

Mon Big Brother à moi



André Mondoux
Professeur
École des médias, Faculté de communication
Université du Québec à Montréal
mondoux.andre@uqam.ca

En date de septembre 2009, le service de réseaux sociaux numériques *Facebook* comptait plus de 250 millions d'utilisateurs, dont 13 millions de Canadiens. Célébrés comme un puissant outil d'émancipation par les uns, décriés comme une forme pernicieuse de surveillance sociale par les autres, les services de réseaux sociaux numériques ne laissent personne indifférent. Quand près de 40 % de la population canadienne utilise le même « outil social » (*social utility*), déterminer quel genre de « social » est ainsi « produit » devient aussi pertinent qu'impératif.

Depuis la dernière année, les questions entourant les réseaux sociaux numériques ont maintenant fait surface au sein de la population générale, la plupart des débats gravitant autour des tensions entre vie privée et sphère publique, plus spécifiquement l'intrusion de la seconde dans la première; l'idée générale étant que ces deux dimensions doivent être idéalement mutuellement exclusives.

Pour certains, les pratiques de dévoilement de soi propres à ces services numériques est la manifestation d'une violation de la vie privée par des acteurs de l'espace public (capitalisme « informationnel », politiques étatiques abusives, idéologies « sécuritaires », etc.) marquant ainsi une généralisation de la surveillance, une dynamique qui n'est pas sans éveiller le spectre de Big Brother. Sous cet angle, sont ainsi proposées des politiques d'encadrement (comme l'imposition de cadres d'opération respectant les contextes juridiques des lois d'accès et/ou de protection des renseignements personnels) ou d'éducation (sensibiliser les jeunes à la prudence lorsqu'ils utilisent des services de réseaux sociaux numériques afin d'éviter le débordement de la vie privée dans la sphère publique).

Pour d'autres, au contraire, ces nouvelles pratiques reflètent plutôt la venue d'une nouvelle dynamique de vie publique, plus égalitaire et respectueuse de l'individu ; une forme socio-historique plus émancipatrice et démocratique (toute l'idéologie entourant le soi-disant renouveau par les formes « 2.0 »), induisant ainsi des appels à une plus grande ouverture des institutions publiques.



Comment expliquer qu'un même phénomène puisse être interprété de façons aussi contradictoires ? Cette explication peut-elle trouver son fondement dans l'opposition épistémologique créée entre vie privée et sphère publique ? Nous croyons que si et entendons démontrer que ces apories trouvent non seulement réconciliation, mais qu'elles sont également mutuellement déterminantes.

Même si elles sont en désaccords, ces deux positions ont néanmoins en commun qu'elles confinent le phénomène social à l'usage d'une technologie et ses répercussions sur les rapports vie privée-sphère publique, et c'est de l'état de ce rapport que sera établie la véritable nature de la dynamique sociale actuelle comme étant soit en voie de pleine émancipation ou hantée par une la présence d'un spectre orwellien. Cette présentation a pour but d'étayer la base théorique d'une analyse sociale critique du phénomène de *Facebook* en ce qui a trait aux pratiques d'auto-expression et de surveillance. Cependant, au lieu de débiter par la dichotomie vie privée/sphère publique pour ensuite « monter » vers une compréhension générale de la dynamique sociale, nous allons plutôt partir d'une théorie générale de l'individuation sociale [(re) production] pour ensuite jeter un éclairage sur les rapports vie privée/sphère publique au sein des services de réseaux sociaux numériques, soit *Facebook*.

Une approche dialectique

Au cours des 50 dernières années, plusieurs tentatives ont été effectuées pour conceptualiser la dynamique sociale sur la base même du phénomène technique. Une des grandes questions soulevées par ces efforts est la suivante : puisque le phénomène technique est depuis très longtemps présent, pourquoi est-ce seulement maintenant que sa présence est à ce point conceptuellement dominante qu'elle affecte désormais la dynamique sociale elle-même ? Le cadre théorique proposé dans cet article adopte un point de vue similaire à ceux de Heidegger, Ellul et Simondon, à savoir que le phénomène technique exerce un surdéterminisme sur l'humain. Cependant, avant de conceptualiser cette ascendance, il faut au préalable répondre à une question fondamentale : qu'est-ce que la technique ?

