

## DE QUELQUES PATHOLOGIES SOCIALES DE L'INDIVIDUALITÉ NUMÉRIQUE

Exposition de soi et autoréification sur les sites de réseaux sociaux

Fabien Granjon

La Découverte | « Réseaux »

2011/3 n° 167 | pages 75 à 103

ISSN 0751-7971

ISBN 9782707169020

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

<https://www.cairn.info/revue-reseaux-2011-3-page-75.htm>

---

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# DE QUELQUES PATHOLOGIES SOCIALES DE L'INDIVIDUALITÉ NUMÉRIQUE

Exposition de soi et autoréification  
sur les sites de réseaux sociaux

Fabien GRANJON

Les modalités d'exposition de soi se sont aujourd'hui amplifiées et diversifiées. Portées par des formes idéologico-culturelles incitant à la publicisation des facettes de soi et conjuguées aux potentialités ouvertes par les plus récents réseaux numériques au nombre desquels se trouvent les sites de réseaux sociaux (*social network sites* – SNS : CyWorld, Facebook, Twitter, Youtube, etc.), les auto(re)présentations numériques de soi ne cessent de prendre de l'ampleur. Les SNS proposent en effet des formats d'exposition de soi qui se présentent sous forme de profils colligeant des traits identitaires censément fixes (*i.e.* plutôt ce que l'on *est* ou *dit être*) et des caractéristiques plus erratiques relevant davantage de préférences culturelles, d'activités prisées ou de contenus produits (*i.e.* ce que l'on *fait*). Ces *identités narratives* (Ricœur, 1988) ou *écritures de soi* (Foucault, 2001) qui se fondent sur la mise en visibilité de facettes de soi singulières qui pouvaient être jusqu'alors réservées à des cercles d'individus plus restreints sont autant de prises pour des « conversations » qui conduisent à des ajustements réflexifs fins de la distance à soi et aux autres. À la suite de ce qu'avait déjà montré Sherry Turkle (1984), la littérature du domaine souligne que les activités en ligne sont aussi des prolongements du soi et que, par conséquent, les dévoilements non contrôlés ou non souhaités peuvent aussi être vécus comme des atteintes à la personne. Avec l'arrivée des services du Web 2.0, l'implication identitaire comme élément central des usages de la néo-télématique est un phénomène qui ne concerne plus alors que les *geeks* ou les *hardcore gamers*, mais s'étend aussi à des populations d'utilisateurs plus ordinaires, lesquelles doivent apprendre à gérer des expressions de soi dans de multiples contextes de plus en plus complexes. Les SNS poussent ainsi leurs utilisateurs à s'interroger sur les moyens par le biais desquels ils partagent et organisent leurs informations, sur la manière dont ils interprètent ces actes d'exposition, ainsi que sur la façon dont ils les mobilisent à des fins stratégiques dans le cours d'interactions sociales. Ils posent donc, à nouveaux frais, un certain nombre de questions quant à la protection des données personnelles eu égard aux conditions renouvelées de production/réception d'information et du déploiement d'activités de communication qui leur sont liées.

Le fait que la valeur des services repose toujours davantage sur la contribution active des internautes et notamment sur leur expressivité, invite à réin-

terroger les problématiques formulées jusqu'alors en termes de « société de surveillance » et qui, pour l'essentiel, insistaient sur les problèmes d'intrusion dans la vie privée des personnes et de croisement des informations fichées par des puissances tutélaires de type étatique, susceptibles de bafouer certains principes de liberté publique (Mattelart, 2007). Conservant toute sa pertinence, notamment au regard des politiques sécuritaires qui sont aujourd'hui menées par la plupart des sociétés occidentales (lutte antiterroriste « globale », répression des mouvements sociaux, gestion des flux migratoires, etc.), ainsi que par rapport aux usages de technologies permettant de renforcer le contrôle des espaces publics (puces RFID, biométrie, vidéosurveillance, géolocalisation, etc.), le développement des épanchements de soi et des interactions sociales en ligne nous enjoint cependant de sonder d'autres aspects pratiques de la *privacy* (Rochelandet, 2010). En premier lieu, il s'agit de prêter attention aux activités de conservation et d'exploitation commerciales des traces spontanément produites par les internautes (parcours Web, recherches, adresses IP, etc.) et des informations sciemment publicisées par ces derniers, c'est-à-dire les données qui se trouvent au centre des contenus et des services du Web 2.0. En deuxième lieu, il convient sans doute de prendre en considération les usages qui, eux, relèvent des formes renouvelées de vigilance que l'on peut qualifier avec Steve Mann *et al.* (2005) de *sousveillance* (*watching from below*), dans la mesure où celle-ci s'exerce par la « société civile » sur les institutions, lesquelles exercent, elles, une surveillance « par le haut » sur cette dernière (*Surveilling the surveillers*). En troisième lieu, il est également utile de prêter quelque attention à ce que Mark Andrejevic (2005) qualifie de *surveillances latérales*, c'est-à-dire aux modes de contrôle exercés par des individus participant à des communautés agrégées autour de dispositifs de mise en visibilité de soi et qui ont ainsi l'opportunité de surveiller leurs pairs. Quelles que soient les appellations qui leur sont données, ces formes de *participatory surveillance*, de *peer-to-peer monitoring* ou d'*interpersonal watching* participent d'évolutions où l'individu n'est plus nécessairement et seulement un sujet surveillé et inquiet de cette surveillance, mais peut aussi tenir le rôle d'un surveilleur curieux (intrusif) d'autrui, de ses pairs, voire de sa propre personne, celle-ci pouvant être observée *via* la production d'un double numérique que l'on peut avoir plaisir ou intérêt à produire publiquement.

Force est ainsi de constater que l'amplification et la diversification des niveaux de contrôle des personnes ont été facilitées par les propriétés des services numériques les plus récents. Si le champ de l'exploration et de la monstration de soi est balisé par des pratiques fort variées qui n'ont pas toutes, tant s'en faut, de lien avec les technologies du Web 2.0, les SNS tendent néanmoins à renouve-

ler les cadres formels de l'auto(re)présentation et des déploiements pratiques du soi et font partie des catalyseurs les plus efficents de ce phénomène. Bien qu'ils ne puissent être présentés comme les seules et principales scènes (semi-) publiques de révélation de soi, ils comptent au nombre des dispositifs technosymboliques qui élargissent sensiblement la surface de ce qui est montrable et jouent ainsi un rôle non négligeable dans les évolutions structurelles des espaces de mise en visibilité du soi.

Nous avons rendu compte ailleurs (Granjon, Denouël, 2010) de ces activités en ligne tenant à la fois aux formes d'exposition de soi en contravention avec la pudeur, aux normes qui cadrent leur mise en pratique, ainsi qu'aux demandes de reconnaissance qui accompagnent ces expressions<sup>1</sup>. Nous avions alors appréhendé les manières dont des éléments identitaires singuliers, publicisés sur des SNS, pouvaient être confirmés au regard de la valeur qu'ils prétendaient représenter et contribuer ainsi à une estime subjective de soi. Si nous avions ainsi prêté attention à la façon dont certains individus arrivaient à se constituer une identité positive par la stabilisation de rapports de reconnaissance passant par la mobilisation de publics ciblés et la maîtrise de formes d'écriture de soi stratégiques, nous avions aussi souligné que vouloir donner une expression sociale à sa subjectivité revenait à prendre le risque de faire l'expérience de la dévalorisation personnelle. *De facto*, les usages sociaux des SNS peuvent se constituer sur fond d'attachements mutuels et de relations pratiques à soi et aux autres à partir desquels un individu peut s'éprouver en tant que sujet autonome. Mais ils peuvent aussi être porteurs d'expériences déstabilisantes pour le sujet et de fragilisation de la relation pratique à soi-même.

Dans le cadre du présent article, nous voudrions explorer, sous un autre angle, les aspects contradictoires (habilitants et/ou limitatifs) qui supportent les acti-

1. Ce travail d'enquête s'est appuyé sur un terrain qualitatif s'intégrant à un dispositif d'investigations plus vaste, baptisé *Sociogeek* (<http://www.sociogeek.com>), portant sur les usages sociaux des SNS et les pratiques d'exposition de soi sur Internet. Celui-ci a été mis en œuvre lors du dernier trimestre de l'année 2008 et comprenait notamment un lourd volet quantitatif. Le recueil de ces matériaux empiriques nous a notamment conduit à mener un travail de typologisation permettant de mettre au jour cinq modalités différentes de mise en visibilité de soi (*l'exposition pudique*, *l'exposition traditionnelle*, *l'impudeur corporelle*, *l'exhibitionnisme ludique* et *la provocation trash*) et de qualifier les propriétés des individus privilégiant l'une ou l'autre de ces modalités expressives. C'est en complément de cette catégorisation des épanchements du soi que nous avons mené une enquête qualitative composée d'une vingtaine d'entretiens semi-directifs approfondis à laquelle est venue se greffer l'analyse discursive de diverses marques d'auto-identification produites sur des SNS par les personnes interrogées.

vités de recherche de reconnaissance en ligne. En mobilisant une approche intégrative mêlant la problématique du lien social sur réseaux à celle de la construction identitaire, nous tenterons de faire une place à l'activité des sujets, mais sans abandonner la possibilité de souligner ce que peut être leur fatigue, ainsi que les formes d'imposition exercées par les SNS sur leurs activités. Nous souhaitons plus précisément aborder la question des *pathologies sociales*, telle qu'elle a été récemment reposée par Axel Honneth, en contrepoint et en complément de sa théorie de la reconnaissance. Pour ce faire, nous présenterons successivement trois études de cas fondées sur des entretiens semi-directifs approfondis et des observations ethnographiques en ligne révélant des formes différentes de *réification*. Ces entretiens ont été conduits dans le cadre d'un travail de terrain qualitatif s'intégrant à un dispositif d'enquête plus vaste, baptisé *Sociogeek*, portant sur les usages sociaux des SNS et les pratiques d'exposition de soi sur Internet.

