

L'interface comme lien total

Clément Bodet



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lcc/1066>

DOI : 10.4000/lcc.1066

ISSN : 2430-4247

Éditeur

Université Aix-Marseille (AMU)

Référence électronique

Clément Bodet, « L'interface comme lien total », *Les chantiers de la création* [En ligne], 8 | 2015, mis en ligne le 04 septembre 2015, consulté le 08 avril 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lcc/1066> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lcc.1066>

Ce document a été généré automatiquement le 8 avril 2020.

Tous droits réservés

L'interface comme lien total

Clément Bodet

« Toutefois il est évident que (...) le monde naturel pénètre dans le spirituel, lui sert de pâture, et concourt ainsi à opérer cet amalgame indéfinissable que nous nommons notre individualité » (Baudelaire, *Les Paradis artificiels*)

- 1 À l'aune de la technologie numérique, la notion d'interface s'applique plus spécifiquement à l'outil et à son usage. Un segment de l'art contemporain, notamment dans les œuvres issues du *Net art* et qualifiées d'interactives, élargit de manière sensible le champ de l'interface dans une sollicitation active du spectateur. Si l'interface physique ou logicielle est toujours attachée à l'œuvre, on attend du public qu'il participe activement au procès créatif à tel point que « certains des fragments de l'œuvre [peuvent] demeurer potentiels ou à "à faire" » (Fourmentaux). En somme, l'interface procède d'un mouvement double en insistant sur la « profondeur de l'œuvre conçue par l'auteur, dans l'objectif de former, en second lieu, un théâtre d'opérations pour ses utilisateurs ». L'empreinte des nouvelles technologies dans un quotidien hyperconnecté ouvre certes un nouvel espace très stimulant à la création numérique, mais les artistes invoquent un recours peut-être trop systématique à la formule usitée du « spectateur acteur de l'œuvre ». Car c'est réduire infiniment la richesse et la complexité de cette notion à un seul de ses aspects, à savoir une *surface de contact entre deux milieux*. Dès lors, le spectre de nos sens ou tout simplement notre force motrice sont appelés à participer au projet artistique afin d'accéder à l'œuvre ou mieux encore, à la révéler. Mais on peut au moins émettre deux réserves quant à la superposition de la notion d'interface avec celle de spectateur dans le lieu d'exposition. En effet, le spectateur peut décider librement de prendre part ou non à l'installation artistique, de se détourner de l'interface de l'œuvre sans en activer les dispositifs cachés. D'autre part, s'il décide d'entrer dans le terrain de la médiation, il le fera suivant sa propre expérience et se livrera à des interprétations très différentes selon les potentialités ou contraintes imposées par l'œuvre interactive. C'est précisément sur ce point que l'assimilation de ces deux notions rend compte d'une incohérence, voire d'une impossibilité, dans le fait qu'une définition stricte de l'interface n'autorise pas ces différents degrés d'appréciation : l'interface exclut par nature le libre arbitre.