Il y a deux approches traditionnelles pour définir la technique. La première est celle que Heidegger nommait représentation anthropologico-instrumentale et qui consiste à définir la technique de façon utilitaire, soit comme un outil neutre entièrement soumis à la volonté de l'usager, conformément à la causalité aristotélicienne entre le but visé et les résultats désirés. L'autre approche est ce que Feenberg (2002) nomme la conception « substantive » (que nous nommons « ontologique ») : ici, la technique est définie dans le sillage heideggérien du pouvoir du pouvoir ; une dynamique partiellement autonome dont l'essence n'est pas entièrement comprise dans le registre des déterminations sociales. Si les deux approches font sens et se présentent comme nécessaires, elles ne sont pas cependant individuellement suffisantes. Seule, la vision « ontologique » de la technique ne peut que mener à une improbable détermination complète de la société humaine par la technique. La position instrumentale – la technique comme outil neutre – ne peut à elle seule rendre compte de la pluralité des buts, pluralité qui n'arrive pas à se manifester pleinement face à la propagation d'un certain rapport – hégémonique - à la technique. Autrement dit, chacune des deux approches ne saurait être complète sans l'apport de l'autre ; pour résoudre cette aporie, il faut articuler simultanément ces deux dimensions au sein d'une même dialectique.



Les travaux de Bernard Stiegler sont à cet égard des plus pertinents puisque fondés sur l'unification de ces dimensions –instrumentale et « ontologique » - on sein d'une même dynamique de (re)production sociale (individuation collective). Le cadre théorique de Stiegler est fondé autour de trois sources principales : Heidegger, Leroi-Gourhan et Simondon. De Martin Heidegger, Stiegler reconduit la prémice que le sujet (Dasein) est révélé (dé-voilement) par sa propre anticipation en rapport à ce que Heidegger nomme le *déjà-là*, soit la transformation **d'un** passé en **son** passé. Stiegler adopte également la conceptualisation d'André Leroi-Gourhan du processus d'hominisation comme étant une dynamique se poursuivant à l'extérieur de l'humain par le biais des outils qui ainsi font office d'une mémoire agissant comme une extension de l'homme. Sous cet angle, l'outil devient une façon de reproduire le passé dans le présent, ce que Stiegler, s'inscrivant dans la typologie husserlienne, nomme mémoire tertiaire : une mémoire communale que Stiegler décrit comme une imagination transcendantale (une altérité néanmoins comprise dans le registre du « nous »). Enfin, Stiegler s'inscrit également dans le sillage de Gilbert Simondon dans la mesure où il définit également l'individuation comme un processus de concrétisation, soit le concept de transduction servant à décrire comment des éléments entrent en interaction pour créer un processus global qui en retour (re)produit les éléments individuellement. Nous utiliserons le terme de dialectique pour décrire une telle dynamique.

Voici donc en place les éléments qui définissent ce que Stiegler nomme épiphylogénèse, soit le legs du passé en tant que constitutif de l'expérience présente, et l'individuation collective humaine par le biais d'une mémoire transcendantale socialement produite. Sous sa forme la plus succincte, le cadre théorique de Stiegler pose que l'humain inscrit dans la mémoire collective - définie en tant qu'artéfact ou *tecknè* - les valeurs qu'il entend reproduire. Ceci est la dimension instrumentale de la technique qui agit sous forme de programme (d'où la notion de reproduction – versus (re)production – utilisée au cours de cette phase). Stiegler décrit cette phase comme le doublement de l'homme sur la technique. Au cours d'une seconde phase, nous sommes ici dans la dimension « ontologique » de la technique, celle-ci agit comme déterminant partiel de l'humain (redoublement de la technique sur l'humain) en agissant comme l'horizon de possibilité (le *déjà-là*) à partir duquel le sujet s'advient. Ainsi est donc créé un processus d'individuation où humain et technique sont tour à tour déterminant l'un de l'autre, un processus ouvert continu de (re)production ; une dynamique d'individuation créant dans son sillage l'histoire et la singularité.