## RÉIFICATION ET PATHOLOGIES SOCIALES

Honneth propose une analyse des phénomènes sociaux de « chosification », mais en débarrassant notamment le concept de réification de la charge totalisante que lui avait imputée Georg Lukács dans son *Histoire et conscience de classe* (1960). Celui-ci en avait fait une figure marxo-wébérienne de l'aliénation se rapportant pour l'essentiel à un fétichisme étendu de la marchandise considéré comme procès spécifique de rationalisation investissant toutes les sphères de la vie. Dans une perspective essentiellement théorique (toutefois portée par des analyses qui, si elles ne sont pas étayées par des formes d'administration de la preuve, reposent néanmoins sur d'importants soubassements attentifs au social), Honneth appréhende la réification comme un comportement social pathologique relevant de formes de traitement instrumental des individus. Cette réification décrit traditionnellement un ensemble de rapports pratiques aux relations sociales réduisant les sujets à des choses en ne leur reconnaissant pas les propriétés susceptibles de les apprêhender en tant qu'êtres humains. Reformulée par Honneth, la réification est un *oubli de reconnaissance*, et dans cette perspective, elle consiste fondamentalement en un processus « *par lequel, dans notre savoir sur les autres hommes et la connaissance que nous en avons, la conscience se perd de tout ce qui résulte de la participation engagée et de la reconnaissance* » (Honneth, 2007, p. 78).

Autrement dit, la réification est liée à une restriction de l'attention portée à soi ou aux autres comme sujet(s) d'une reconnaissance préalable. Honneth

distingue par ailleurs deux cas spécifiques de restriction de l'attention, respectivement interne ou externe à l'action. Il pose, d'une part, une autonomisation d'un but singulier que l'on détache du contexte qui le fait advenir : « *La simple observation d'autrui devient une fin en elle-même, à tel point que toute conscience d'une relation sociale préalable est effacée* » (Honneth, 2007, p. 114) ; d'autre part, il estime que la force de conviction idéologique (schéma de pensée et d'appréhension du monde) conduit à une interprétation sélective des faits sociaux et incite à dénier toute forme de reconnaissance et de qualités personnelles à un autrui déterminé. Dans ce second cas, précise-t-il, l'oubli relève plutôt d'une « dénégation » ou d'une « défense » entendues comme composantes d'un *habitus* réifiant lequel, par ailleurs, trouve nécessairement des appuis dans des pratiques, des relais institutionnels, etc. Cette approche nous intéresse particulièrement en ce qu'elle nous semble ouvrir des lignes d'analyse qui permettent notamment de mieux saisir les phénomènes d'autoréification liés au nouvel « idéal » de personnalité invitant l'individu à se prendre lui-même pour objet et pour fin (Castel, 2009). Selon Honneth, il ne fait guère de doute que le penchant à l'autoréification ne fait que s'accroître à mesure que les individus sont institutionnellement contraints à exposer leur personne, leurs sentiments, etc., et à fixer leurs identités de manière artificielle. Il ne nous est pas possible d'apporter quelque élément de confirmation ou de réfutation que ce soit à cette hypothèse, mais nous pouvons toutefois noter que les SNS constituent un espace de mise en visibilité où il est relativement aisés d'observer des cas notoires d'individus qui, s'investissant fortement dans la mise en scène de soi, ont tendance à considérer leurs affects, leurs envies ou leurs buts comme des objets malléables que l'on peut mobiliser à des fins utilitaires. S'il est peu concevable que les usages d'Internet et des SNS, même intensifs, puissent en soi conduire à de tels actes ou à de telles dispositions, il est en revanche permis de penser qu'ils contribuent à asseoir un penchant à l'autoréification et, plus généralement, aux attitudes réifiantes.

## DU DÉTECTIVISME

S'appuyant notamment sur les travaux de David Finkelstein (2003), Honneth identifie deux modalités réifiantes de rapport à soi qu'il nomme *déTECTIVISME* et *constructivisme* (le terme employé par Finkelstein est *constitutivisme*). S'inspirant librement de la définition que donne le philosophe de Chicago du détectivisme, Honneth définit celui-ci comme une forme de réification qui revient à se « *présenter comme une personne qui considère toujours ses propres désirs comme fixes, comme quelque chose qu'il convient de découvrir et d'observer*

*cela n'advient que lorsque l'on veut se conformer à un type social* » (Honneth, 2007, p. 103). Il s'agit donc là d'une appréhension de soi (*i.e.* de découverte de son soi) qui s'effectue sur les bases d'une recherche en conformité avec un modèle social que l'on estime enviable à certains égards et qui se cacherait, comme étant déjà-là, dans les plis de notre personne. Dans ce cas, précise Honneth, les états mentaux, tout comme l'identité, sont vécus comme des choses figées, immuables, qu'il s'agit de mieux discerner (et peu importe ici la nature du processus cognitif mobilisé). Cette découverte et cette appropriation de soi peuvent toutefois nécessiter une opération concrète de publicisation égotique, c'est-à-dire une mobilisation de soi comme public de soi-même, afin de mieux éprouver, à distance de soi, son identité. Sans doute le détectivisme peut-il être alors conçu comme une forme « narcissique » de l'autoréification dont certains épanchements sur Internet semblent vouloir témoigner.

C'est précisément, nous semble-t-il, le cas de Nathanaël, un jeune homme âgé d'une vingtaine d'années vivant dans le quartier du Marais à Paris. Fils aîné d'une famille juive pratiquante (père chirurgien, mère pharmacienne, une sœur lycéenne), il est, au moment de l'entretien, en rupture de ban avec ses parents qui continuent toutefois à l'entretenir et à lui laisser occuper un vaste appartement dont ils sont les propriétaires. Nathanaël a interrompu ses études de médecine, n'ayant pas réussi à obtenir sa première année et n'a pas souhaité, depuis, entreprendre une réorientation universitaire, préférant, dans l'immédiat, continuer à prendre du bon temps et « laisser voir venir », dans la mesure où il dit se sentir particulièrement en décalage avec les nécessités du monde qui l'entoure et ne pas être capable pour le moment de s'y intégrer davantage qu'il ne le fait. Cette thématique de « l'insertion impossible » sera un *leit-motiv* de son discours face à l'enquêteur : impossibilité de suivre le modèle parental, inaptitude à s'intéresser suffisamment à ses études pour les réussir, incapacité à se fixer des objectifs « sérieux », instabilité affective vis-à-vis de ses parents, de sa sœur et de ses ami(e)s, détachement de son milieu social (la haute bourgeoisie) dont il dit apprécier l'aisance matérielle, mais dont il n'épouse aucunement les valeurs rigoristes, etc. La manière dont Nathanaël rend compte de son parcours biographique s'exprime pour l'essentiel sur le mode de la déficience qu'il conçoit comme une conséquence de ses *propres* défaillances, « faiblesses » dont il ne rend personne d'autre responsable que lui-même. Nathanaël identifie toutefois une rupture biographique importante à laquelle il fait référence comme étant un événement ayant eu une répercussion essentielle, ces trois dernières années, sur sa personnalité et sa vie :

C'était en fin de terminale, j'étais invité à une soirée déguisée chez une copine de classe qui habitait en face de chez mes parents et j'ai décidé d'y arriver en

fille sexy, mais j'ai fait ça très sérieusement. J'ai préparé ça toute la semaine parce que je voulais vraiment que ce soit réussi. Je suis arrivé chez elle dans une tenue de soirée que j'avais empruntée en cachette à ma mère, maquillé, avec une perruque coiffée, des talons aiguilles, etc. Tout le monde me regardait et la reine de la soirée c'était moi. (...) Je me suis senti transformé et ce même soir on m'a fait des avances assez directes, je me suis fait ouvertement draguer par une copine de Marion et aussi par Alec, un américain très beau qui faisait ses études de droit en France. J'ai fini la soirée chez lui, dans son lit. C'était la première fois que je faisais l'amour avec un garçon, parce que je ne m'étais jamais senti franchement autorisé à éprouver quoi que ce soit pour les mecs avant, et pas franchement pour les filles d'ailleurs (rires). (...) On a été amants jusqu'à Noël il y a un an.