- 2 Cependant, en s'éloignant temporairement du contexte spécifique de l'art contemporain, on se propose de réfléchir sur le rapprochement total et, assumons la terminologie jusqu'au bout, *totalitaire*, entre l'individu (nous préférons ici le terme de *personne*) et l'interface. Car dans sa définition rigoureuse, l'interface recouvre une dimension totalitaire, c'est-à-dire exclusive, d'autant plus apparente lorsque celle-ci s'applique à l'être humain. Avant de prolonger notre analyse, confrontons-nous un instant à l'intuition désagréable qu'un pareil rapprochement soulève. En effet, on ressent distinctement qu'en assimilant la personne à une interface, on ôte à celle-ci les qualités primordiales qui l'affranchissent de l'étau d'une destinée. On pourrait supposer un jugement typiquement humain reposant sur un développement éthique et moral de la pensée et du corps, renvoyant d'un bloc l'animal à une action instinctive sans que s'établisse « aucune séparation entre le sujet et l'objet, sans que ne s'y mêle aucune pensée » (Kitaro 17). Cela ne va pas sans rappeler une disposition morale confortable où des animaux sont utilisés et directement déplacés dans des installations d'art contemporain¹; les spasmes polémiques sont aussitôt confinés à une forme d'ignorance de la puissance du concept... Dès lors, on constate que le conflit politique décisif dont nous parle Giorgio Agamben, lequel réside dans la « césure et l'articulation entre l'humain et l'animal » (Agamben, 2006, 126) est loin d'être pris en charge par l'art contemporain – en tant qu'art institutionnel de marché (Franck Lepage) – que l'on vante par ailleurs de précurseur et d'émancipateur. Si d'après son auteur il s'agit là du conflit qui « gouverne tout autre conflit », c'est parce que le devenir humain est pris entièrement dans le dépassement de son animalité en direction de l'histoire humaine ; et il est urgent de comprendre que cette opération n'est pas achevée (dans une culture occidentale qui sépare l'âme et le corps, le naturel et le surnaturel) mais au contraire, que nous assistons à un événement « toujours en cours, qui décide à chaque fois et en chaque individu de l'humain et de l'animal, de la nature et de l'histoire, de la vie et de la mort » (Agamben, 2006, 127). En d'autres termes, Giorgio Agamben nous défait clairement de notre position de conquérant à l'égard de la Nature (laquelle décide des conditions de notre évolution) en nous risquant dans le vide central, le « hiatus qui sépare – dans l'homme – l'homme et l'animal » (Agamben, 2006, 148) où tout savoir véritable nous fait défaut quand pris par les choses et étourdis par elles, nous sommes saisis de stupeur animale.
- 3 Avant l'expression d'une individualité, les premières civilisations ou premières tribus se sont confrontées à ce vide central et surtout ont réagi face à celui-ci en élaborant des ancrages symboliques², en tissant ce long processus de décollement avec la Nature. En conséquence, le seul véritable support à l'expression d'une conscience ouverte au langage humain n'est autre que le monde extérieur, un « fond solide, des rocs en place, que nous [pouvons] appeler *réalité* » (Thoreau 96). Ainsi, une des catégories de l'esprit humain, la notion de « moi », de « personne » – une de ces idées que nous croyons innées – s'est lentement élaborée au cours des siècles, à travers de nombreuses sociétés, avant d'apparaître sous une forme claire dans nos civilisations mais combien récente. L'étymologie du mot confirme un entrelacs dans lequel l'individualité est précisément dissimulée : « Il semble bien que le sens originel du mot soit exclusivement "masque". Naturellement, les explications des étymologistes latins, *persona* venant de *per/sonare*, le masque à travers (*per*) lequel résonne la voix (de l'acteur) est inventée après coup » (Mauss 350). Il est évident que tout être humain éprouve son autonomie corporelle et spirituelle : les notions de « moi », de « je », permettent de distinguer le sujet parlant et l'objet dont il parle, à noter toutefois que ces notions existent dans de très nombreuses

déclinaisons, d'abondants suffixes de position. Comme le souligne justement Marcel Mauss, la « personne » est plus qu'un fait d'organisation ou un masque rituel, elle est un « fait fondamental du droit ». En effet, le juriste a besoin d'énoncer l'existence de la personne, de prononcer son individualité afin de la détacher complètement de ses liens claniques, cosmiques, mythologiques, et produire ainsi un être conscient, indépendant, autonome, libre, responsable. Si cette évidence s'impose à nous aujourd'hui, par le passé un clan ou une tribu s'agrégeait autour d'un mythe d'origine, fondant ainsi la distribution des rôles et des ascendances : « la perpétuité des choses et des âmes n'est assurée que par la perpétuité des noms des individus, des personnes » (Mauss 342). Par exemple, dans une des tribus du Nord-Ouest américain, chez les Kwakiutl, c'est par la guerre que s'acquiert l'appareil du rituel (robes, masques) et c'est en tuant son possesseur que l'on hérite de « ses noms, de ses biens, de ses charges, de ses ancêtres, de sa personne – au sens plein du mot ». La notion de *persona* latine est à mettre en relation avec celle d'*esprit* qui originellement signifie souffle (*pneuma*), capable de traverser le corps sans s'y insérer. Ainsi, les héritages de personnalités sont déterminés par des révélations et un ancêtre peut alors revivre dans le corps de celui qui porte son nom : l'esprit de la personne défunte est provisoirement recueilli par son ayant droit au sein du clan ou de la tribu. Marcel Mauss relève également que « la plus ancienne des civilisations qui ait eu la notion de l'individu, de sa conscience » (Mauss 348) semble avoir été l'Inde. Dans une école qui précéda le bouddhisme, le « moi » n'est rien d'autre qu'une illusion quand le caractère global des choses et des esprits est composé, divisible. En poursuivant cette réflexion, on constate en Chine que si l'individualité est nommée en tant que telle (*ming*), on lui retire tout aspect d'être perpétuel et indécomposable : « Le nom, le *ming*, est un collectif, c'est une chose venue d'ailleurs : l'ancêtre correspondant l'avait porté, comme il reviendra au descendant du porteur » (Mauss 349). Dans l'art pictural chinois, les notions de souffle et d'esprit sont intimement liées jusqu'à former le mot composé *shen-ch'i*, dont la « traduction ne saurait qu'être "souffle-esprit" » (Cheng 33). Le pouvoir de la peinture selon Teng Ch'un tient à un seul adage : « Transmettre l'esprit ». Alors que nous considérons la personne humaine comme une entité complète, indépendante de toute autre, l'art pictural chinois peut troubler nos certitudes dans le sens où l'esprit n'est pas sollicité uniquement lorsqu'il s'agit de réaliser le portrait d'un homme. Une vision intérieure (idée, désir) précède l'œuvre du peintre, et une fois achevée, celle-ci subsiste et la prolonge. Toute chose est douée d'esprit, et représenter les seules formes extérieures conduit le peintre à produire une œuvre appliquée qui ne porte pas le titre de « peinture » : celui-ci est réservé à l'âme élevée vivant parmi les rochers et les grottes, qui parvient à « faire naître les souffles harmoniques » (Cheng 24).