Une fois cadre théorique posé, la question devient donc la suivante : peut nous dire cette dialectique entre l'homme et son outil au sujet des rapports contemporains entre vie privée et sphère publique au sein des services de réseaux sociaux numériques, plus précisément sur *Facebook* ?

Le surdéterminisme technique

Stiegler pose le même constat sur les relations contemporaines entre l'humain et la technique qu'Heidegger, Ellul et Simondon : tout en se croyant maître de l'outil, l'humain en fait ne la surdétermine plus. Ce changement, notamment, est ce qui est responsable de ce que Stiegler appelle la *misère symbolique*, soit la technique se suppléant au symbolique au sein des rapports sociaux. Dans la foulée de l'héritage de l'École de Francfort, Stiegler pose



que les industries culturelles ont significativement modifié la dynamique d'individuation collective : la mémoire tertiaire étant désormais industrialisée, le procès d'inscription des valeurs se fait moins sur une base communale et est de plus en plus dicté par les impératifs de la logique de production. Il s'agit effectivement d'une misère symbolique puisque la praxis humaine (par définition totalement libre de par sa nature symbolique) est rognée en son centre ; l'outil de médiation – les moyens – est désormais devenu une fin en soi.

Nous voici maintenant au point où notre cadre théorique doit être sociologiquement plus affiné afin de réaliser notre objectif de produire une analyse sociale critique des services de réseaux sociaux numériques. Nous adhérons aux positions de Stiegler, l'individuation collective en tant que procès dialectique entre l'humain et la technique, et nous acceptons le constat posé sur les conditions sociohistoriques actuelles, à savoir que cette dialectique est présentement marquée par un surdéterminisme de la technique. Afin de conceptualiser sociologiquement ce contexte sociohistorique, nous utiliserons deux tendances lourdes précédemment dégagées (Mondoux 2007) : l'hyperindividualisme, ou la prépondérance du « je » sur le « nous » (affectant ainsi l'inscription des valeurs au sein de la mémoire communale), et le systémisme totalisant, soit la subsomption du symbolique par la technique. Nous nous attarderons principalement sur comment ces deux dynamiques affectent les rapports entre vie privée et sphère publique.

L'hyperindividualisme

L'hyperindividualisme, émergeant dans la foulée de la fin des grands récits et la discréditation de toute forme d'autorité morale, disciplinaire ou idéologique, marque la venue d'un sujet qui prétend advenir pour et par lui-même, se posant ainsi comme émancipé face aux grandes dynamiques de détermination sociale. Avec son propre libre arbitre en tant que boussole, le sujet hyperindividualiste rejette ultimement toute forme de détermination en provenance d'un « autre », incluant la sociétalité elle-même. Cependant, ce sujet reste bel et bien un être social : voilà pourquoi lorsqu'il interagit avec les autres sujets, il doit se dire, c'est-à-dire s'auto-présenter face à l'autre. Voilà qui jette un éclairage particulier sur le phénomène des blogues, pour la plupart articulés autour de la structure d'un journal intime, des entrées quotidiennes où le « je » parle de lui, servant à élaborer des stratégies de quêtes/constructions identitaires.

Cette dynamique est poussée plus en aval au sein des services de Web 2.0 (le Web dit collaboratif ou « social » [sic]) comme *Facebook* et *Twitter* où abondent les pratiques et stratégies d'auto-présentation. Par exemple, les usagers peuvent passer une foule de tests (quiz) afin « d'objectivement » se découvrir... par eux-mêmes (les usagers choisissant eux-mêmes les tests qu'ils veulent passer). Règle générale, ces activités d'auto-présentation sont moins symboliques que pragmatiques et techniques. Ainsi « À quoi pensez-vous ? » demande la bannière de la page d'accueil des usagers de *Facebook* où abondent les photos qui agissent comme des représentations objectives de « vrais » événements. Sur *Facebook*, les pratiques d'auto-présentation relèvent également moins d'une dynamique symbolique et personnelle que d'une démarche de positionnement personnel face aux offres commerciales en matière de consommation de produits culturels industriels (« Quels CD/films/livres aimez-vous ? »). Ce procès de désymbolisation révèle la dimension heideggérienne qui s'y cache : à l'intérieur du service de réseaux sociaux numériques *Facebook* l'amitié est essentiellement définie comme une production, une série d'actes pragmatiques – partager