Nathanaël décrit son histoire avec Alec comme une période d'insouciance relativement heureuse, dans la mesure où les moments qu'il passe avec son partenaire sont essentiellement festifs et semblent lui avoir procuré un certain épanouissement personnel dont il affirme qu'il n'avait pas fait l'expérience auparavant. La découverte de ce monde « tourné vers la fête, très superficiel, mais en même temps aussi très amusant », se couple, en cette nouvelle période, avec un train de vie spécialement élevé assuré par Alec et la découverte d'une sexualité singulière dont la particularité tient au fait que ce dernier envisage surtout leurs relations intimes au travers d'Agathe, le personnage féminin qu'il demande à Nathanaël d'adopter aussi souvent que possible. La demande de travestissement que lui soumet son compagnon ne le dérange pas, mais ne correspond pas, affirme-t-il, à un désir profond répondant à une forme de réalisation de soi. Elle lui semble en fait « aller de soi », tant elle s'inscrit dans un univers d'excès (week-end en hôtels de luxe, fêtes privées, grands restaurants, voyages éclairés à l'étranger, soirées en casino, etc.), tout comme le site de téléchargement privé qu'Alec monte dès le début de leur relation et où sont stockés des films amateurs pornographiques dont la majeure partie est constituée des enregistrements de leurs propres ébats sexuels. Nathanaël/Agathe apprendra plusieurs mois après sa création que certains des contenus censés rester privés avaient été assez régulièrement visionnés par des personnes de leur entourage à qui son compagnon avait donné un accès.

De sa rupture avec Alec, Nathanaël affirme qu'elle ne l'a pas, loin s'en faut, bouleversé, mais l'a « juste ramené à la case départ ». Dans le récit qu'il fait de leur relation, Nathanaël se décrit comme travesti « par consentement et non par vocation », dans la mesure où les situations qu'il vivait en devenant Agathe lui apportaient de réelles gratifications (se sentir regardé-e, désiré-e, envié-e). La reconnaissance ainsi recherchée et obtenue (*via* Alec, mais pas seulement),

lui apparaît comme ayant un statut particulièrement ambivalent dans la mesure où il se dit conscient d'avoir été instrumentalisé et d'avoir été « le joujou d'Alec », mais, en même temps, avoir aussi eu plaisir à occuper cette position de personne subordonnée, ne se réduisant par ailleurs pas seulement à cette facette. Cette ambivalence se double d'une autre ambiguïté qui se révèle quand Nathanaël présente ses activités transgenre comme une espèce de rôle de composition joué avec plaisir, mais relevant d'après lui davantage d'une identité fictive que d'une identité intime. Toutefois, cette distanciation l'interroge :

Avant Alec, je ne me sentais pas homosexuel dans le sens où je tripais pas vraiment sur les hommes, mais il faut bien reconnaître que cette sexualité homo je l'ai pas adoptée juste pour lui faire plaisir. C'est évident que ça m'attrait, c'était refoulé. Oui, j'ai pris mon pied comme ça, ce qui prouve bien que j'étais quand même homo.

Cette reconnaissance obtenue dans des conditions très singulières, auprès de personnes dont Nathanaël affirme qu'elles n'étaient pour la plupart que des « connaissances de bringue » semble avoir un statut complexe et équivoque. Elle est complexe car elle relève d'un ensemble de rétributions croisées qui ont trait à l'acquisition de certaines formes de confiance en soi, mais aussi d'estime sociale *et* subjective de soi<sup>2</sup>. L'histoire qu'évoque ici Nathanaël, quand bien même il en relativise discursivement la valeur, du fait qu'elle reposeraient sur des relations peu authentiques, décrit néanmoins un environnement social fondé sur des liens amicaux et affectifs (notamment avec Alec) qui semblent avoir participé, dans une certaine mesure, à la réalisation personnelle du jeune homme. Par ailleurs, ces diverses expériences sociales inédites (tant réjouissantes que scabreuses) semblent aussi avoir été vécues par l'enquêté comme l'opportunité de « se découvrir » et comme la confirmation d'une identité subjective singulière (l'homosexualité) entretenant également quelques rapports avec la posi-

2. Axel Honneth nous invite à considérer l'autoréalisation sous l'angle de demandes d'accréditation édictées par des sujets depuis leurs singularités personnelles, mais attestées par des normes culturelles partagées (une *estime sociale de soi* pourrait-on dire). Or il existe des demandes de reconnaissance qui, si elles s'approchent formellement d'une sollicitation visant l'estime sociale de soi, s'en distinguent néanmoins parce qu'elles se fondent sur la nécessité d'une attestation d'un sujet envisagé dans sa vie individuelle et/ou comme appartenant à une communauté restreinte. Nous avançons le syntagme « *estime subjective de soi* » afin de distinguer cette modalité de reconnaissance de l'estime sociale de soi dont les principes de validation ont un caractère plus universel à l'échelle de la société. La reconnaissance complète d'une individualité en tant que *personne totale* ayant une identité propre passe aussi par la reconnaissance intersubjective de certains attributs plus personnels.

tion occupée dans le groupe (être celui/celle qui sort avec Alec) et dont il tire opportunément des ressources (e.g. une forme de capital social, fût-il des plus fragiles), ainsi qu'une certaine valeur sociale. En effet, il a le sentiment de tenir une position visible dans un espace social modulaire et particulier. Ces modalités de reconnaissance sont toutefois équivoques dans la mesure où Nathanaël ne cesse de se demander, sans le verbaliser de manière aussi claire, à quels éléments de « sa personne » elles sont véritablement adressées. Est-ce Nathanaël en tant qu'être singulier qui a été valorisé ? Est-ce Agathe en tant que figure féminine subversive ? Ou bien est-ce Nathanaël performant Agathe ?

Quand Alec repartira aux États-Unis, Nathanaël perdra son compagnon, mais également le style de vie qui allait avec : « Impossible d'assurer, il aurait fallu que je vide le compte en banque de mes parents ». Son départ va donc aussi éloigner Nathanaël du milieu qu'il fréquentait en sa compagnie et qu'il tenait à distance des autres cercles relationnels composant sa sociabilité (parents, sœurs, amis de lycée ou de faculté). Cette rupture sentimentale et sociale aurait donc également pu être l'occasion d'une désunion d'avec Agathe, mais Nathanaël va au contraire essayer de maintenir ce double positionnement identitaire :

J'ai du mal à expliquer... J'ai pas vraiment souffert de notre séparation. Ça c'est sûr que ça sonnait la fin de la récréation, mais j'ai voulu... Enfin, Agathe c'est moi aussi. Je crois que j'ai eu peur de perdre Agathe, alors qu'Alec et sa bande, c'était sympa, mais j'arrive à vivre sans. Nathanaël décide alors de rendre public la cinquantaine de films tournés avec Alec : « Ça s'appelle une vengeance (rires). J'ai viré toutes les vidéos où l'on pouvait explicitement reconnaître l'un d'entre nous et j'en ai fait mon site. J'ai rajouté au fur et à mesure des vidéos, des photos, des liens.

Ce blog fait donc état, en archive, de ses expériences sexuelles avec Alec, mais son actualisation s'effectue essentiellement par l'ajout de contenus vidéo et de galeries de photos suggestives mettant en scène uniquement Agathe :

Les photos et les vidéos, c'est moi qui les fait seul(e) parce que j'ai du bon matériel et je m'amuse comme ça de temps en temps à redonner un corps à Agathe [Nathanaël fera un lapsus en disant « je m'abuse » avant de se reprendre].

Celle-ci dispose également d'une page Facebook avec plus de 200 « amis », où ils peuvent retrouver son « agenda sexe » (entièrement fictif) ainsi que ses « statuts coquins » qu'elle alimente régulièrement par de larges extraits tirés de la littérature érotique qui occupe un plein rayonnage de sa bibliothèque

personnelle, mais retravaillés et mis en ligne sur les bases d'une narration conduite à la première personne. Les dispositifs techniques mis en place servent donc à exposer une identité sexuelle qui, incarnée et socialisée durant un temps, est aujourd'hui devenue entièrement narrative. Si de nombreux *posts* viennent agrémenter les différentes interfaces supportant les expositions en ligne d'Agathe, Nathanaël déclare n'y prêter qu'une attention toute relative et ne rentre *de facto* en interaction avec ses « amis Facebook » et autres commentateurs de son blog qu'en des occasions exceptionnelles. En revanche, il affirme passer beaucoup de temps à produire, mais aussi à parcourir et regarder les contenus iconographiques déposés en ligne par ses soins.

Ce qui est particulièrement frappant dans le cas que nous venons d'exposer, ce sont les phénomènes de réification qui semblent s'enchevêtrer. Une première source de chosification tient du rapport que Nathanaël/Agathe entretien avec Alec, ce dernier le(s) considérant à l'évidence comme les objets de son désir, objets que l'on exhibe en société et dont on publicise aussi l'intimité. Il se montre finalement peu loquace quant à la nature exacte de la relation qu'il entretenait avec son compagnon. Les souvenirs qu'il évoque sont systématiquement mâtinés de rapports de domination où Nathanaël/Agathe répondent sur le mode de la servitude volontaire aux exigences d'Alec qui semble n'avoir guère d'égard à leur encontre. Les vidéos pornographiques de leurs rapports sexuels sont pour certaines avilissantes et mettent en scène des situations de mépris et de soumission pour le moins brutales. Mais on comprend également que ce rapport de subordination est possible parce qu'il se couple à des modalités de reconnaissance qui relèvent du registre de la sphère de l'amour, c'est-à-dire impliquant des liens affectifs (Honneth, 2000). Précisant à plusieurs reprises que leur relation n'était pas franchement une relation amoureuse, Nathanaël affirme néanmoins que ce lien est bien de nature affective et lui apportait également du « réconfort » et de l'estime, ne serait-ce que par la place privilégiée qui lui est accordée par Alec :

J'étais son mec et sa nana en même temps et c'était moi, pas quelqu'un d'autre.

