



Journal des anthropologues
Association française des anthropologues

128-129 | 2012
Dites-le avec des fleurs

Anthropologie et numérique

Questions Épistémologiques et éthiques

François Laplantine



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/5955>

DOI : 10.4000/jda.5955

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 14 octobre 2012

Pagination : 301-323

ISBN : 979-10-90923-03-4

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

François Laplantine, « Anthropologie et numérique », *Journal des anthropologues* [En ligne], 128-129 | 2012, mis en ligne le 14 octobre 2014, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/5955> ; DOI : 10.4000/jda.5955

ANTHROPOLOGIE ET NUMÉRIQUE QUESTIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES ET ÉTHIQUES

François LAPLANTINE*

Je propose de distinguer trois approches du numérique¹.

La première peut être qualifiée de numérisation de gestion. Elle relève de ce que Max Weber a appelé la rationalité instrumentale.

Dans la seconde, le numérique devient l'objet même de la recherche anthropologique qui interroge ce qui se joue épistémologiquement mais aussi politiquement dans un contexte qui n'est plus du tout celui dans lequel s'est formée la discipline.

Un troisième niveau concerne une numérisation d'expérimentation et de création, en particulier d'images de synthèse. Ces nouvelles images du net, notamment dans le net art, renouvellent profondément l'imaginaire de notre époque.

Je ne reviendrai pas sur le premier et voudrais seulement rappeler l'entreprise pionnière initiée à partir de Salt Lake City par les mormons qui ont procédé au baptême rétroactif de tous les morts de la planète. C'est à ma connaissance la toute première opération de

* Courriel : François.Laplantine@univ-lyon2.fr

¹ Ce texte est la conférence prononcée en conclusion. Le CREA est le Centre de recherche et d'études anthropologiques de l'université Lyon 2, à l'origine du colloque sur *L'anthropologie au temps du numérique. Objets, pratiques et éthique* qui s'est tenu à Lyon 2 les 24 et 25 novembre 2011 organisé en collaboration avec l'AFA et le CREA (Centre de recherche et d'études anthropologiques) à l'université Lyon 2.

traitement informatique de la parenté et de la généalogie qui ait été menée.

Comme le programme scientifique du CREA est l'étude anthropologique des processus de mondialisation, je voudrais proposer maintenant une série de réflexions sur les rapports d'Internet à la mondialisation. Car Internet, ce n'est pas un élément de la mondialisation, encore moins un effet. C'est son principal agent. Internet est un amplificateur, un accélérateur, un mondialisateur.

L'un des événements les plus considérable de l'année 2011 a certainement été le mouvement qui a commencé à prendre forme en Tunisie au tout début du mois de janvier (et même en décembre 2010) puis s'est diffusé ensuite à tous les pays du Moyen-Orient. C'est un événement inouï qui a provoqué un désenclavement de cette région du monde et ne peut être observé et analysé sans tenir compte de la vitesse de propagation que permet Internet.

Ce qui s'est produit rend obsolète la logique des blocs monolithiques opposant des sociétés qui seraient prédisposées au despotisme et une modernité qui ne pourrait être qu'occidentale. Huntington dans *Le choc des civilisations* distinguait sept ensembles socio-culturels et affirmait que les sociétés arabo-musulmanes étaient incompatibles avec les valeurs démocratiques. Derrière l'insurrection tunisienne menée aux cris de « Ben Ali dégage ! », nous devons entendre aussi « Huntington dégage ! ». Mais ce n'est pas tout. Lorsque l'on juge Ben Ali, lorsque l'on arrête Mladic, Bachar Al Assad prend peur et Hu Jintao s'inquiète.

La cyber-société chinoise

Peu de temps après le début de la révolte tunisienne, je me trouvais en Chine. Aucune relation ne pouvait être effectuée par Internet entre le mot *jasmin* et les événements de Tunisie. Il n'était question que de la fleur alors que la signification politique tunisienne de ce terme se trouvait immédiatement censuré.

Les nouvelles techniques de communication se diffusent en Chine avec une rapidité étonnante. Environ cinq cent millions de

Chinois ont accès à Internet tandis que près d'un milliard utilisent des téléphones portables. Il existe aujourd'hui des contre-pouvoirs que sont notamment les multiples réseaux du Web non officiels. Mais ces réseaux sont contrôlés par une cyber-police, environ quarante mille spécialistes formés dans les meilleures universités qui peuvent censurer un blog ou effacer un message en une seconde. Internet, qui est comme un poisson dans l'eau dans la culture chinoise du flux, permet à la fois de prévenir, de contrôler (la montée des insatisfactions) mais aussi d'organiser et de mobiliser les mouvements sociaux.

Lorsque l'académie des sciences sociales de Pékin m'a invité en 2008, peu après les Jeux Olympiques, j'ai été frappé par la référence constante à Confucius et au néoconfucianisme. Au printemps 2011 à l'université de Pékin où j'organisais avec Cai Hua et Maurice Godelier le premier séminaire franco-chinois d'anthropologie, de Confucius, il ne fut plus question. Mais en revanche plusieurs de nos collègues chinois évoquaient la pensée de Mao qui fut même confrontée par l'un d'eux avec les courants phénoménologiques et herméneutiques de la sociologie.

Ce que je perçois alors, à travers des conversations, en regardant la télévision et en consultant Internet avec des amis chinois est que dans la lutte entre les « conservateurs » et les « libéraux », les premiers reprennent de la vigueur et sont peut-être sur le point de l'emporter. Au printemps 2011 le néomaoïsme est plus que jamais d'actualité et beaucoup moins le néoconfucianisme. Il prend la forme d'une immense vague rouge, dont l'épicentre se situe à Chongqing où est menée une « campagne rouge » avec une « télévision rouge » diffusant des programmes de « culture communiste avancée » et recommandant à tous d'apprendre des « chansons rouges » (*hongge*). L'un des projets du maire de Chongqing est que les prisonniers réduqués qui connaîtraient par cœur les paroles de ces chansons pourraient bénéficier d'une remise de peine.

