je parle et, semble-t-il, de l'intérieur. C'est, écrit Derrida, une « auto-affection d'un type absolument unique¹³ ». La distance de soi à soi dans la parole semble être réduite au minimum et cet effacement est simplement poussé à sa limite, idéalisée dans l'idée de conscience comme une succession, dans un temps linéaire, de vécus qui s'éprouvent eux-mêmes de façon immédiate. Et, pour l'écrire en deux mots, Derrida entend montrer que ce passage, à la limite, est illusoire et que joue déjà dans la voix une distance temporelle, une différance qui me sépare d'avec moi-même et s'illustre alors pleinement dans l'écrit. Ces analyses de Derrida, Arnaud Regnaud

13. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, Presses universitaires de France, [1967]1993, p. 87-88.

à nouveau l'a bien montré¹⁴, nous pouvons les reprendre à propos du numérique. Semblable en cela à l'écrit, le numérique marque a contrario la singularité de cette voix, qui s'entend linéairement et au présent, et met en question le modèle de la conscience qu'elle fonde. Mais le numérique, au regard de l'écrit, pose aussi d'autres problèmes.

D'une part, Derrida nous a appris que la différence et le rôle de l'écrit ont été refoulés dans l'histoire de la philosophie : la voix, la position et la nouveauté ont obtenu tous les privilèges. À l'opposé, Internet sollicite la pensée et s'exprime dans une multitude d'images. Internet est un autre visible de la voix, alors que l'écrit a toujours eu tendance à s'effacer. Et la question, qui a toujours été balayée à propos de l'écrit, se pose alors au sujet d'internet : qu'est-ce que, à quoi ressemble ce sujet numérique qui n'est pas le sujet de la voix?

D'autre part, le fait de traîner, dont j'ai écrit au départ qu'Internet le rendait caduque, s'inscrit en négatif dans le cadre de l'économécanisation de l'humain à laquelle il s'oppose. Le concept de Derrida, la différence, semble rester pris dans cette image de la linéarité qu'il met en question. La multiplicité des processus sur Internet ne nous fait pas seulement différer d'avec nous-mêmes, au double sens de marquer une différence et de prendre du retard. Ce n'est pas seulement, et pas essentiellement, qu'elle rende visible une sorte de retard dans le rapport à soi. Elle fait éclater ce soi, en une multitude d'ouvriers, en une usine dirait Post. Comment alors, sous quelles formes, avec quelles images déterminer ce soi?

Plus largement, cette sorte d'éclatement semble mettre en question la position même du sujet, du *je*, telle qu'elle s'opère depuis Descartes. Le sujet de Descartes, c'est le sujet d'une pensée. Je pense et, pour penser, il faut être, donc je suis et je suis une chose pensante. Mais la formule suppose que l'esprit tout entier est occupé d'une seule pensée. Le sujet cartésien, si l'on veut, est obsessionnel, un monomaniacque,

14. Voir la note 8.

alors qu'Internet nous donne des troubles de l'attention. Nous nous dispersons et, précisément, dans cette multiplicité de processus, nous entretenons différents fils de pensée parallèles. Dans la mesure où nous sommes des sujets d'Internet (bien sûr, nous ne sommes pas toujours sur Internet, mais encore une fois ce n'est pas la réalité qui m'intéresse ici), nous avons perdu cette pensée pleine qui nous remplissait l'esprit et nous permettait d'établir notre existence en tant que « chose pensante ». Ce n'est pas même que nous serions une pluralité de choses pensantes. Notre éclatement ne nous laisse plus le loisir de nous interroger sur l'existence qu'impliqueraient les différentes branches de cet arbre : les ouvriers de Post travaillent au rythme de la cloche qui bat et ne s'arrêtent pas pour s'interroger sur leur propre existence.

Il existe sans doute différents modèles de ce sujet produit dans la numérisation. L'image du *pandemonium* que développe Daniel Dennett correspondrait exactement à cette idée d'un éclatement du sujet cartésien, qui au lieu de se concentrer dans un unique *je* se voit dispersé en une multitude d'instances, de « démons ». Le « sujet étendu » d'Andy Clarke distribue la subjectivité dans chacun des objets qu'elle utilise, du carnet de notes au site Internet où l'on stocke ses photographies de vacances. Le posthumain de Ray Kurzweil s'est détaché de son corps pour se reloger sur un ordinateur, une machine numérique, ou un site Internet. Il serait trop long de passer en revue ces modèles du sujet numérique, mais la question se poserait de savoir s'ils rompent avec le sujet cartésien, le *je* du *je pense donc je suis*, ou ne font que l'acclimater à de nouveaux environnements? Dans le modèle du *pandemonium*, par exemple, les instances subjectives en lesquelles le sujet s'est scindé ne semblent pas pouvoir être conçues dans une autre figure que celle du sujet qu'elles scindent, ou comme des voix qui prendraient tour à tour le relais, mais qui pourrait chacune énoncer le *je pense donc je suis*.

Bref, Internet nous désynchronise et la question reste de penser un sujet désynchronisé, qui ne soit pas seulement une multitude de sujets en eux-mêmes synchrones : qu'est-ce qu'un sujet numérique?

Et un élément de réponse serait que ce sujet, du moins, ne traîne plus, ni même ne diffère.