Michaël Fössel qualifie la forme de reconnaissance affective de *sollicitude* : « *La sollicitude désigne le soin que l'on prend de l'autre en tant qu'il n'est pas vécu comme une charge pour celui qui le prodigue, ni comme un dû pour celui qui le reçoit* » (Fössel, 2008, p. 127). Il s'agit donc bien d'une relation intersubjective où chacun des protagonistes est reconnu en tant que sujet désirant et l'on peut affirmer que cette dimension est effectivement présente dans la relation Nathanaël/Alec, car l'un et l'autre, de manière parfaitement différente et

complémentaire, se trouvent vraisemblablement renforcés dans leur capacité à agir :

En quelque mois, j'ai complètement changé de monde, je suis passé du lycéen timoré à l'amant magnifique. Je peux pas dire que ça a été désagréable de ce point de vue-là.

Et à la question « Qui est Agathe ? », Nathanaël répond par la production d'une liste de traits de caractères pour l'essentiel positifs qui la décrivent comme un sujet foncièrement dynamique et agissant :

D'abord, c'est une belle nana, sexy, qu'a du chien, du répondant, intelligente, à qui on ne la raconte pas.

Cette forme ambiguë de sollicitude oscillant entre réalisation et amoindrissement de soi se fait néanmoins en certaines occasions *offense*, notamment quand Nathanaël ne souhaite pas épouser les traits d'Agathe et qu'il se sent pourtant constraint de le faire « pour faire plaisir » ou « ne pas gâcher la fête ». Souhaitant affirmer à un moment donné une identité qui serait plutôt celle de Nathanaël, il renonce cependant à exprimer une singularité subjective dont on imagine qu'elle n'est pourtant pas optionnelle pour lui. Dans ces situations, il est alors indéniable que « *le soi n'est plus envisagé selon un point de vue qui unit indissociablement sa fragilité et ses capacités, mais à la seule aune de ses performances sociales* » (Fössel, 2008, p. 129). Le récit livré par Nathanaël fait état à plusieurs reprises de telles opérations où il a le sentiment de n'être qu'une attraction et un faire-valoir : « Rien d'autre qu'un beau travelo sexy qu'on sort et qu'on montre ». La présence d'Agathe n'est plus, pour Nathanaël, la condition de la réalisation d'une forme d'évasion utopique, mais épouse plus sûrement les contours d'une forme réifiée de rapport à soi dans la mesure où la convocation impérieuse de son « double féminin » par Alec correspond à une exigence qui oublie d'être attentive aux désirs d'Agathe en tant qu'elle est Nathanaël. Il y a là autonomisation d'un objectif singulier : l'importance de la présence d'Agathe, par rapport à un contexte qui le fait advenir : le fait qu'elle ne fasse qu'un avec un sujet masculin. Parce que « *le but propre de l'observation et de la connaissance du monde environnant s'autonomise au point de rejeter à l'arrière-plan toutes les autres données de la situation, la reconnaissance se perd* » (Honneth, 2007).

À cette première forme de réification que subit Nathanaël, s'ajoute une autre qui semble, après le départ d'Alec, la remplacer ou plus précisément en être

la prolongation et qui, sans être la conséquence directe de la publicisation en ligne des épanchements d'Agathe, trouve toutefois en Internet ses conditions de possibilité. Privé qu'il est du regard d'Alec et de ses amis, c'est *via* son blog et son profil Facebook que Nathanaël maintient son existence. Cela passe en premier lieu par la conservation d'archives pornographiques qui lui rappellent combien ces jeux érotiques étaient aussi des phénomènes d'assignation identitaire et, en second lieu, par la possibilité d'une présence authentifiée par les regards incarnés des internautes dans des *posts*. Mais comme nous l'avons vu, c'est encore par la mobilisation de son propre regard et aussi par le dépôt de commentaires sous pseudonyme qu'Agathe entretient une présence sensible. Cette communication adressée à soi-même est sans doute un moyen d'orienter les interventions des publics, mais elle apparaît également comme l'expression d'*« une césure entre, d'une part, une vie subjective intense, et, de l'autre, une objectivation croissante des moyens d'exprimer et d'échanger ses émotions »* (Illouz, 2006, p. 75). À la fois personnage de fiction et singularité identitaire virtuelle qui s'actualise par l'engagement de Nathanaël, cette exposition de soi relève selon nous d'une forme de détectivisme. Nathanaël semble en effet chercher à maintenir l'exploration d'un trait identitaire qu'il fige dans une expression formelle (Agathe comme travesti libertin) dont la justification sociale (sa relation avec Alec) n'a plus de raison d'être. Le rapport qu'il entretient avec Agathe passe ainsi par une observation de soi mise à distance, cognitivement cadastrée par la médiation technique et mise en abyme par ce dédoublement identitaire. En d'autres termes, il nous semble qu'il y a ici confusion entre une forme de réalisation de soi, l'expression singulière d'une sexualité et la forme que celle-ci a pu prendre à un moment donné. Ce que semble avoir vécu Nathanaël, c'est bien la découverte d'une sexualité nouvelle par la performance du genre. Son trouble tient moins au fait de devoir assumer son homosexualité que d'avoir à l'expérimenter en majeure partie par le biais d'un changement de sexe. Il en vient ainsi à douter de ce qu'il conçoit comme une propriété interne : « Je me découvre homo » dans la mesure où elle a partie liée avec un artifice de genre.

Nathanaël ne semble pas avoir trouvé d'autre moyen pour continuer à faire l'expérience et à voir reconnue cette identité subjective qu'il estime positive, mais qu'il ne semble pas vouloir réinvestir en d'autres espaces sociaux, que de maintenir Agathe, y compris dans ses dimensions les moins émancipatrices. Outre ce « défaut de cadrage », dont il faudrait idéalement expliciter les ressorts, c'est aussi un rapport autoréifiant qui est convoqué, dans la mesure où Nathanaël semble condamné à contempler les traces intimes de soi soumises au regard d'un large public susceptible d'en consommer les représentations,

tout comme il le fait lui-même. Saisissant le *character* « Agathe » comme relevant d'éléments authentiques de sa personnalité, Nathanaël fétichise le « personnage » en oubliant, tout comme le faisait Alec, de considérer que le travesti Agathe n'est pas une personne différente de lui-même. Poursuivant cette illusion qui se concrétise par un dévoilement numérique, *à l'identique*, du rôle d'Agathe joué par Nathanaël en d'autres occasions, ce dernier s'empêche de formuler sa singularité subjective comme une caractéristique qui mériterait en soi, et *in praesentia*, d'être revendiquée pour ce qu'elle est, perdu qu'il est dans l'autre Agathe, « *absorbé dans et par une altérité* » qu'il est et en même temps qu'il n'est plus (Butler, 2006, p. 272). Car pour être en mesure « *d'entrer en relation avec soi de façon expressive, il faut qu'un sujet puisse s'accepter lui-même au point de considérer que ses propres vécus psychiques méritent d'être activement envisagés et formulés* » (Honneth, 2007, p. 102). L'amour et le souci de soi ne semblent pas être ce qui caractérise en propre Nathanaël, toujours prompt à s'envisager comme faiblement pourvu de qualités valorisables. Considérant que la relation personnelle à soi-même et à sa propre intériorité est « un puits de problèmes », il n'est guère prompt à mobiliser une attention à la prépotence de sa propre reconnaissance, difficulté qu'il renforce en perpétrant l'existence d'Agathe uniquement par le biais d'une textualisation de sa subjectivité qui concourt à évacuer la dimension existentielle d'un *connaître* qu'il s'adresserait à lui-même.

## DU CONSTRUCTIVISME (CONSTITUTIVISME)

L'autoréification de type constructiviste peut, elle, être appréhendée comme « *l'esquisse d'un type social, celui des personnes qui vivent dans la représentation illusoire selon laquelle les sensations et les désirs qui leur sont attribués par autrui en fonction de considérations utilitaires pourraient être leurs propres sensations et leurs propres désirs*De facto, Internet, fonctionnant comme laboratoire de soi sous le regard des autres, compose un ensemble de scènes où sont rendues visibles des formes de production identitaire qui tiennent au désir. Il ne s'agit pas simplement d'affirmer une partie de soi, mais de se mettre en adéquation avec des publics assignataires (identifiés préalablement), par le biais de rôles spécifiquement endossés à cet effet dans une subordination de soi dotée d'un unique trait identitaire qui ramène sous un même rapport une puissance/diversité indivi-

duelle. Celle-ci voit se « *contracter le périmètre de ses possibilités concrètes* » (Haber, 2007, p. 235) dans l'espace dédié à cette monstration ciblée de soi (e.g. un SNS), mais aussi dans l'espace concret de la vie quotidienne.