une image ou un clip vidéo, envoyer un cadeau virtuel, etc. - qui, comme n'importe quelle production, peut être mesurée par le nombre « d'amis » de l'utilisateur affiché en évidence sur le compteur de sa page d'accueil. Ce compteur incarne à lui seul le cauchemar heideggerien : celui d'une technique incarnant le pouvoir du pouvoir – il n'est pas rare de voir des usagers comptant 200, 500, 1 000 ou même plus de 3000 « amis » ; le pouvoir de la production devenu but en soi et ainsi épuisant le potentiel symbolique sous sa logique d'accumulation et d'arraisonnement, intégrant l'homme lui-même à titre de ressource alors qu'ironiquement ce dernier s'en croit toujours maître de par cet usage qu'il en fait.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, l'émergence de l'hyperindividualisme ne marque pas la fin du social (même si plusieurs en rêvent déjà...), il correspond à une dynamique sociale où prédomine, en apparence du moins, le « je ». C'est ainsi que cette dynamique force à reconceptualiser l'opposition traditionnelle entre vie privée et sphère publique. Plus précisément, comme le manifeste le service *Facebook*, nous assistons à la privatisation de la sphère publique.

D'emblée, les formes de privatisation de la sphère publique les plus spontanément repérées sont celles que l'on observe sur les plans matériel (l'individu peut désormais faire l'expérience de la sphère publique tout en restant physiquement isolé) et économique (*Facebook*, même s'il est projeté comme une arène neutre de production de la *philia* – ce à quoi réfère le terme « Web social » - reste une entreprise capitaliste privée). Cependant, cette dynamique de privatisation de la sphère publique n'est pas confinée à ces deux seuls aspects. Ainsi, la fonction « statut », qui sert normalement à poser un regard objectivant sur le sujet (le statut consiste à établir une relation par rapport à un groupe), devient dans *Facebook* un outil additionnel d'auto-expression ou une bannière personnalisée (puisque c'est l'individu qui détermine lui-même son « statut »). La participation aux groupes de discussion relève également d'une dynamique de privatisation de la sphère publique : quand un usager de *Facebook* adhère à un groupe de discussion public, ses amis sont automatiquement notifiés de son adhésion, transformant ainsi une « participation publique » en une autre bannière d'auto-expression : je me définis et me présente aux autres de par mes choix de groupes. De plus, cet engagement social ne correspond plus à ce qui était traditionnellement socioculturellement défini comme le contenu – ainsi mis en commun – que tout citoyen devait savoir afin de participer pleinement à la sphère publique, mais bien à une logique de personnalisation où c'est l'individu lui-même qui désormais choisit les sujets et les groupes sociaux auxquels il sera exposé pour ainsi se construire un « social » à la carte (ne s'abonner qu'aux flux RSS et/ou aux groupes ne parlant que de sports, de mode ou d'un seul parti politique). Cette dynamique trouve écho dans le fait que le sujet hyperindividualiste, une fois « émancipé » des balises sociales, verse dans une logique du « moi », c'est-à-dire égotique, où priment gratification (temps réel/immédiateté) et phantasmagorisation (l'ordre du discours devient le réel). Ainsi sur *Facebook* le groupe de discussion *Américains pour les énergies alternatives* compte plus de 300 000 usagers, mais le groupe *Je tourne mon oreiller pour dormir sur le côté frais* en regroupe pour sa part près d'un million...