Aux « chansons rouges » viennent s'ajouter les « textos rouges » (*hongduanzi*), ces messages envoyés par milliers sur Internet ou par SMS. S'inscrivant dans la postérité de la grande

tradition maoïste, ils ont une connotation résolument nationaliste et accompagnent la censure immédiate des « textos noirs, gris et jaune ». Internet participe à ce gigantesque dispositif de remaoïsation, qui se présente comme une croisade contre la corruption, la subversion de l'intérieur et les médias occidentaux et a pour nom « Chanter le rouge et frapper le noir »².

Je parcours à la fin du mois d'avril 2011 la place Tian'anmen. L'imposante statue de Confucius qui se trouvait à l'est de la place n'est plus là, alors que je l'avais bien vue quelques jours avant. Trop proche du mausolée du président Mao, elle a été retirée et a été mise au placard (dans la cour du nouveau Musée national de Chine).

Comme si l'on rejouait la campagne de Mao contre Confucius, le temps se met à tourner à l'envers. Sur le site maoïste Utopia qui montre une photo de la statue de Confucius sur laquelle a été imprimé le caractère *chai* (à démolir), on peut lire : « Le peuple ne pouvait être humilié plus longtemps. La capitale ne pouvait être transformée en temple de Confucius ». Avantage donc au néomaoïsme qui vient compléter le marxisme, lequel est toujours un enseignement obligatoire non seulement dans les universités mais aussi dans les temples bouddhistes et taoïstes.

Mais les choses n'en restent pas là car tout évolue avec une extrême rapidité en Chine. En février 2012 éclate l'affaire Bo Xilai, patron puissant de la mégapole de Chongqing et étoile montante du parti communiste qui se prépare à entrer au comité permanent du Politburo lors de la transition au XVIII^e Congrès. Bo Xilai est destitué à la suite de la défection de l'un de ses plus proches collaborateurs, le chef de la police de Chongqing qui, déguisé en vieille femme, s'était réfugié dans un consulat américain. Bo Xilai est arrêté et soupçonné d'être impliqué dans le meurtre par empoisonnement au cyanure d'un consultant britannique,

² Le rouge est la couleur faste du bonheur, le noir est la couleur néfaste et contre-révolutionnaire. Alors que le gris est douteux, le jaune, qui était autrefois la couleur impériale, est devenu aujourd'hui franchement pornographique, à l'instar du rose au Japon.

personnage qui paraît tout droit sorti d'un roman de Graham Greene.

Les réseaux sociaux Sina weibo et Tencent weibo qui sont les versions chinoises de Twitter s'emparent de cette histoire rocambolesque et de cette situation emberlificotée et annoncent à des centaines de millions d'internautes qu'un coup d'État avec déploiement de chars est en train de se préparer à Pékin. Ce qui provoque au début du mois d'avril 2012 des arrestations et la fermeture de plusieurs sites internet pour « création et propagation de rumeurs ».

L'opacité et la complexité inouïes du pouvoir chinois ne peut être appréhendée en termes binaires : l'imposition de normes coercitives intériorisées dans une culture du respect de la loi contre la « dissidence » et la démocratie. La réalité du rapport au pouvoir en Chine est plus subtile car ce dernier (national, régional, municipal) n'est pas inspiré par une seule ligne idéologique claire et définitive ni à proprement parler par la lutte entre deux lignes (les « libéraux » et les « conservateurs » qui, tel Bo Xilai, préconisent un contrôle étatique renforcé et un retour à l'égalitarisme maoïste). Car il y a au moins cinq camps dont les stratégies évoluent en fonction des circonstances.

Les *weibo* – qui sont des micro-blogs – permettent d'entrevoir la nature des forces en présence. Ils donnent aussi des informations précises sur tout un travail d'expérimentation sociale mené par les multiples acteurs de la société civile et certains membres du parti communiste chinois lui-même. Au plus près des préoccupations d'une région, d'une agglomération, d'un quartier, nous apprenons que des modes d'organisation civique sont en train de s'élaborer dans des conditions certes très difficiles. La plus célèbre de ces initiatives dont il est aujourd'hui question sur les réseaux sociaux est celle des habitants du village de Wukan dans la province du Guangdong qui, depuis la fin de l'année 2011, inventent un mode de gouvernance locale.

Les *weibo* ont en quelque sorte remplacé les *dazibao*, ces fameuses affiches murales de l'époque de la Révolution culturelle. Ils s'imposent aujourd'hui comme l'expression majeure et la pointe

avancée des revendications sociales : la défense des pères de famille, et avec eux de leurs avocats, emprisonnés pour avoir demandé réparation de la mort de leur enfant par un lait empoisonné, la protestation contre la corruption et en particulier le partage des bénéfices extravagants réalisés grâce au boom immobilier qui crée une augmentation exponentielle des expropriations alors que les dédommagements restent lettre morte. Nous nous trouvons confrontés aujourd'hui à une situation complexe qui met aux prises une véritable offensive du pouvoir central contre un grand nombre de réseaux sociaux, une censure implacable qui cherche à juguler la cyber-mobilisation d'une partie croissante de la cyber-société civile.

Nous comprenons dès lors à quel point l'ethnographie classique est largement insuffisante pour observer et analyser des situations aussi complexes que celle qui vient d'être évoquée. Internet devient dans ces conditions à la fois partie constitutive du phénomène social à étudier et processus méthodologique. Parmi les recherches anthropologiques pionnières menées au cours de ces dernières années, je citerai le travail réalisé par Michèle Cros et ses collègues sur les transformations provoquées par le Web du rapport à la nature et notamment aux animaux en Afrique et, dans un domaine très différent, celui d'Alain Bertho sur les émeutes.