Sans doute pouvons-nous évoquer cette forme de réification en discutant du cas de Mehmet. Issu d'une famille d'origine turque arrivée en France au milieu des années 1980, Mehmet a 25 ans et travaille actuellement au sein de l'entreprise de BTP de son père, où il côtoie également ses deux frères. Après une scolarité « en dents de scie » ponctuée de redoublements, Mehmet décroche un baccalauréat littéraire avec une option « arts plastiques ». Jusqu'en classe de première, il affirme avoir beaucoup « traîné » avec des copains du quartier : « La fête, le rap, l'alcool et la fumette [consommation de haschich] », puis avoir découvert l'islam à la faveur d'autres rencontres avec des jeunes qui se rendaient à la mosquée et semblaient être, affirme-t-il *a posteriori*, plus « vrais ». Sa conversion religieuse va s'effectuer rapidement et de manière assez radicale, dans la mesure où il met fin à sa passion pour le dessin, abandonne ses études supérieures (il avait commencé un BTS en communication), coupe les ponts avec toutes ses anciennes connaissances et se consacre dorénavant à l'étude du Coran. Il développe une pratique religieuse relativement stricte (cinq prières quotidiennes, passage à la mosquée, respect du ramadan, etc.). Son engagement dans l'islam va également entériner une séparation nette avec ses proches pour qui « tout ce qui est spiritualité et opinion politique c'est pas important ». Fréquentant très peu de monde en dehors de ses activités professionnelles et religieuses, il se dit pourtant sociable, tout en reconnaissant qu'il n'a aucune velléité d'entretenir des liens électifs privilégiés avec qui que ce soit :

On naît seul, on meurt seul... Je ne suis pas un bon ami, je suis très ingrat en amitié, je ne fais aucun effort, j'appelle pas, j'aime bien la solitude, lire... Sur MSN [logiciel de messagerie instantanée] par exemple, j'avais trente contacts, quelque chose comme ça, et du jour au lendemain j'ai tout enlevé.

Isolé, travaillant peu à l'entretien de liens de sociabilité et évoluant dans un cercle familialo-professionnel peu enclin à lui témoigner un quelconque consentement quant à sa conduite personnelle et à sa quête d'accomplissement par l'islam, Mehmet va aller chercher cet adoubement en créant un blog entièrement dédié à la religion. Il y publie nombre de documents (articles, vidéos, photographies, liens, etc.) à vocation prosélyte, car « pour un pratiquant, c'est un devoir de faire le rappel, de ramener les gens vers Dieu », mais il écrit aussi des billets plus personnels où il évoque « son intimité avec Dieu ».

S'adressant à un public large qu'il ambitionne de ramener sur le chemin de l'islam, il réalise ainsi une mission qu'il estime faire partie des nécessités dévolues au croyant qu'il est devenu. Cet investissement proactif dans la cause religieuse constitue donc à la fois l'un des témoignages de son dévouement qu'il adresse à Dieu, mais aussi une scène où chaque interaction (messages, *posts*, etc.), même critique ou dénonciatrice, est appréhendée par Mehmet comme un signe de confirmation de sa nouvelle identité de musulman pratiquant, identité qu'il cherche à faire reconnaître pour mieux en faire l'expérience. Au fil des semaines, ces diverses pratiques de publication vont toutefois lui poser problème et susciter chez lui un doute quant au bien-fondé de sa démarche. Il va ainsi se poser la question de savoir si la mise en exposition de ses expériences personnelles (e.g. le bien-être que lui apporte la prière) et de sa familiarité avec Dieu n'est pas une forme d'impudeur dont le caractère déplacé serait par ailleurs renforcé par la promiscuité que son blog entretient avec d'autres sites « mécréants » qui entacheraient alors la valeur et l'authenticité de sa démarche. Il se soumet donc, là, à un triple regard, celui d'autrui, le sien et celui de Dieu. En publiant divers contenus ayant trait à la religion et donc à sa foi, il se soumet en premier lieu aux jugements des autres internautes. Cet ensemble constitué de ses productions et des réactions qu'elles suscitent devient alors, dans un deuxième temps, l'objet d'une observation qui ne porte plus sur ce qu'il *fait*, mais sur ce qu'il *est*, constituant potentiellement à ses yeux une preuve tangible de son engagement dans l'islam. Il déploie alors ce qui s'apparente à une forme d'autocontrôle par l'inscription d'une subjectivité religieuse dans un dispositif technique sur lequel il peut poser un regard critique distancié. Ses activités sur Internet se présentent comme un examen permanent dont les résultats tangibles (l'exposition de ses croyances) doivent spéculairement lui apporter le témoignage qu'il suit bien la « voie de Dieu ». Il tente ainsi une validation externe d'un sentiment intérieur. L'usage d'Internet lui permet donc de s'éprouver en tant que croyant, en s'observant lui-même en tant que musulman :

J'ai besoin de voir quotidiennement que ce que je suis est bien. Des fois, je ne suis pas toujours un bon musulman, je suis faible et je rate une prière ou je vais boire de l'alcool avec un de mes frères. Ça, c'est pas bon, un bon musulman ça ne doit pas faire ça. (...) Le blog, ça permettait de me rattraper, d'être présent dans la vie en tant que bon musulman, de faire de la religion au jour le jour et de contenter Dieu, mais c'était pas toujours trop bon non plus.

Cette expression numérique de sa foi lui pose en effet problème. D'abord, il estime que l'effet miroir qu'il recherche et sa mise à distance par l'observa-

tion de soi, relèvent potentiellement d'une « arrogance » déplacée, car revenant à « épouser le point de vue de Dieu ». Or « seul Dieu a le droit de juger ». Ensuite, il identifie un caractère égotique de ses pratiques en ligne dont il se rend compte qu'elles lui apportent une réelle satisfaction (notamment le fait de se voir confirmé par autrui dans son rôle de croyant) qu'il n'est pas certain de mériter, s'estimant n'être pas encore à la hauteur « de la paix intérieure et du bien-être » que lui apporte l'islam.

Le sentiment de culpabilité lié au fait de s'être engagé dans une activité qui serait moins une preuve de sa sincérité envers Dieu que d'une envie de séduction (plaire à autrui pour se plaire à soi et à Dieu) conduit alors Mehmet à mettre fin à ses activités de blogueur. Quelque mois après, il va toutefois créer un profil Facebook, au départ « seulement pour retrouver des copains, parce qu'un message, ça fait du bien, c'est avec plaisir, c'est comme pour dire j'existe, j'existe pour autrui ». Mais cet investissement initial va vite se transformer en une tout autre quête, consistant à trouver sa future épouse. Son profil va ainsi s'enrichir de marques évidentes d'attachement à l'islam qui, si elles évitent le registre du témoignage intime de sa foi, s'inscrivent toutefois dans un régime de monstration qui ne sera pas sans lui poser problème au regard de son nouvel objectif. Intéresser une « sœur » sur les bases d'un souci partagé pour la religion nécessite de se livrer à un exercice d'identification (être un bon musulman) qui ne doit pas être par trop ostensible, mais aussi à une opération de charme sur des bases difficiles à manipuler, car opérant à l'articulation d'activités d'essences paradoxales. La stratégie de Mehmet pour se présenter clairement comme un croyant sans « en faire de trop » passe par son adhésion à divers groupes et pages Facebook identifiables comme entretenant une proximité avec l'islam (islam en France, Miracles of Gouran and Sunnah, Sh. Abdul Hamid Kishk, etc.), tout en complétant ce répertoire par des liens ratifiés avec des communautés Facebook plus anodines (son ancienne école primaire, son ex-collège, un cybercafé, un dessinateur de BD, etc.) qui lui permettent de policer son profil et d'accéder à une manifestation de son identité musulmane « *by proxy* », présentable au plus grand nombre. La mise en acceptabilité de son identité religieuse va régler le sentiment de gêne qu'il avait pu éprouver lors de la tenue de son blog, ayant, à l'époque, eu l'impression d'avoir enfreint « *une norme morale dont l'observance constituait un principe fondamental de ses propres idéaux* » (Honneth, 2000, p. 169).

Toutefois, c'est à un autre écueil qu'il va être (de nouveau) confronté, dont l'origine tient au cercle relationnel qu'il s'est constitué en ligne. Ses « amis Facebook », loin de tous partager sa vision du monde et de la nécessité de l'is-

lam produisent des contenus parfois très éloignés de ses préoccupations. S'il le réprouve, il se retrouve néanmoins attaché par proximité topographique à cet ensemble d'éléments écrits et indiciels qui viennent brouiller la représentation qu'il donne à voir de lui-même et ainsi décrédibiliser cette singularité identitaire à laquelle il tient tant :

Je ne tolère pas que les gens soient dans des choses futiles. Quand je vois sur Facebook des gens qui montrent des choses futiles, alors qu'il y a la guerre [i.e. le conflit israélo-palestinien], ça, j'aime pas, je ne respecte pas ça.

Pour Mehmet, le manque de tenue éthique de ses amis empêche notamment ses éventuelles prétendantes de lui attribuer une valeur morale suffisante (du fait de ses mauvaises fréquentations) pour envisager qu'elles puissent éventuellement le reconnaître comme un époux potentiel, ce qu'il interprète de fait comme un obstacle important à la réussite de son dessein de reconnaissance auprès de la gent féminine, révélant au passage et en creux un échec de certaines de ses capacités concrètes à suivre la voie de Dieu (en l'occurrence, se tenir à distance des non-croyants). Ici, c'est « *parce que ses partenaires d'interaction enfreignent des normes morales dont l'observance lui permettait de son côté de se reconnaître comme la personne qu'il souhaitait être* » (Honneth, 2000, p. 169) qu'est rendu difficile l'entretien d'un rapport à soi pleinement épanouissant.