- 4 À mesure que nous avançons dans notre réflexion, se tresse un enchevêtrement solide entre l'idée d'interface telle que nous la concevons spontanément dans sa naissance moderne, et celle de personne, c'est-à-dire le *porteur de voix*. Maintenant, il nous faut aller plus avant dans ce rapprochement et exposer en dehors des ressources anthropologiques précédemment citées, des « moments-clés » chez l'individu, qui suscitent des effets concrets et tout à fait constatables de sa *dépossession*. Nous en citerons trois, dans des registres très distincts.
- 5 L'interface se définit d'une part dans son empreinte physique et matérielle, à savoir comme nous l'avons rappelé une *surface de contact entre deux milieux*, mais aussi dans sa *capacité à échanger des informations* par l'adoption de règles communes, autrement dit dans un aspect programmatique, biologique, affectant le langage. Lorsque nous

assimilons une personne à une interface, nous sentons bien que nous portons atteinte à son intégrité – morale en particulier. Très simplement, nous lui refusons son libre arbitre et elle est réduite dès lors au rang de « chose » dans la privation de sa dignité, cette *aura* invisible qui la préserve en son être. L'idée la plus forte d'un être humain chosifié nous apparaît dans son cadavre : « ce sont les yeux perpétuellement ouverts des cadavres. Le masque de mort est la tête de cadavre qui monte dans l'agonie sur le visage vivant » (Quignard 112). Seulement une fois mort, s'éteint en même temps toute possibilité, toute continuité. C'est pourquoi l'on peut s'apercevoir que le regard pétrificateur de la Gorgone n'est pas directement équivalent à la mort dans le sens où il maintient l'expression de stupeur, de terreur, qui frappe sa victime : il s'apparenterait davantage à une hypnose (ou un maléfice) qui ne peut pas être levée. Un mort, mais qui resterait vivant, au sens plein du mot, est-ce que cela peut exister ? Les films et séries apocalyptiques d'invasions de zombis font place à une réalité encore très proche de nous, où le mort-vivant déambule hagard dans les couloirs des camps d'extermination nazis. Le *musulman*, c'est ainsi que les survivants des camps l'appelaient et se distinguaient de lui, non pas pour l'exclure (car eux aussi étaient pris dans ce processus de démembrement) mais au contraire pour s'affirmer en tant que « minorité anormale » : « nous sommes ceux qui grâce à l'habileté ou la chance, n'ont pas touché le fond. Ceux qui l'ont fait, qui ont vu la Gorgone, ne sont pas revenus pour raconter, ou sont revenus muets, mais ce sont eux, les "musulmans", les engloutis, les témoins intégraux » (Agamben, 2003, 35-6). Il y a dans le témoignage de Primo Levi une description glaçante de cet être (humain ?) suspendu à la mort, le condamné lui-même enchaîné à son propre cadavre : « le détenu qui cessait de lutter et que les camarades laissaient tomber, n'avait plus d'espace dans sa conscience où le bien et le mal, le noble et le vil, le spirituel et le non-spirituel eussent pu s'opposer l'un à l'autre. Ce n'était plus qu'un cadavre ambulante, un assemblage de fonctions physiques dans leurs derniers soubresauts » (Agamben, 2003, 43). Il faut bien comprendre que le *musulman* est inférieur à l'esclave, lequel soumis à la domination de son maître finit par se révolter ou au contraire, tombe en adoration aveugle³ : c'est un être hébété, sans volonté, dans l'incapacité de se saisir de son environnement. Primo Levi témoignera de ce *musulman* marchant tout droit vers un SS jusqu'à finir « sa course littéralement dans ses bras » puis se faire battre à mort sans opposer la moindre résistance, tel un être unicellulaire livré à sa latence biologique.