Le groupe de chercheurs travaillant en Afrique pose les bases d'une confrontation entre les espèces et les espaces naturels et les sites montrant des animaux virtuels (Cros & Mégret, 2011). À travers ce que Julien Bondaz appelle le « passage de la cage au blog » donnant lieu à des « visites virtuelles des zoos », les auteurs interrogent les rapports complexes entre la nature et la culture, le monde réel et le monde virtuel, le terrain ethnographique classique et le « e-terrain ».

Alain Bertho, quant à lui, met en place à partir d'avril 2007 la base documentaire la plus complète et la plus réactive sur les émeutes qui surgissent et se propagent aujourd'hui dans le monde entier (Bertho, 2009, 2011). Il crée des archives audiovisuelles qu'il met à la disposition de tous. L'un des intérêts de ces dernières est qu'elles ne sont pas seulement d'origine institutionnelle. Le site

« Anthropologie du présent³ » met en ligne des informations produites par les grands médias (presse écrite, radio, télévision) mais aussi un nombre considérable de vidéos amateurs. Ce que montrent ces dernières n'est pas formaté et retouché. Le cadrage est souvent approximatif et l'image elle-même est souvent floue, trop claire ou trop sombre. Nous ne sommes plus du tout confrontés à la relation triangulaire classique du chercheur, de l'« informateur » et du destinataire (académique) puisqu'une multitude de récepteurs se trouvent désormais en interaction. Ces derniers sont tous des acteurs, producteurs, rectificateurs et reconfigureurs d'informations.

La transformation des rapports au temps et à l'espace

Pour comprendre cette mutation radicale de la recherche anthropologique il convient de l'inscrire dans le processus même de mondialisation, dont elle est indissociable. Cette dernière n'est pas nouvelle dans l'histoire, mais la forme de mondialisation à laquelle nous sommes aujourd'hui tous confrontés crée des rapports inédits entre l'espace et le temps. Nous vivons dans un espace qui se contracte et dans un temps qui s'accélère. Un espace qui se contracte et donc rapproche de plus en plus les sociétés les unes des autres (par le moyen notamment d'Internet). Un temps qui s'accélère et crée, lui, de la distance et de l'exclusion. La mondialisation est une exacerbation. C'est une exagération (notamment visuelle ou auditive) qui peut engendrer une perturbation de notre rapport au temps et à l'espace.

Il me faut, pour analyser et d'abord pour observer ces transformations générées pour une part importante par le net, introduire quelques notions : celles de chronotopie, de concomitance et de contemporanéité, de région d'humanité et de régime de connaissance.

1. La chronotopie, terme forgé par Bakhtine, est l'étude des relations entre l'espace et le temps dans une société donnée à un moment donné. Il est impossible de parler du temps sans parler de

³ <http://berthoalain.wordpress.com>

l'espace, mais c'est toujours le temps qui transforme l'espace et non l'inverse. Quel que soit le terrain de ses observations, l'anthropologue doit se demander comment le temps imprègne l'espace et comment l'espace exprime le temps.

Les habitants qui vivent dans les provinces les plus éloignées des grands centres urbains de la Chine vivent bien au même moment que les habitants de Pékin ou de Shanghai, mais c'est comme s'ils ne vivaient pas à la même époque. Les premiers vivent au rythme d'une temporalité extrêmement lente. Les seconds sont soumis à une temporalité qui s'exacerbe et s'emballe.

2. Roland Barthes distinguait (sans s'y attarder) dans l'un de ses séminaires deux notions : le *concomitant* et le *contemporain*. Le concomitant fait coexister des êtres et des objets étrangers les uns aux autres. Le contemporain suppose, lui, le partage de références communes. Les paysans des provinces les plus reculées de la Chine ne vivent pas dans le même univers que les hommes d'affaires de Pékin et de Shanghai (ou de São Paulo), même lorsqu'ils deviennent des *mingong* c'est-à-dire des paysans-ouvriers immigrés travaillant sur les chantiers de construction. Les uns et les autres sont entre eux dans un régime temporel de concomitance. En revanche lorsque la Chine célèbre des exploits sportifs (les Jeux Olympiques de Pékin en août 2008) ou est atteinte par des catastrophes naturelles comme le tremblement de terre du Sichuan au printemps 2008, ils deviennent contemporains.

3. Il existe des *régions d'humanité* qui se rapprochent conjoncturellement ou événementiellement. Mais il existe d'autres régions qui s'éloignent les unes des autres parce que certaines sont entraînées dans une précarisation croissante, ce qui ne les empêche nullement de coexister dans un même ensemble. Ce que l'on appelle la fracture numérique n'est pas seulement de ce point de vue l'écart entre ceux qui ont accès au numérique et ceux qui n'y ont pas accès. C'est aussi un écart de culture et de connaissance. Il y a les acteurs de la mondialisation, ceux qui la fabriquent : les mondialisateurs. Et il y a ceux qui la subissent : les mondialisés.

4. J'en viens à la quatrième notion que je pose sous forme de question : quel *régime de connaissance* peut aujourd'hui rendre compte (et d'abord nommer) des situations évolutives, complexes et contradictoires ? Pour arriver à Tokyo par l'autoroute qui longe Yokohama, nous traversons un paysage qui peut être qualifié à la fois d'industriel, de rural et d'urbain. Le terme de ville ne convient plus tout à fait et il nous faut partir à la recherche de termes de substitution qui s'avèrent eux-mêmes inadéquats. La sociologie brésilienne a inventé le mot « rurbain » qui avait été précédé par celui de « conurbation ». Comment dire à la fois mégapole et métabolique ? Un terme qui pourrait être mégabolique. Les anthropologues et les sociologues chinois observant les transformations incroyables de Chongqing qui est devenue la première métropole du monde sont confrontés à ces difficultés. La mondialisation est tellement rapide qu'elle prend de vitesse les dictionnaires et il nous faut sans doute rechercher des mots nouveaux. La seule réponse adéquate que peuvent apporter les anthropologues contemporains est de rendre toujours plus précise la description.