Les tensions subjectives de Mehmet sont particulièrement saillantes. Elles sont la conséquence du fait qu'il tente d'envisager sa singularité identitaire au travers d'une seule dimension de nature religieuse. Le jeune homme entretiennent une vision étroite de ce que doit être et faire un « bon musulman », mais cette posture exigeante ne cesse de se heurter à certains de ses désirs et de ses comportements. Sa recherche effrénée d'une mise en conformité avec un islam rigoriste tend alors à épouser les formes de ce que Stéphane Haber définit comme une dégradation qualitative de l'activité par laquelle l'on s'ouvre au monde et l'on se rapporte à soi de manière authentique<sup>3</sup>. L'authenticité

3. Stéphane Haber souligne que l'autoréification préjuge que « la réalisation de soi conditionnée par le rapport positif à soi n'est pas entièrement déterminée par l'approbation des autres ; elle suppose l'autoconstitution préalable d'une subjectivité, qui s'édifie elle-même sur la base du mouvement sympathique interne d'autoreconnaissance » (Haber, 2009, p. 189). Dans cette perspective, l'autoréification est liée au fait que l'individu ne puisse plus parvenir à s'approprier certains de ses rôles sociaux et de ses activités. Afin de pouvoir s'ajuster aux champs sociaux auxquels il participe, certaines des identités revendiquées et appelant à être reconnues peuvent alors être des identités fictives fondées sur des récits de soi faussés potentiellement en décalage avec la singularité sociale du sujet.

est envisagée par Mehmet comme une collusion entre des impératifs religieux et les comportements du croyant. La « vraie » réalisation de soi ne peut, selon lui, emprunter un autre cheminement que celui-ci. C'est à l'évidence une limitation du champ des possibles pratiques qui confine à l'enfermement identitaire. Selon toute vraisemblance, son environnement proche, tant familial que professionnel, se montrant peu enclin à valider sa vision du monde et à en faciliter les accomplissements pratiques, c'est sur Internet que Mehmet effectue surtout la promotion de cette identité avec laquelle il est loin d'être à l'aise. Son investissement en ligne le consacre publiquement en tant que musulman et c'est cette assignation qu'il recherche en tant qu'elle l'incite à ne pas déroger aux normes de gouvernement de soi qu'il s'est imposé, mais pour lesquelles il ne se sent pas à la hauteur, celles-ci n'étant pas dispositionnellement acquises. Internet participe ici à l'enfermement de Mehmet dans cette identité qu'il subit autant qu'il la souhaite et le prive d'une appropriation personnalisée de son engagement religieux. Son blog, aussi bien que son profil Facebook, pourraient sans doute lui permettre de mettre en discussion ou d'échanger sur sa foi en l'islam et sur la manière dont il l'envisage. Mais il perçoit ses activités en ligne comme devant constituer un élément d'une pratique religieuse qui paradoxalement a besoin de se montrer pour être vécue. Il s'interdit par exemple d'explorer les possibilités relationnelles qui lui sont offertes par son appartenance à un réseau social et de pouvoir être mis en contact avec d'autres pratiquant(e)s autrement que sous l'angle de la ratification dans une liste d'« amis ».

Sans doute peut-on voir ici le signe d'un accès pathologique à soi, dans la mesure où les échanges que Mehmet s'interdit dorénavant d'avoir, lui permettraient pourtant une requalification du sens de ses expériences en fonction de ses dispositions, appétences et compétences et d'éviter certains malentendus. Souhaitant « faire un peu comme tout le monde » en adhérant sur Facebook à des groupes ou en devenant fan de certaines personnalités dont il a pu observer qu'elles étaient présentes sur certaines pages d'autres croyants, Mehmet se retrouve ainsi membre d'un groupe de soutien à Kemi Séba, fan de Thierry Meyssan ou encore d'Alain Soral, panthéon dont il ne connaît pourtant rien des positions des personnalités qui le composent. À l'évidence, cette collection de badges ne ressemble guère à une invite à la conduite d'un dialogue ouvert avec les internautes qui, eux, auraient une connaissance un peu plus affirmée de ces personnes. L'assujettissement volontaire de Mehmet à une identité religieuse qu'il envisage comme une somme de contraintes à tenir ne facilite pas une réalisation de soi socialement aisée car « *la formation du sujet dans les normes est intimement liée à la réussite du sujet dans les normes qui*

*le forment* ». Pour Mehmet, le « *circuit narcissique qui va de la norme au sujet en passant par l'estime de soi que le sujet développe grâce aux gains que l'attachement aux normes lui procure* » ne semble pas relever de l'évidence, ni aller sans certaines souffrances (Le Blanc, 2007, p. 105). Cet assujettissement est d'autant moins manifeste que le choix opéré par Mehmet de s'ouvrir au monde depuis sa position de croyant *via* Facebook se traduit par une publicisation équivoque de cette identité et passe par une croyance qui fait sienne l'idée selon laquelle la *dé-monstration* de soi permet une appropriation du sentiment religieux ou, pour être plus exact, la production d'un sentiment d'appropriation du religieux de manière instrumentale. Pour Mehmet, l'expérience de son désir de religion est notamment vécue au travers de la production d'une entité chosale déposée en ligne et de la dénégation de ce qu'il était avant d'entrer en religion. Le couplage semble le conduire à la perte de cette reconnaissance préalable de soi qui autorise l'autoréalisation.

## DE L'ALIÉNATION

L'autoréification, qu'elle soit de type détectiviste ou constructiviste, peut être décrite comme une impossibilité à pouvoir être soi-même, mais l'« être soi-même » dont il est question ici ne doit pas être entendu comme l'avatar d'un subjectivisme substantialiste faisant du soi un sujet monadique. Il s'agit plutôt d'une perte d'un rapport à soi et à son existence, et non d'une dépossession de son essence. De ce point de vue, l'autoréification est une forme d'*aliénation*, du fait qu'elle se caractérise par une privation de liberté, des formes de diminution de soi et une réduction des champs des possibles de l'autoréalisation. Si le concept d'*aliénation* ne fait pas partie de l'appareillage conceptuel de la théorie de la reconnaissance et de la constitution intersubjective du rapport à soi telles qu'elles se trouvent développées par Honneth, il entretient néanmoins des liens étroits avec celui de réification, les deux concepts pouvant être appréhendés comme des figures de pathologies sociales, notamment si celles-ci sont vécues en première personne (Haber, 2006). (Auto)réification et aliénation relèvent d'altérations pathologiques du soi, de formes de dépossession des conditions de possibilité permettant d'actualiser des projets d'épanouissement et d'autoréalisation.

Avant de relier ce développement théorique avec les espaces empiriques auxquels nous nous intéressons, précisons que les formes d'*aliénation subjective* qui retiennent ici notre attention ne se nichent pas dans le désir de se construire une identité numérique singulière (éventuellement sur fond de simulation)

dont on peut croire en l'utilité dans une perspective d'accomplissement et de reconnaissance de soi, mais se trouvent dans le résultat de cette activité quand elle conduit à des formes de déréalisation et d'extériorisation radicale de soi qui ne sont plus sous contrôle : « *L'aliénation subjective se mesure toujours originairement à la conjonction entre limitation de soi et souffrance (une conjonction dans laquelle cependant ces deux éléments entrent dans des proportions variables selon les configurations particulières) qui s'explique par certaines situations indissolublement psychiques et sociales, parfois même biologiques* » (Haber, 2007, p. 238). La facette identitaire produite (en ligne) est à la fois l'initiative de l'individu qui se donne à voir sous un certain angle, mais en même temps, cette production de soi lui échappe au point qu'il éprouve une réelle distance avec cette représentation. Cette expérience paradoxale de dépossession de soi peut conduire à deux formes d'ajustement. La première consiste en un retrait ou un désengagement de cette identité, qui a pour vertu de mettre fin à ce décalage, mais qui peut impliquer un coût social élevé : perdre la face et/ou abandonner les éventuelles gratifications symboliques issues de cette activité. La seconde revient à maintenir cette identité et à en confirmer, au moins certains de ses aspects, ce qui permet de préserver la face, mais au prix d'un renforcement de cette fausse adéquation entre ce soi numérique vécu comme un « autre » et le soi « réel ». D'autre part, cela conduit à une contrainte à performer « *un moi qui joue avec sa propre image, qui s'invente lui-même et peut aller jusqu'à induire les autres en erreur par sa capacité à manipuler les informations le concernant* » (Illouz, 2006, p. 147). Dans le second cas, l'identité produite devient elle-même la source de comportements qu'elle prescrit à son initiateur et qu'il peut consentir à actualiser dans une sorte de soumission à ce qu'il a lui-même produit.

Soit l'exemple de Sanka, jeune homme de 20 ans, étudiant en première année d'un baccalauréat professionnel mention « accueil assistance » et dont l'objectif est à terme de devenir steward. Depuis son arrivée en France (il est d'origine congolaise et né à Brazzaville) il y a près de dix ans, Sanka habite dans une zone pavillonnaire de Villiers-le-Bel, avec ses parents et ses trois frères. Son père est anesthésiste et sa mère infirmière puéricultrice dans un hôpital de Saint-Denis. Passionné de musique et tout particulièrement de rap de type *gangsta*<sup>4</sup>, il confesse néanmoins écouter d'autres styles de musique « plus commerciaux », mais affirme le faire à l'insu de son entourage proche et s'interdit surtout d'en parler sur son profil Facebook qu'il envisage comme

---

4. Le *gangsta* rap est un style de musique créé vers la fin des années 1980 sur la côte ouest des États-Unis.

« mon double et ma vitrine ». Sur celui-ci, Sanka se présente comme un amateur de rap « West coast », rappeur lui-même et dont il serait une sorte de paragon, épousant tous les traits distinctifs du gangsta. Sa photo de profil le représente une imposante liasse de billets à la main, tandis que d'autres photographies le montrent dans diverses tenues gangsta signant par exemple de la main le « W », symbole de ce rap américain violent, homophobe et sexiste. Plusieurs vidéos le montrent également à Los Angeles, haut lieu de ce style musical, participant à des démonstrations de *lowridding*<sup>5</sup>, typiques des formes de *tuning* notamment appréciées des fans de hip hop West Coast.