La dynamique de l'hyperindividualisation a donc des conséquences sur les rapports entre vie privée et sphère publique. Essentiellement, la sphère publique devient une affaire de vie privée dans la mesure où les pratiques et stratégies d'auto-expression et de construction identitaire, autrefois de l'ordre du privé, sont désormais à la base de la vie publique. Par ailleurs, ces pratiques d'auto-révélation face aux autres révèlent bien la présence du social



au sein de la dynamique de l'hyperindividualisme : pour se « construire », le « je » a besoin du miroir objectivant de l'autre. Ultimement, la rencontre de sujets qui ne doivent rien d'autre qu'à eux-mêmes doit nécessairement débiter par se dire, se présenter. Pour le sujet hyperindividualiste, la rencontre du privé et du public, au lieu de donner lieu au traditionnel « rien à dire », induit désormais le « rien à cacher » et le « tout dire ». Se révéler publiquement est désormais un acte vertueux d'authenticité et de transparence, contrairement à l'idéologie, le politique et le symbolique qui « masquent » la vraie nature des choses. Conjugée à l'aune du capitalisme, ce mode d'être trouve sa pleine expression dans la stratégie du *personal branding* prônée par les ténors du Web 2.0, soit l'application de techniques de communication publique (publicité, marketing, relations publiques) à des fins de croissance personnelle définie en termes de pratiques d'auto-expression (vie privée).

C'est ainsi que d'imputer exclusivement la tendance des jeunes usagers des services de réseaux sociaux numériques à afficher des données personnelles dans la sphère publique à l'inexpérience ou à la méconnaissance des usages « civils » ne fait que reconduire la dichotomie entre vie privée et sphère publique. De fait, comme le révèle la dynamique de l'hyperindividualisme, cette présence des usagers dans la sphère publique est désormais liée en partie à des pratiques d'auto-expression et de construction identitaire, ce qui naturellement exige la diffusion de données « privées » au sein de la sphère publique, induisant ainsi sa privatisation.

Le systémisme totalisant

Selon notre approche, l'hyperindividualisme marquant l'absence ou l'affaiblissement d'un « nous » communal au profit du « je », il en résulte donc que la technique n'est plus redoublée par l'Homme, d'où le surdéterminisme de celle-ci. La question devient donc : quelles formes sociohistoriques ce surdéterminisme prend-t-il ? Autrement dit, si tous les discours des « je » sont égaux dans leur auto-expression, induisant ainsi qu'aucun discours ne saurait légitimement s'imposer aux autres (la fin des idéologies), selon quelle dynamique s'effectue la (re)production de la cohésion sociale ? À l'instar d'Ellul et de Simondon, notamment, nous reconnaissons que la technique a évolué, et cela est particulièrement vrai avec les technologies numériques, en une organisation de nature systémique. Projetée comme auto-organisationnelle et autorégulée, l'organisation systémique technique est opérationnelle par nature ; son mode de production – la reconduction homéostatique de sa configuration – est son identité. Par le biais de cette dynamique d'autoréférentialité, cette organisation systémique devient une totalité sui generis. Edwards (1996) nomme cette dynamique *closed world* (monde fermé) et pour notre part nous utilisons le terme systémisme totalisant : une organisation systémique technique qui se projette non pas comme un discours/position idéologique, mais bien comme l'horizon de possibilités « ontologique » du réel. C'est ainsi que les termes « capitalisme », « néolibéralisme » et « société » ont perdu leurs attributs symboliques/idéologiques pour ainsi devenir des termes purement techniques : « économie », « marché » et « système ». Les moyens sont devenus la fin, comme l'a souligné Negri (2000 : 59) : « La médiation est absorbée par la machine de production. [...] C'est une forme de légitimation qui ne repose sur rien d'extérieur à elle-même et qui est reformulée sans cesse par développement de son propre langage d'autovalidation. Cette dynamique est explicitement liée à l'hyperindividualisme : suspicieux envers de toute forme d'autorité pouvant porter atteinte à leur libre arbitre, les



sujets hyperindividualistes sont prêts à accepter un « système » se posant justement comme technique, c'est-à-dire non-idéologique, autorégulé et autosuffisant; en d'autres termes un ordre social qui n'est pas entre les mains d'un autre « je ».