L'observation (la plus longue possible) et la description (la plus rigoureuse possible) est un préalable à tous les instruments conceptuels. Ces derniers, forgés dans une société donnée à une certaine époque, ne peuvent rendre compte totalement de ce qui se passe dans une autre société à une autre époque et partout aujourd'hui entre ce que nous appelons l'espace et le temps. Le monde contemporain tend à se rapprocher de cet espace-temps contracté et concentré d'un parc d'attraction situé dans le sud de Beïjin et qui s'appelle précisément le « Parc du Monde ». Ce dernier reproduit à une échelle réduite les monuments les plus célèbres de la planète : les Pyramides, la Tour de Londres, la Tour Eiffel, la place Saint-Marc de Venise... Il permet aux visiteurs de parcourir le monde en quelques heures. Mais Internet est beaucoup plus rapide encore.

Le virtuel et la vitesse

Les transformations inédites induites par le net consistent dans la compression et la contraction sur un seul mode de temporalité : le présent. Par You Tube, Daily Motion ou leurs multiples concurrents, les informations et les images sont mises en ligne en temps réel et sont immédiatement disponibles dans le monde entier. Internet est la culture de la vitesse, c'est celle de l'immédiateté qui court-circuite toutes les médiations. Plus besoin de typographes, d'imprimeurs, d'éditeurs, de diffuseurs, de libraires. Le virtuel permet de se débarrasser de tous ces intermédiaires. Il permet de se libérer du poids encombrant de la réalité (du livre et plus largement des objets).

Le désir dans ces conditions n'est plus bridé, entravé, ralenti, ce qui donne une impression de toute puissance. Il ne connaît plus l'attente c'est-à-dire la pulsation du rythme, car comme le dit Pablo Casals, le rythme, c'est le retard. Cette accélération et cette prolifération des informations, souvent accompagnées de la consultation compulsive des SMS sur le téléphone portable, peut conduire à une sidération qui peut être une forme hypnotique de jouissance.

Ce que je perçois est une espèce de mouvement brownien fait de synchronisations et de désynchronisations. L'accélération atteint aujourd'hui un seuil critique qui suscite le mouvement inverse : la décélération par compensation mémorielle, le désir de déglobalisation et de décroissance. Les sociétés contemporaines sont soumises à des rythmes de plus en plus rapides qui provoquent partout dans le monde un symptôme de plus en plus répandu : la dépression. Cette dernière est une pathologie de la difficulté d'agir et de la suspension du temps, réactionnelle à son accélération.

L'anthropologie classique, à l'époque de Mauss et de Durkheim, s'est constituée dans l'étude du « fait social » qu'il convient de qualifier de « faire social » : le social en train de se faire. Mais nous devons aussi étudier aujourd'hui les formes sociales du subir (et non seulement de l'agir) : le social en train de se défaire, la défection du lien social, la déception, la dépression.

Or les usages diversifiés d'Internet sont de ce point de vue extrêmement contradictoires. Internet en effet peut contribuer à la fois à recréer du lien social (par exemple dans les réseaux de santé faits de témoignages et d'expériences partagées ou dans les réseaux communautaires et militants) et à produire de la défection et du désinvestissement (de l'école, de la famille, de la société).

C'est sur ce dernier usage des technologies du virtuel que je voudrais maintenant fixer mon attention en prenant l'exemple d'un phénomène désigné au Japon par le terme d'*otaku*. Dans la société sursocialisée et surpolicee qu'est la société japonaise, la génération *otaku* est celle d'adolescents qui ne veulent plus aller à l'école et ne peuvent plus voir leurs parents en peinture. Ils se referment dans leurs coquilles tels des bernard-l'hermite. Ils restent le plus souvent à la maison, isolés dans leur chambre, les yeux fixés sur leurs consoles de jeux ou leurs écrans d'ordinateur. Ils refusent (du moins momentanément) le monde de leurs parents : l'univers du travail et de la compétition. Ils ne veulent pas faire partie des bataillons de *salarymen* prenant chaque matin le chemin qui conduit à Sony, à Toyota ou à Shiseido (l'un des leaders mondiaux de la cosmétique) afin de se tuer au travail (*karôshi*).

Le garçon ou la fille *otaku* répugne à grandir. Préférant les petits boulots provisoires (*arubaito*) relativement bien payés, ils ne veulent pas entrer dans la société des adultes ou plutôt cherchent par tous les moyens à différer cette entrée. Ils se trouvent de ce fait au plus loin de l'éthique sociale du confucianisme autrefois mâtinée de morale prussienne. L'engagement social et politique ne fait pas partie de leurs préoccupations alors que les sacrifices et les rites qui les accompagnent sont devenus pour eux non seulement surannés mais ridicules. Un proverbe japonais dit que « le clou qui dépasse appelle le marteau ». Or l'*otaku* ne veut pas se laisser marteler. Ou du moins pas tout de suite. Ces comportements dans lesquels l'addiction aux technologies du virtuel est une composante essentielle (et qu'il ne faut pas confondre avec les comportements

appelés au Japon *hikikomori*⁴) ne sont pas nécessairement révélateurs d’immaturité et d’impuissance, mais d’un mal être, d’un vide existentiel qui est le prix à payer dans une société où les enfants, dès leur entrée à l’école, sont entraînés à la compétition.

Tout en restant au Japon, je voudrai maintenant prendre un exemple de rescénarisation de ces mêmes comportements formés au contact des technologies du virtuel. Il s’agit du film *Kairo* (2001) de Kurosawa Kiyoshi qui est le récit de la disparition progressive d’une partie de la jeunesse de Tokyo. Les uns se suicident, les autres disparaissent comme s’ils étaient happés par les écrans de leurs ordinateurs. Cette seconde forme de disparition produit alors une contamination : ceux qui partent à leur recherche se transforment à leur tour à leur contact. Ainsi les vivants deviennent-ils de moins en moins nombreux. Ce sont des survivants menacés de devenir des mutants. Kurosawa n’oppose pas du tout de manière structurale la vie et la survie, l’humain et l’inhumain, l’animé et l’inanimé. Il explore de façon modale quelques virtualités d’une humanité en devenir, d’une humanité en voie de post-humanité en somme.