Sa page personnelle Facebook, ainsi que ses pages MySpace (deux sites) le présentent essentiellement en tant que personne appréciant la violence, le sexe, l'argent facile, la drogue et les armes. Photographies, vidéos, *playlists*, posts, textes de rap, commentaires d'amis, etc., apparaissent alors comme autant de marques attestant de son engagement gangsta. Sanka s'est construit cette facette identitaire « d'abord sur Internet, pour délivrer avec des potes ». Mais quittant sa banlieue à des fins de scolarité et rompant du même coup avec des sociabilités anciennes qui prenaient ce simulacre pour ce qu'il fut d'abord, c'est-à-dire un jeu de dupes, il en est finalement venu à performer cette construction identitaire, au point de faire de cette posture théâtrale une façon quasi permanente de se comporter et d'être au monde. Ce qui devait rester une récréation festive et ironique prend alors des proportions sans précédent. Né d'un désir de démarcation et de l'envie d'une sociabilité de clan fondée sur des traits identitaires susceptibles d'impressionner ses pairs, le défi des premiers temps se transforme peu à peu en une obligation identitaire qui lui fait dire, non sans lucidité :

Il y a le vrai moi et le gangster, il y a un discernement et en même temps, le gangster il fait partie de moi aussi. Je sais faire la différence en vérité, mais je vais jusqu'au bout de la création de ce personnage. J'ai pas vraiment de limite dans ce personnage.

La volonté initiale de distinction sur fond de logique mimétique ludique (ressembler de manière crédible à un modèle) s'enracine alors dans une certaine permanence qui tend à se faire dispositionnelle. Si cette disposition à la fictionnalisation de soi lui apporte d'évidentes satisfactions, elle l'enferme aussi dans un mensonge persistant, de plus en plus intérieurisé, qui tend à le déchoir

---

5. Véhicules dont le système de suspension a été modifié de sorte qu'ils puissent monter et descendre sur leurs roues et avancer à ras de terre.

des réelles possibilités existentielles dont Sanka souhaiterait pourtant faire l'expérience :

Sur Internet, ils croient à fond et c'est justement ce que je veux. Dans mon école, ils me disent souvent : "T'aime trop les meufs", et c'est vrai qu'au lycée je me comporte vraiment comme ça, je drague trop les meufs, tout ça, je joue vraiment le jeu, même si dans la vraie vie je voudrais une copine à la cool et une famille plus tard.

Sa petite amie actuelle semble en effet le prendre au sérieux, mais peu apprécier certains de ses comportements et croire par exemple qu'il est un garçon assez violent, alors que Sanka n'a jamais fait la démonstration pratique de ce supposé penchant :

Je ne démens pas, ça me fait rire... Je lui dis que j'ai vendu de la drogue, je joue le personnage à fond et elle me croit.

Comme le souligne Haber, dans le mensonge sur soi-même adressé à autrui : « *L'expression que je produis se détache consciemment de ce que m'enseigne la conscience de moi-même (en fait une conscience d'états ou de faits déterminés) et le savoir diffus que j'ai de moi-même comme d'une personne ayant un caractère et une histoire. Avec le manque de sincérité (pour autant qu'il soit devenu une espèce de disposition systématique) ou le manque de lucidité fréquente sur soi (...) se produit un phénomène d'intériorisation du mensonge. Le discours sur soi-même se structure et se fige au prix d'un certain nombre d'écart assumés avec ce que l'on pressent être "plus vrai" que ce qui est effectivement dit* » (Haber, 2007, p. 243).

Les preuves de la crédibilité de cette identité empruntée qu'il se contente pourtant de ne mimer concrètement qu'en ses attributs stéréotypés les moins agonistiques (look, gestuelle, langage, écriture de *lyrics*, adhésion à différents groupes, contributions à des forums spécialisés, etc.) sont essentiellement produites en ligne. Ce sont ses pages Facebook et MySpace qui dessinent la véritable scène de ses excès supposés et apportent les preuves écrites, visuelles et relationnelles de qui il est censé être. Ses compétences en anglais acquises très tôt par acculturation, du fait de parents parfaitement bilingues, d'oncles anglophones résidant fréquemment chez lui, et par ailleurs entretenues par des voyages annuels aux États-Unis ou en Angleterre sont l'occasion de nombreuses démonstrations ostentatoires dont il sait qu'elles sont autant de traces lui procurant des avantages symboliques susceptibles d'impressionner ceux

de ses « amis » pour qui cette maîtrise de la langue anglaise joue le rôle d'un certificat d'authenticité de ce qu'il prétend être :

J'ai un copain qu'est à fond dans le rap, qui produit et qui vit en Angleterre, alors lui c'est souvent que je parle avec lui pour qu'il me laisse des messages sur mon mur, que tout le monde les voie et que je lui réponde.

Ses contacts Facebook (plus de 300) se composent à la fois des personnes qu'il côtoie au lycée et qui ne le connaissent que depuis quelques mois, ainsi que des individus qu'il a rencontrés sur Internet et qui partagent sa passion pour le rap : « J'ajoute beaucoup de gens que je ne connais pas ». Si, avoue-t-il, il s'avère de plus en plus difficile de tenir le rôle en toute vraisemblance auprès de ses camarades de lycée dont certains perçoivent qu'il n'est pas complètement ce qu'il prétend être, et ce, bien qu'il soit attentif à ne pas « retourner au Sanka d'avant », il en est tout autrement avec ceux de ses amis Facebook qu'il rencontre parfois à des concerts ou à des conventions gangsta. En ces occasions, les attestations qu'il est nécessaire de produire relèvent également d'autres registres. Elles tiennent toujours à des aspects vestimentaires et comportementaux, mais sont aussi davantage soumises à la capacité de faire la démonstration de connaissances, de goûts et de jugements spécifiques susceptibles de distinguer celui qui les produit au regard d'un ordre de légitimité propre à la sphère gangsta. En présence et à distance, la possibilité de performer cette identité dont il affirme qu'elle n'est pourtant pas ce qu'il est « dans le fond » est le résultat d'un double processus : d'une part, l'élaboration patiente d'une fictionnalisation de soi et, d'autre part, la production de publics qui *croient* en cette identité fictive, notamment du fait des multiples traces mises en ligne qui apparaissent comme autant de confirmations de la crédibilité des traits identitaires exposés.

Le sens de l'aliénation est ici de tomber sous la dépendance (ou être pris au piège) de cet engagement qui le prive de sa liberté de jouer à distance de son identité virtuelle (au double sens de *on line* et de potentielle), sans avoir la nécessité de s'y rapporter davantage qu'il ne le souhaite. L'aliénation tient à une forme de production de soi qui se transforme en une dynamique tendant à s'autonomiser par rapport à Sanka lui-même, et ce, au point de lui imposer des impératifs qu'il n'avait initialement prévus ni de faire complètement siens, ni nécessairement d'assumer :

En fait pour tenir je me dis que je suis dans un gang, que je tire sur des gens et tout. J'essaie de me convaincre aussi moi-même, parce que sinon c'est pas

possible, alors des fois je me force à faire le caïd. Avec ma mère, des fois je lui dis que je vais aller vendre de la drogue, que l'école ça sert à rien, que je vais laisser tomber le lycée et que je vais partir faire du rap. Je joue le dur à table, avec mes petits frères. (...) Et sur Internet, alors là c'est pire quoi. J'ai fait des photos une fois avec mon petit frère et un *gun* et là c'est n'importe quoi, on doit pas faire ça normalement. J'ai fait des photos avec de la "beuh" [Marijuana] partout autour de moi... Bon, c'est cool.

Sanka se retrouve en quelque sorte victime d'une perte d'autonomie qui, *via* une automanipulation, détourne ses demandes initiales de reconnaissance de singularités subjectives (« prouver qu'on existe », « être respecté ») en des activités de production de soi pathologiques qui finissent par le rendre étranger à lui-même et lui rendent difficile la possibilité d'entrer dans une relation congruente avec un environnement qui ne cadre pas avec ses débordements identitaires. Autrement dit, sa construction identitaire lui échappe. Devant lui apporter quelques gratifications (dont certaines sont effectives – aliénation et reconnaissance pouvant emprunter des chemins communs), elle s'effectue finalement à ses dépens, « *contredisant la libre affirmation de soi qui se situait au principe de l'agir lui-même* » (Haber, 2006, p. 59). Pour paraphraser Haber et résumer ce phénomène complexe en une formule, nous pourrions dire que le type d'aliénation, tel qu'il se donne à voir en certains espaces d'Internet et dont le cas de Sanka est emblématique, relève d'une pathologie liée à une identité détournée d'elle-même ou de la dégradation « *d'une forme de présence, où se joue la possibilité d'être soi-même* » (Haber, 2006, p. 57). Ce dommage n'est pas tant à envisager dans le sens d'une inauthenticité qui empêcherait la réalisation d'une essence identitaire, que dans celui d'une impuissance ou d'un manque de compétences à créer un cadre pratique laissant ouverte la possibilité d'expérimenter diverses formes d'autoréalisation, ainsi que celle de pouvoir conduire leurs ajustements pratiques dans le respect de soi et d'autrui.