- 6 La personne comme interface peut aussi et heureusement se nourrir d'un sens positif, voire émancipateur. Alors que la même résistance tenace s'oppose à un retour au concept de *persona* latine – le porteur du masque – et craint d'ébranler l'ossature fondamentale de la pensée et de l'action, nous avons en réalité décidé d'occulter cet aspect essentiel de notre être et préférer son pur abandon. Mais les survivances ne se laissent pas enterrer facilement. Car lorsque nous fermons les yeux, happés par le sommeil, il nous arrive parfois de rêver. Quelle est donc la nature de cette pensée inconsciente dont nous saisissons uniquement les fragments au réveil ? Bien avant une interprétation du rêve d'après Freud, où il est question « d'associations involontaires », « d'enchaînements de pensées », « d'idées morbides », les premières civilisations ont dû prendre en charge **collectivement** ces visions qui les traversaient de part en part et ne pouvaient s'intégrer à leur vie psychique sans les heurter. En s'inspirant de la psychothérapie, Freud parviendra à établir que les idées qui « viennent à propos du rêve produisent des liaisons qui ne sont pas discernables dans le rêve lui-même » (Freud 55). Le recours au vocabulaire chamanique de *liens* et de *nouages d'esprit* atteste

que le rêveur est soumis à une emprise psychique telle que l'exercice de sa volonté pour s'en défaire est vain. Si la méthode thérapeutique tend à « mettre au jour les chemins de pensée, cachés à la conscience, par lesquels les idées morbides se nouent au reste du contenu psychique » (Freud 50) dans la perspective de « dénouer ces symptômes », elle ne peut cependant pas prévenir du contenu manifeste du rêve qui aux yeux de nos ancêtres, transcendait l'individu. Le rêve est ce temps particulier de la vie psychique durant lequel nous sommes réduits à l'état de capteur d'intensités et où l'accès à la représentation nous est retiré. En retour, l'expérience limite du rêve peut migrer dans ce qu'il est convenu de nommer notre « vie éveillée » lorsque l'unité de la conscience n'est pas dérangée par des éléments extérieurs ; alors « il n'existe réellement pas de différence entre une expérience de perception et une expérience de représentation » (Kitaro 19). Toute la spiritualité bouddhique va en ce sens et démontre que « l'éveil à soi » repose sur des techniques de désapprentissage, c'est-à-dire de déconstruction de la notion de *personne*, afin de retrouver l'unité symbiotique du « moi » avec le monde extérieur. C'est dans une visée similaire que le psychiatre Sandor Ferenczi décrit la passion érotique comme la tentative de rejoindre l'ancienne *domus*, celle de l'utérus maternel perdu⁴. Enfin, la puissance du rêve se projette aussi dans les techniques de l'hypnose, qui ne serait « qu'un effet de cette recherche animale d'une violence fascinatrice dont l'effroi aboutirait à l'obéissance de la victime » (Quignard 122).