Tokyo n’est pas du tout une ville du passé, de la mémoire et encore moins du patrimoine apte à susciter une quelconque mélancolie des ruines. C’est la ville de la transformation et de l’adaptation permanente, la ville par excellence du devenir. Or si le paysage urbain évolue, ceux qui l’habitent évoluent également.

Kairo n’est pas une histoire de fantômes comme il y en a tant. C’est un des films de la disparition (qui n’est pas sans évoquer le cinéma d’Antonioni et de Wenders ainsi que certains films de Resnais) et de l’évaporation (qu’il convient de mettre en relation avec *L’Évaporation de l’homme* (1967) de Imamura). Nous comprenons à travers ses images que les êtres humains ne sont pas

⁴ *Hikikomori* fait les délices de la presse à scandale et les gros titres des journaux télévisés. Signifiant à l’origine l’état d’une personne qui se retire dans sa chambre, il désigne aujourd’hui les comportements violents d’espèces d’« enfants sauvages » qui attaquent leurs parents ou tuent leurs professeurs.

rivés à la terre ferme, laquelle est d'une si grande instabilité à Tokyo. Ils peuvent s'en détacher. Ce sont des navigateurs, des naufragés évoluant entre la terre et la mer ainsi qu'entre la réalité et la fiction.

Les schèmes sensori-moteurs auxquels le cinéaste a recours ne sont pas ceux d'un franc effondrement. Il y a quelque chose de plus volatil, de plus vaporeux, de plus liquide, de plus ductile dans cet univers urbain instable qui s'accorde si bien avec la culture du numérique. *Kairo*, comme l'ensemble du cinéma de Kurosawa, rappelle l'errance des personnages de Jim Jarmusch et de Gus Van Sant. Mais c'est un cinéma de la fluctuation qui s'inscrit pleinement dans la « culture flottante » de Edo devenu Tokyo. Il renouvelle mais n'abolit pas l'esthétique du flottement qui est celle de l'*ukiyo-e*.

Ceux qui disparaissent ne réapparaissent pas dans la difformité des monstres. Ils ne sont pas devenus ces êtres hideux et grimaçants peints par Hokusai et Utamaro. Certes ce sont bien des spectres, des fantômes, des esprits proches de la famille des zombies et autres morts-vivants. Mais ils n'ont rien d'effrayant (comme ceux des films de Jacques Tourneur et de George Romero) et encore moins de terrifiant (comme ceux des films de John Carpenter). Ils sont inquiétants, troublants, flottants et lorsqu'ils apparaissent à travers des plans longs et lents se dégage étrangement une certaine sérénité.

Il est tentant de rapprocher *Kairo* des films de Murnau et en particulier de *Nosferatu*, le vampire qui donnera naissance à Dracula. Dans *Kairo*, comme dans *Nosferatu*, il y a une fatalité de la contamination puis de la transformation. Mais la grande nouveauté est que, nous trouvant à l'ère du numérique, cette fois les fantômes (ou les fantômes) ne viennent pas de l'au-delà mais du *high-tech*. Les morts ne sortent pas des cimetières mais des ordinateurs pour attaquer les vivants. Ils n'ont rien de métaphysiques, la métaphysique étant liée au Japon à l'idéalisme de l'honneur. Ils sont tout ce qu'il y a de plus physique. Leur matérialité s'inscrit dans un cinéma lui-même matérialiste qui explore un imaginaire issu de la technologie. Tous les films de

Kurosawa peuvent être qualifiés de matérialistes même si certains – *Cure* (1997) en particulier – ont recours au thème du paranormal, grand thème cinématographique depuis Fritz Lang.

Le réalisateur invente un cinéma existentiel presque contemplatif qui opte pour une caméra distante, peu participative et nullement empathique. Les personnages, en particulier les revenants, sont filmés d'assez loin et lorsque le plan se rapproche, ce qui est toujours exceptionnel dans le cinéma japonais, il en acquiert plus de force. Le cinéaste crée ainsi une ambiance lancinante qui n'est pas sans rappeler certains films de Bresson dont il se réclame d'ailleurs « pour son regard calme » mais plus encore de Kaurismaki. Je pense en particulier à *L'homme sans passé* (2001) dont le titre pourrait être celui de *Kairo*. Dans une mise en échec de la parole, de la linéarité du récit et du sens lui-même, Kurosawa pose sur Tokyo un regard désabusé. La ville, progressivement, est en train de disparaître mais il n'y a pas lieu d'en faire un drame.

Voici donc un film de fiction et même de science-fiction, un film fantastique s'il en est, mais qui se nourrit du documentaire. Kurosawa Kiyoshi a une formation de sociologue, discipline qu'il a étudiée à l'université de Rikkyô. Il observe scrupuleusement la réalité. Et, en effet, presque chaque soir lorsque je regarde la télévision à Tokyo, les journaux télévisés parlent de disparitions étranges alors que dans les conversations revient souvent le phénomène de cette génération *otaku*, ces jeunes gens enfermés à la maison, déconnectés de la vie et qui sont comme avalés par leurs écrans d'ordinateur.

Kurosawa ne filme pas directement les transformations du Japon contemporain. Il montre quelques effets de ces transformations induites tout particulièrement par le numérique dans la jeune génération. Et pour montrer ce que vit une partie de cette dernière, il a recours au détour de la fiction. Il invente un style, une esthétique. Il crée d'autres images que celles auxquelles nous sommes habitués en Europe mais aussi au Japon.