## CONCLUSION

Emblématiques de ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler le Web 2.0, les sites de réseaux sociaux figurent parmi les dispositifs d'Internet qui rencontrent un fort engouement. Ce succès des SNS nous invite dès lors à nous interroger sur les nouvelles formes de contrôle et de surveillance qui s'y exercent, mais il nous pousse également à être attentifs aux formes d'expressivité inédites qui naissent de ces activités d'exposition de soi et dont certaines semblent relever de pathologies sociales. Au travers de quelques exemples, nous avons

tenté de montrer que ces monstrations de soi, ainsi que les demandes de reconnaissance portant sur les singularités subjectives auxquelles elles se couplent, pouvaient parfois conduire à des phénomènes d'autoréification et d'aliénation subjective. Ambitionnant d'accéder à certaines formes d'estime de soi, l'activité de définition identitaire passant par l'exposition de soi sur les SNS finit par être vécue au travers d'une expérience paradoxale, celle de la construction d'un soi numérique qui, *in fine*, peut s'avérer complètement étranger ou en contradiction avec ce que l'individu qui en a pris l'initiative pense réellement être. Initialement autoconstruite et souhaitée, cette identité numérique finit par « échapper » au contrôle de son créateur qui fait alors l'expérience d'une réduction de ses dispositions à interagir avec soi et avec les autres, d'une fermeture à certaines potentialités que pourrait lui offrir son environnement et se trouve dès lors limité dans ses aptitudes à l'autoréalisation. De sujet en capacité de s'accomplir sur les bases d'une *présence vraie* (Haber, 2007), il devient un individu-objet dont la mise en visibilité concourt à amenuiser les possibilités plurielles de réalisation.

Soulignons que les figures de l'aliénation subjective qui se donnent ici à voir ne sont pas liées à des productions de soi surdéterminées qui brideraient les subjectivités en les rabattant sur des normes expressives. Les cas de réification que nous avons rapidement passés en revue se fondent sur l'exposition de singularités qui ne répondent pas à des prescriptions identitaires homogénéisées et ne sont pas confinées à une normativité explicite qui en réglerait la teneur. Toutefois, ils s'inscrivent au sein de processus standardisés, « de masse », qui rendent possibles ces déploiements du soi, assurent leur existence, mais en contraignent aussi les développements pratiques. La production de ces subjectivités passe ainsi par des dispositifs techno-sémiotiques (blogs, SNS, etc.) qui rencontrent de plus en plus de succès auprès des internautes et les invitent à déprivatiser leurs données personnelles et décloisonner leurs sphères relationnelles. D'autre part, les expressivités du soi qui ont retenu notre attention se fondent en référence à des modèles identitaires relativement stéréotypés, réglés par des standards socialement éprouvés (la féminité, le musulman pratiquant, le rappeur américain) à partir desquels des demandes de reconnaissance sont évidemment plus simples à organiser en ce qu'elles sont susceptibles de rencontrer des publics déjà intéressés par ce type de singularité. Enfin, même si elles ne répondent pas directement à des processus de marchandisation ou de fééthisation mercantile du soi, elles rentrent néanmoins, pour partie, dans la catégorie des activités qui se trouvent régulées, au moins pour une part, par un marché, par exemple celui de la publicité.

Nous souhaiterions également préciser que, s'ils se présentent d'abord comme des manifestations d'autoréification, ces pièges conduisent à une diminution de soi et peuvent se coupler à des phénomènes de distorsion du rapport à autrui. En cherchant à faire reconnaître la valeur d'un trait identitaire qu'ils estiment à tort ou à raison comme étant lié à la singularité de leur personne, les individus que nous avons rencontrés tentent en effet de déclencher des feedback concordant avec la manière dont ils aimeraient pouvoir se considérer et/ou être considérés par les autres. Il faut noter à ce titre que l'obtention de ces marques de reconnaissance n'est pas contradictoire avec un état d'amoindrissement de soi et se présente même comme une des conditions de possibilité du maintien de ces identités aliénantes conduisant *in fine* à la diminution de la personne (Butler, 2008). Produits par des tiers (mobilisés à cet effet), les signes de reconnaissance obtenus des « autres » ne sont pas appréhendés comme des réponses sollicitées par des actions stratégiques, mais tendent à être considérés par ceux qui les ont pourtant provoqués comme des signes « naturels » et approbatifs de leur identité, et ce même s'ils sont négatifs. L'interlocuteur ne compte en ce cas que parce qu'il répond à une adresse qui l'invite à un acte judicatoire (« Que penses-tu de moi ? »). Il est alors instrumentalisé, c'est-à-dire réduit au « *statut de prétexte, au sens d'un stimulus sollicitant quasiment l'acte réflexe, conduit à une réification qui me réduit moi-même au statut mécanique* » (Haber, 2007, p. 278). La croyance en ces marques de reconnaissance se fonde sur une coupure dans les relations intersubjectives avec les autrui qui les produisent et qui, de leur côté, n'ont pas conscience de l'artificialité, si ce n'est parfois de la facticité des demandes ainsi produites. À cette instrumentalisation des autrui fait bien entendu écho une auto-instrumentalisation qui, s'appuyant sur une logique de reconnaissance, en assure son maintien. On assiste donc à des pathologies sociales construites sur la mise en visibilité d'une identité restreinte, ainsi que sur la mise en œuvre de compétences garantissant son existence et dont la pérennité de l'ensemble (identité et capacités pratiques de maintien de celle-ci) devient un impératif qui mérite « *de l'emporter sur toutes les autres fins, quel qu'en soit le prix* » (Haber, 2007, p. 246). C'est précisément cette prime exclusive accordée à cet objectif identitaire dans une logique instrumentale qui, dans ses développements les plus poussés, devient au final une entrave évidente aux conditions de réalisation d'un soi nécessairement pluriel. Les expressivités du soi, quand elles épousent de tels contours, déstabilisent et fragilisent certainement davantage qu'elles ne supportent une réalisation de la personne.

## RÉFÉRENCES

- AGUITON C. *et al.* (2009), « Does showing off help to make friends? Experimenting a sociological game on self-exhibition and social networks », Association for the Advancement of Artificial Intelligence, AAAI-Conference on Weblogs and Social media (ICWSM), San Jose.
- ANDREJEVIC M. (2005), « The work of watching one another: Lateral surveillance, risk, and governance », *Surveillance & Society*, vol. 2, n° 4, pp. 479-497, [http://www.surveillance-and-society.org/articles2\(4\)/lateral.pdf](http://www.surveillance-and-society.org/articles2(4)/lateral.pdf).
- BUTLER J. (2008), « Taking Another's View: Ambivalent Implications », in Honneth A., *Reification: A New Look at an Old Idea*, Oxford, Oxford University Press, pp. 97-119.
- BUTLER J. (2006), *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam.
- CASTEL R. (2009), *La montée des incertitudes. Travail, protection, statut de l'individu*, Paris, Seuil.
- FINKELESTEIN D. (2003), *Expression and the Inner*, Cambridge, Harvard University Press.
- FŒSEL M. (2008), *La privation de l'intime*, Paris, Seuil.
- FOUCAULT M. (2001), *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard.
- GRANJON F. (2011 : à paraître), « Dévoilements numériques et demandes de reconnaissance », in Marquet (Jacques) dir., *Lien social et internet dans l'espace privé*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve.
- GRANJON F., DENOUËL J. (2010), « Exposition de soi et reconnaissance de singularités subjectives sur les sites de réseaux sociaux », *Sociologie*, vol. 1, n° 1, pp. 25-43.
- HABER S. (2007), *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, PUF.
- HABER S. (2006), « Que faut-il reprocher aux *Manuscrits de 1844* ? », *Actuel Marx*, n° 39, pp. 55-70.
- HABER S. (2009), *L'Homme dépossédé. Une tradition critique de Marx à Honneth*, Paris, CNRS éditions.
- HONNETH A. (2007), *La réification. Petit traité de Théorie critique*, Paris, Gallimard.
- HONNETH A. (2000), *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf.
- ILLOUZ E. (2006), *Les sentiments du capitalisme*, Paris, Seuil.
- LE BLANC G. (2007), *Les maladies de l'homme normal*, Paris, Vrin.
- LUKÁCS G. (1960), *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions de Minuit.
- MANN S., NOLAN J., WELLMAN B. (2005), « Sousveillance: Inventing and Using Wearable Computing Devices for Data Collection in Surveillance Environments », *Surveillance & Society*, vol. 1, n° 3, pp. 331-355.
- MATTELART A. (2007), *La globalisation de la surveillance. Aux origines de l'ordre sécuritaire*, Paris, La Découverte.
- RICŒUR P. (1988), « L'identité narrative », *Esprit*, n° 7-8, pp. 295-304.
- ROCHELANDET F. (2010), *Économie des données personnelles et de la vie privée*, Paris, La Découverte.
- TURKLE S. (1984), *The second self*, New York, Simon & Schuster.