- 7 Cette recherche sur la notion de *personne* a permis de montrer une perméabilité telle que tout se tient et se confond. Marcel Mauss, dans son très grand *Essai sur le don*, a écrit des pages remarquables sur les vestiges de la valeur de l'échange dans nos sociétés qui oblige celui qui reçoit car il fait plus que de bénéficier d'une chose, il accepte un défi. La chose ainsi donnée, le cadeau, partage l'esprit de son donateur et, même abandonnée par lui, elle est encore quelque chose de lui : « On comprend clairement et logiquement, dans ce système d'idées, qu'il faille rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa nature et substance ; car, accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme » (Mauss 161). Ces résonances lointaines de coutumes presque totalement éteintes nous rappellent que « tout va et vient comme s'il y avait échange constant d'une matière spirituelle comprenant choses et hommes » (Mauss 164). À la lueur de cette intuition première, nous parvenons à nouveau à penser une notion qui survit dans notre langage de façon opaque et mystique, qui pourtant est à la source de notre vie affective et émotionnelle : *l'inspiration*. Le fait que nous négligions la vitalité prodigieuse de cette idée rend compte d'un appauvrissement de nos moyens intellectuels, lorsque notre science ne conçoit plus que des phénomènes donnés et s'est constituée dans un idéal épuré des projections humaines. Assurés de nos inébranlables certitudes, le poète fumeur d'opium, l'artiste dépressif, le musicien héroïnomanie nous évoquent des vies obscures d'âmes en peine. Sandor Ferenczi a été l'un des premiers psychiatres à affirmer non sans difficultés que l'alcool ne constituait pas la cause des névroses mais qu'il était à l'inverse une conséquence de celles-ci, et que si la « boisson agissait comme facteur déclenchant [...] la cause fondamentale des symptômes devait être recherchée au niveau des désirs profonds qui appellent la satisfaction » (Ferenczi, 2008, 82). Lorsque Baudelaire nous incite à être toujours ivre, il nous offre le vin, la poésie ou la vertu, bref ce que l'on voudra. C'est là le seul moyen d'échapper à « l'horrible fardeau du Temps qui brise nos épaules et nous penche vers la terre » (Baudelaire, *Enivrez-vous*). Mourir en s'apercevant que nous n'avons pas réellement vécu, que la flamme a brûlé dans la crainte permanente de s'éteindre au

moindre souffle. L'esprit évoqué précédemment dénomme, comme on le sait, les liqueurs les plus fortes, les *esprits de vin* ou les *spiritueux*, eux-mêmes obtenus à partir d'un processus de distillation destiné à dégager une *essence*, c'est-à-dire une vérité absolue. Jean-Luc Nancy conclura qu'il y a un « enjeu spirituel dans toute boisson dotée d'un minimum de valeur ou de sens autre qu'une fonction désaltérante » (Nancy 26). Le recours à la boisson comme à toute substance ou comportement – tel que le jeûne – pouvant apporter un apaisement momentané à la souffrance psychique, se double d'une addiction qui opère un **lien total**, une suture corporelle et imaginaire. L'ivresse cherche à atteindre cette indistinction où s'abolit le partage des dieux et des mondes, revenant sur son centre, tourbillonnant, elle « me laisse en manque d'elle et blessé, mutilé (tout en) faisant de moi rien d'autre que le désir d'elle » (Nancy 58). L'artiste romantique se soumet à une tension secrète de son être, un balancement qui se lève et ne se conclut pas, il devient le porteur de masque par excellence. Il invoque le désir de n'être plus que l'instrument de sa propre création, se revendique l'esclave de son nom et ose à peine employer son inspiration, dans la crainte de lui nuire ou de la perdre. Et lorsque fatalement la dépression arrive, elle expose la fragilité de son être et maintient ouvert le paradoxe : « mon plus grand désir est de la retenir, mon plus grand plaisir est de sentir que tout ce que je valais résidait dans ce que je crois avoir perdu : la capacité à créer de la beauté à partir de mon désespoir » (Dagerman 16-7). Face à ce « vide intérieur », l'empathie semble être totale et l'individu adhère à la fois physiquement et psychiquement, aux affections que provoquent en lui le monde hors de lui. Sandor Ferenczi relate le cas de l'une de ses patientes que son histoire personnelle a amenée à se porter compulsivement vers la souffrance et le désir d'autrui. L'acte qui en retour consiste à apporter une aide n'est absolument pas guidé par la captation de la gratitude, il est à l'inverse sacrificiel dans un renversement de la réalité où souffrance et désir de l'autre deviennent insupportables, Sandor Ferenczi écrit : « Comme si le désir était la plus grande douleur possible, plus grande que la souffrance physique » (Ferenczi, 2008, 100).