Il montre combien cette génération est éthérée, égarée, paumée, fatiguée, hagarde. Il la décrit comme peu motivée (ce que j'ai perçu chez certains étudiants) et peu vivante (ce que je n'ai pas

perçu du tout). Dans *Kairo* les morts-vivants ne sont pas des ectoplasmes. Leur corps a une réalité matérielle. Ils sont de ce fait presque plus vivants que les survivants qui paraissent, du moins psychologiquement, transparents. Ces derniers, surtout les garçons, n'ont pas une identité sexuelle très affirmée. Ils appartiennent au groupe de plus en plus nombreux de ceux que l'éditorialiste Fukasawa Maki a qualifié d'« herbivores » pour les opposer aux « carnivores », dévorateurs de vie et de femme à une époque où le Japon était en pleine croissance. Ils sont davantage amis qu'amants tandis qu'une incertitude plane sur leur avenir.

Ces personnages n'ont pas grand-chose à se dire et à transmettre aux spectateurs. Ils n'ont vraiment rien à révéler, ni à dissimuler non plus. Peu actifs, comme s'ils étaient tombés en panne, ils ne sont pas passifs non plus. Pas très animés, contrairement aux films d'animation et aux jeux vidéo dont ils sont familiers, ils ne sont pas pour autant désanimés. Dans ce film qui ne vise ni à signifier, ni à ne pas signifier, ils sont en petite forme. Flegmatiques, démotivés, désœuvrés, ils ne sont pas exactement (ou pas encore) totalement désocialisés mais faiblement socialisés.

Nous venons de prendre deux exemples, l'un, bien réel, du phénomène *otaku* qui conduit par addiction au numérique, à un processus de désocialisation et de désublimation ; l'autre, construit entre la réalité et la fiction, qui montre que la culture du virtuel offre des possibilités éminemment créatrices. Ces deux exemples vont nous permettre maintenant de préciser un certain nombre d'enjeux épistémologiques inédits. Une partie de la réflexion anthropologique doit consister à mon avis à mettre en relation le lien et le lieu, le non-lien et le non-lieu.

À une accélération vertigineuse de la temporalité répond une réduction des distances. Les lieux les plus apparemment distants et disjoints se rejoignent (instantanément), ce qui donne l'impression d'habiter simultanément en plusieurs lieux. Internet provoque une expérience curieuse et qui est sans précédent. Il y a une extrême mobilité des réseaux alors que celui qui y a accès reste dans une position immobile. Bref la distance cesse d'être pertinente, ce qui a

une incidence sur ce que nous continuons d'appeler le social et le politique c'est-à-dire le vivre ensemble.

Vivre ensemble, en effet, c'est vivre ensemble dans un même lieu. Or le virtuel nous montre que le vivre ensemble est aussi temporel : vivre ensemble en même temps. Il y a là, dans ce qu'il faut bien appeler des socialités virtuelles, une expérience du *synchronique* et nullement de l'*uchronique*, mais de l'*utopique* au sens étymologique puisque précisément nous parlons de « sites ». Utopie ici veut dire *vivre ensemble à distance*.

Comme les distances tendent à se rapprocher et la temporalité dans laquelle nous évoluons est en train de devenir étrange tant le futur nous semble incertain tandis que le passé se voit absorbé dans un présent permanent, les nouveaux rapports chronotopiques conduisent à une dissolution de l'histoire dans la géographie. Mais cette géographie est une géographie compressée dans un compact.

Or l'anthropologie classique ne peut guère nous venir en aide pour aborder cette nouvelle réalité. C'est la raison pour laquelle nous devons réinterroger les travaux de Hall et de l'école de Palo Alto sur la proxémie, les apports sociaux linguistiques de Jakobson à l'étude des fonctions de la communication ou encore ce qu'Habermas appelle « l'agir » et l'« entente communicationnelle ». Nous devons enfin et surtout reconsidérer le rapport de l'homme à la machine.

Un nouveau régime de connaissance

Afin de procéder à un examen qui ne doit pas être seulement une réévaluation mais une observation et une analyse d'une véritable révolution (technologique et épistémologique), il convient maintenant de préciser les caractéristiques du mode de connaissance du numérique lui-même. C'est un mode de connaissance cumulatif, expansif, en constante évolution et accessible à tout moment. Le patrimoine numérique est une mémoire géante, « la grande mémoire vivante de l'humanité » ainsi que le dit Paul Lévy, concentrée en un minimum de place.

Ce régime de connaissance est par ailleurs immatériel et impalpable ou, pour dire les choses autrement, la révolution numérique est celle de la dématérialisation, ce qui personnellement m'intéresse beaucoup pour avoir étudié pendant cinq ans avec Marion Aubrée le mouvement spirite en France et au Brésil⁵.

Le cyber-espace est un espace sans épaisseur et sans odeur dans lequel le sensible n'est plus appréhendé dans ses dimensions tactile, olfactive et gustative. Le texte n'a plus de matérialité. Nous ne pouvons plus, comme dans notre rapport au livre, le soupeser, le palper, le renifler. C'est un espace aplati et concentré sur une surface lisse sans profondeur et plus précisément sans ce que l'on appelle dans le cinéma la profondeur de champs. L'unité de perception de cet espace est le plan ou plus exactement le cadre, rectangulaire et jamais arrondi.

Notons cependant que l'une des tendances actuelles du numérique est de ne pas se limiter exclusivement à l'image proprement dite et de devenir tangible, ce qui redonne toute sa dimension au corps. Il existe – notamment en muséographie – une rematérialisation possible du dispositif qui est un domaine particulièrement en pointe au Japon et s'appelle la robotique (Houdart, 2008).

Les technologies numériques sont multiples, hétérogènes et protéiformes mais nous pouvons néanmoins en préciser quelques caractéristiques communes. Par leur interactivité, leur transversalité et leur plasticité, elles subvertissent les hiérarchies et abolissent les notions de genre et de frontière entre ce qui était (et est encore) cloisonné : l'écriture, la peinture, la musique, la vidéo.

Plusieurs régimes de discursivité et d'iconicité, d'énonciation et d'apparition se trouvent inextricablement mêlés et ne sont plus subordonnées à une instance rectrice et normative. Les images mises en ligne dans le site créé par Alain Bertho sont pour un très grand nombre des images d'amateurs prises sur le vif avec des téléphones portables.

⁵ Cf. Aubrée & Laplantine (1990).

Le monde du numérique est un monde dans lequel il n'y a pas de centre. Il décentre, défait la linéarité, la vectorialité, l'unidirectionnalité du sens allant d'un auteur vers un lecteur. Il réinterroge la tranquillité de l'ordre discursif. L'univers du cyber-espace nous ouvre à une pensée qui n'est plus paradigmatique avec des principes, des fondations, des arrière-mondes dissimulés derrière les apparences mais syntagmatique. Toutes les liaisons en effet deviennent possibles et peuvent être effectuées dans toutes les directions.

Il y a là quelque chose qui est particulièrement difficile à penser et d'abord à énoncer, quelque chose qui ne peut plus être désigné avec les mots anciens et usés des discours académiques, car le virtuel, ce n'est pas de l'inactuel. Ce n'est pas non plus du latent (au sens psychanalytique) distinct du présent. Mais ce quelque chose qui résiste à une formulation langagière est extrêmement stimulant pour la pensée anthropologique. Dans l'univers du numérique il n'y a plus (ou plutôt il n'y a plus seulement) de relations de cause à effet, de logique aristotélicienne, de temps newtonien. Voici un régime de connaissance qui nous rapproche de la conception quantique de l'espace-temps mais aussi du rapport infiniment complexe que la société chinoise entretient avec la temporalité (Laplantine, 2012).

La pensée du numérique peut ainsi conduire à une subversion du conformisme du centre et du sens a priori. C'est une pensée hybride, métisse, mutante. Il convient néanmoins d'être vigilant. Prenons garde de ne pas troquer la sobriété des discours scientifiques à l'ancienne pour l'ébriété numérique. Ne nous laissons pas aller à la célébration du flux, du mouvement ininterrompu et de la communication généralisée, à ce que Peter Sloterdijk appelle « l'utopie cinétique ».

Critiques et questions

Ce dernier point va me conduire à formuler maintenant trois séries d'interrogations.

1. La première concerne le traitement informatique des données dans sa tendance à la formalisation que Roland Barthes qualifiait déjà à son époque de « maladie infantile de la sémiologie ».

2. La culture du numérique est la pointe avancée de cet univers de l'efficacité et de la rentabilité dans laquelle tout tend à devenir opérationnel et fonctionnel. Ce qu'il convient d'interroger n'est nullement la précision, mais le culte de la perfection, ce que l'on appelle aujourd'hui l'« optimisation ». Contrairement à l'argentique, le numérique procède à un lissage et à un polissage consistant dans l'élimination des aspérités. Il crée une éternelle jeunesse d'images qui ne connaîtront pas l'usure et ne vieilliront pas. L'image gagne certes en qualité et en netteté mais perd en véracité et en réalité. Nous devons faire preuve de vigilance critique à l'égard d'un monde parfait, sans ride, sans cerne, sans défaut, qui est le contraire du visage.

3. La troisième question, qui complète et précise la précédente, concerne la culture de l'affirmation, de la positivisation croissante de tout ce qui existe (qui est à mon avis l'une des calamités de notre époque) et de la transparence. Les réseaux sociaux en effet tendent à faire disparaître l'intimité, la confidentialité, la pudeur.

Lorsque tout devient transparent, lorsqu'il n'y a plus d'ombre ni de clair-obscur, il n'y a plus d'autre. Or le travail de l'anthropologie est bien celui du négatif au sens de Freud et d'Adorno. Il consiste à introduire de la négativité, de la conflictualité et de la contradiction dans l'ordre des résolutions rituelles et dans notre rapport aux sociétés dans lesquelles nous n'avons pas été formés.

Ces trois critiques convergent vers une seule que je formulerai de la manière suivante. L'information (et a fortiori la saturation de l'information) n'est pas la connaissance et en particulier la connaissance anthropologique, processus lent, délicat, fragile qui n'a rien à voir avec la logique simplificatrice de la question-réponse-solution. Or le numérique peut exacerber l'esclavage de l'information asservie à la culture contemporaine du résultat.

En fait la culture numérique en elle-même ne nous dit rien de la méthode. Elle ne nous dit rien non plus de l'éthique. Tout dépend de ses usages. Certains, nous l'avons vu, sont adictiques et chronophages. Certains peuvent même consister en une effraction, un rapt, une instrumentalisation violente du sujet et c'est ici qu'intervient la responsabilité du chercheur.

Il convient de rappeler qu'en anthropologie il y a un préalable qui est le respect de la culture des autres. Ce qui est premier n'est pas la connaissance mais la reconnaissance. Il est insuffisant d'affirmer que la connaissance appelle la reconnaissance. L'éthique précède, entraîne et accompagne l'épistémologie. Elle ne vient pas s'adapter à la connaissance de l'extérieur comme un complément, un supplément pour l'adoucir et en quelque sorte l'humaniser. Elle advient de l'intérieur même du processus de connaissance.

L'anthropologie n'est pas, comme on le dit à propos d'à peu près tout aujourd'hui, une « pratique sociale », laquelle aurait recours à une technique qui serait culturellement neutre : le numérique. L'anthropologie est un acte, car s'il n'y a pas d'acte, il n'y a pas de responsabilité et alors on peut dire n'importe quoi. C'est l'acte par lequel ceux qui étaient considérés comme objets peuvent devenir sujets c'est-à-dire acteurs et non seulement agents au sens de Pierre Bourdieu. Tel me paraît s'imposer l'éthique et la politique de la connaissance en anthropologie : non pas prendre, mais rendre ; non pas saisir, capter, capturer mais partager et donner.

*

Les interrogations que j'ai exprimées à l'égard de la culture numérique ne sont pas réactives et défensives. Elles ne sont pas posées à partir du bon vieil humanisme européen, lequel n'a rien d'universel mais est plutôt un obstacle au développement de l'anthropologie contemporaine car il sépare puis hiérarchise le concept et le percept.