- 8 Notre réflexion sur la notion d'interface nous a conduit à fragiliser des barrières élevées depuis des siècles dont la portée morale et politique fera l'objet de notre conclusion. Car c'est bien de cela dont il s'agit en dernier recours, l'indivisibilité du « je » cartésien en tant qu'idéalement distinct de l'ensemble de ses possessions, c'est-à-dire « l'ensemble qui est socialement rattaché à son nom propre » (Favret-Saada 334). Lorsque nous sanctifions l'individu, nous l'isolons du reste de la « communauté des affections » pour citer Saint-Just dans son *Essai de Constitution pour la France*, quand il ambitionne de définir la patrie. Dans une société versée au grand capital, l'autonomie accordée à l'individu – que nous estimons par ailleurs bénéfique pour garantir notre liberté d'action et de pensée – enclenche insidieusement l'idée que l'échec ou la réussite sont le fait d'une disposition personnelle (puisqu'il relève du principe de responsabilité) et conduit à défaire le sentiment d'appartenir à une communauté. Nous ressentons aujourd'hui encore plus vivement la nécessité de renouer avec ces principes – que certains objecteront à raison de révolutionnaires – lorsque la préservation extrême de notre individualité conduit à son étanchéité, son cloisonnement avec autrui, où notre pouvoir d'achat devient notre seule interface de communication. Il est parfois bon de rappeler qu'à la suite de l'exécution de Louis XVI le 21 janvier 1793, Robespierre projeta de fonder la République en désacralisant « le droit de propriété, en l'excluant de la sphère du droit naturel, et y faisait rentrer en revanche le droit au travail et à l'assistance » (Gayraud 21).

BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN, G., *L'ouvert, De l'homme à l'animal*, Paris : Rivages poche, 2006.
- . *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris : Payot & Rivages, 2003.
- BAUDELAIRE, C., *Les paradis artificiels*, Paris : Gallimard, 1977.
- . *Petits poèmes en prose (Le Spleen de Paris, 1862)*.
- CHENG, F., *Souffle-Esprit, Textes théoriques chinois sur l'art pictural*, Paris : Éditions du Seuil, 2006.
- DAGERMAN, S., *Notre besoin de consolation est impossible à rassasier*, Arles : Éditions Actes Sud, 2008.
- FAVRET-SAADA, J., *Les mots, la mort, les sorts*, Paris : Gallimard, 2009.
- FERENCZI, S., *Sur les addictions*, Paris : Payot, 2008.
- . *Thalassa*, Paris : Payot, 2002.
- FOURMENTRAUX, J.-P., *Programmer l'interface, Les ambivalences d'une matrice relationnelle*, Revue Question de communication N°8, Presses universitaires de Nancy, 2005
- FREUD, S., *Sur le rêve*, Paris : Gallimard, 2010.
- GAYRAUD, J., *On ne peut pas régner innocemment*, Paris : Mille et une nuit, 1997.
- KITARO, N., *L'expérience pure - La réalité, essai sur le bien chapitre I & II*, tr. Hitoshi Oshima, Paris : Éditions Osiris, 1997.
- MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF, 2012.
- NANCY, J.-L., *Ivresse*, Paris : Rivages, 2013.
- QUIGNARD, P., *Le sexe et l'effroi*, Paris : Gallimard, 2002.
- THOREAU, H. D., *Walden ou la vie dans les bois*, Paris : Gallimard, 2008.

NOTES

1. Voir les pièces de Damien Hirst : *The Physical Impossibility of Death in the Mind of Someone Living / Mother and Child Divided / In and Out of Love* (au terme de l'exposition, 9000 papillons ont été tués).
2. « Quels qu'aient été le moment et les circonstances de son apparition dans l'échelle de la vie animale, le langage n'a pu naître que tout d'un coup. Les choses n'ont pas pu se mettre à signifier progressivement », LÉVI-STRAUSS, C., Préface à *Sociologie et anthropologie* de Marcel Mauss, PUF, 2012, p. 47.
3. Nous renvoyons ici au grand texte d'Étienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*.
4. FERENCZI, S., *Thalassa*, Payot, 2002.

RÉSUMÉS

Rapprocher les notions de personne et d'interface ouvre un foyer de tensions, entre répulsion (la personne comme automate) et attraction (la mise en commun de l'expérience, l'empathie, le tissage de continuités sensibles). Dans une visée morale et politique, nous mesurerons l'écart entre une conception moderne du « moi » et ses vestiges primitifs. Nous ébaucherons également quelques voies possibles pour transmettre l'esprit, c'est-à-dire le *souffle*, afin d'assurer le maintien d'une vie sensible.

Bringing together the concepts of person and interface opens a hotbed of tensions between repulsion (the person as a machine) and attraction (the sharing of experience, empathy, the weaving of sensitive continuities). With a moral and political purpose, we will measure the gap between a modern conception of the "self" and its primitive vestiges. We will also sketch a few possible ways to convey the spirit, that is to say, the *breath*, to maintain a sensible life.

INDEX

Mots-clés : Personne, lien, inspiration, esprit, art.

Keywords : Person, link, inspiration, spirit, art.

AUTEUR

CLÉMENT BODET

Université Aix-Marseille clementbodet@gmail.com