Je voudrai pour terminer proposer trois éléments de réflexion.

1. Les usages anthropologiques du numérique et notamment l'ethnographie en ligne (la netnographie⁶) ne sauraient se substituer à ce qui advient dans une relation de terrain, relation directe et résolument physique qui consiste dans le partage du sensible. Le net (qui en anglais signifie filet) s'apparente à une expérience *in vitro*. Il est loin de pouvoir tout attraper dans ses mailles et ne remplacera jamais une longue et lente imprégnation *in vivo*.

2. Les faits sociaux sont, ainsi que nous l'a appris Marcel Mauss, des faits sociaux totaux et il nous faut pour les étudier tenir compte de l'ensemble de leurs dimensions. Or ce qui se joue sur le Web est devenu une partie constitutive de notre époque. C'est même la partie la plus innovante et la plus révélatrice de ses transformations et de ses contradictions. Il est donc nécessaire d'« incorporer l'étude des espaces numériques comme partie intégrante du monde réel » ainsi que l'écrivent Michèle Cros et Quentin Mégret (*op.cit* : 13) qui précisent : « le terrain aujourd'hui est aussi un "e-terrain" » (p. 5).

Au sens classique du terme, l'ethnographie – littéralement l'écriture des cultures – consiste dans la transformation du regard en langage. Le social observé et partagé devient un texte. L'atelier de l'ethnographe contemporain articulant le *fieldwork* et le *network* est infiniment plus ouvert et diversifié puisqu'il inclut carnets de terrain, entretiens, musiques et bruits enregistrés, films, photos, dessin..., qui mis en ligne, pourront être discutés, complétés, réfutés. L'ethnographie devient ainsi une polygraphie. Ce qu'elle suscite, ce sont des graphies multiples : la calligraphie, la photographie, la cinématographie, la vidéographie, la scénographie.

3. Un dernier point enfin, qui précise le précédent : le numérique permet de réintégrer les images dans la connaissance anthropologique. Or cela ne va pas de soi car une suspicion continue à planer à l'égard des images. C'est un a priori tenace d'origine platonicienne. La rationalité scientifique est encore fondée sur la disjonction entre la connaissance et la perception.

⁶ Cf. *Anthropologie et société* (2011).

Pour dire les choses autrement, nous restons pris en « Occident » (mais nullement en Chine et au Japon) dans la vieille opposition entre les images et les idées, le sensible et l'intelligible, regarder et connaître.

La connaissance s'effectuerait soit contre les images soit par le moyen des images, lesquelles devraient rester cantonnées à une fonction instrumentale subalterne. Les images encore aujourd'hui sont l'objet d'une méconnaissance. Lorsque l'on dit que les images sont du langage, on parle pour ne rien dire ou plutôt pour dire ce que ne sont pas les images. On ignore tout de la pensée en images qui est irréductible au discours.

Or les images numériques, c'est de la pensée. Elles n'ont pas seulement une fonction illustrative, mais épistémologique. Elles génèrent de la pensée et nous font découvrir un champ d'interrogation inédit par rapport à l'anthropologie classique : le rapport au semblable, au semblant, au faux-semblant, au dissemblable, au ressemblant c'est-à-dire le rapport à l'autre qui est au cœur des préoccupations anthropologiques.

Dans les images en effet, qui sont ce qui nous permet d'imaginer, il y a de l'autre. Nous ne nous trouvons plus dans un régime d'indicialité (au sens de Pierce mais aussi de Ginsburg) mais d'iconicité, ce qui suppose qu'il y ait du manque, de l'absence, du désir, de l'écart. La question qui nous est effectivement posée n'est plus seulement celle de notre rapport au réel, mais de notre rapport aux images du réel. Or c'est cet écart qui crée de la réflexion au sens non optique du terme.

Bref une anthropologie avec les images numériques, caractérisées par leur extrême fluidité, peut être plus réflexive qu'une anthropologie avant les images numériques ou sans les images numériques. Celles-ci ouvrent à l'anthropologie des possibles qui n'avaient jamais été essayés.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANTHROPOLOGIE ET SOCIÉTÉS*, 2011. Cyberspace et anthropologie : transmission des savoirs et des savoir-faire, 35(1-2), ss. la dir. de J. Lévy et É. Lasserre.
- AUBRÉE M., LAPLANTINE F., 1990. *La Table, le Livre et les Esprits. Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*. Paris, J.-Cl. Lattès.
- BERTHO A., 2009. *Le temps des émeutes*. Paris, Bayard.
- BERTHO A., 2011. « Émeutes sur Internet : montrer l'indicible ? », *Journal des anthropologues*, 126-127 : 435-449.
- CROS M., MEGRET Q., 2011. *Net et Terrain. Ethnographie de la nature en Afrique*. Paris, Éd. des Archives contemporaines.
- HOUDART S., 2008. *Ethnologie d'un laboratoire japonais*. Paris, CNRS Éditions.
- HUNTINGTON S. P., 1997. *Le choc des civilisations*. Paris, Odile Jacob.
- LAPLANTINE F., 2012. *Une autre Chine. Gens de Pékin, observateurs et passeurs de temps*. Grenoble, De l'incidence.

FILMOGRAPHIE

- IMAMURA S., 1967. *L'Évaporation de l'homme*, 130'. Film japonais. Paris, UGC Distribution.
- KAURISMÄKI A., 2001. *L'Homme sans passé*, 97'. Film finlandais.
- KUROSAWA K., 1997. *Cure*, 115'. Film japonais. Paris, Euripide Distribution.
- KUROSAWA K., 2001. *Kairo*, 117'. Long-métrage d'horreur japonais, sélectionné à Un Certain Regard, festival de Cannes. Paris, Euripide Distribution.
- MURNAU F. W., 1922. *Nosferatu*, 94'. Première adaptation filmée du roman *Dracula* de Bram Stoker. Film Arts Guild.

* * *