Tel qu'indiqué précédemment, la technique possède deux dimensions, l'une instrumentale, l'autre « ontologique », et les deux ne sauraient être articulées indépendamment l'une de l'autre. Ainsi, si la dimension « ontologique » est prédominante, c'est qu'il y a une instrumentalisation qui reconduit cette prédominance. Comme Henri Lefebvre l'a écrit : « la négation de l'histoire reste un phénomène historique » (Lefebvre, 1972). En ce sens, le systémisme totalisant, même s'il se présente comme non-idéologique, reste un phénomène idéologique ; c'est une idéologie qui se présente comme non-idéologique, c'est-à-dire technique. Pour maintenir ses prétentions ontologiques, le systémisme totalisant doit éviter de faire ce que Lefort appelait l'épreuve de son institution (Lefort, 1984), soit le retour à la dimension symbolique d'où émergent tous les discours. Une telle rencontre le révélerait effectivement comme un discours sur le monde et non pas le monde comme tel. Toute forme d'extériorité annihilant la validité sa prétention d'être l'horizon de possibilité du monde, la surveillance joue donc un rôle clé dans cette dynamique : l'intégration à ce monde se fait sur la base de l'impossibilité d'être à l'extérieur, induisant une tendance à intégrer ainsi la surveillance à même les processus de socialisation. Par exemple, quand l'industrie américaine de la musique utilise des logiciels pour automatiser la production de plus de 15 000 mises en demeure juridiques adressées à « inconnu » (*John Doe*) afin de combattre les « pirates » osant consommer la musique numérique en dehors des circuits marchands en place et qu'elle qualifie cette stratégie « d'éducation » (Mondoux, 2007), nous sommes bel et bien en présence d'une tentative de produire l'équivalent d'un processus de socialisation (massification). Ce même phénomène de banalisation de la surveillance s'observe également avec les services de réseaux sociaux numériques : sur *Facebook* l'amitié est indirectement définie étant la nécessité de dire ce que nous faisons en temps réel ; sur *Twitter* les usagers utilisent un service Web pour automatiser la diffusion de données cartographiques indiquant l'endroit physique où ils se trouvent.

Cette dynamique ne saurait être qualifiée d'Orwélienne : nous ne sommes pas en présence d'une idéologie qui s'impose comme idéologie contre d'autres idéologies (Big Brother). Au contraire, nous sommes face à une idéologie qui se projette comme la simple pragmatisme du monde lui-même, où le contrôle et la surveillance sont enfouis sous ce qui est posé comme l'aspect technique du fonctionnement même du monde. La banalisation de la surveillance et du contrôle, de par leur intégration dans les processus de socialisation, se traduit par la subsumption de la vie personnelle (et des données personnelles) dans ce qui est posé comme la production effective de la sphère publique. Ainsi l'émergence des services de réseaux sociaux numériques, définis comme des arènes neutres – ou techniques – de production du social (le « Web social », l'amitié sur *Facebook*, la communautique) où chaque interaction « sociale » se traduit par la création de pages ou de liens où se greffent des publicités génératrices de revenus. Les usagers de *Facebook* se dévoilent/construisent en se définissant par rapport l'offre marchande qui, en retour, sous impératif d'accroître sa production doit surveiller de plus près les individus : voilà pourquoi l'attribut « social » (*social ads* – publicité sociale) chez les dirigeants de *Facebook* renvoie plutôt au ciblage démographique (surveillance et collecte de données) nécessaire pour créer des marchés optimisés, c'est-à-dire techniquement produits pour être conformes aux profils de consommation (surveillance et profilage) à la fois communs aux usagers et à ceux demandés

par les annonceurs. Nous avons ici la forme socio-historique contemporaine d'une dialectique d'individuation.

Sous cet angle, c'est en quelque sorte la socialité elle-même qui est intégrée au sein du dispositif production capitaliste, et ce, sans que ce dernier, enfoui dans la technicité de sa propre production, n'ait à se montrer sous son jour idéologique.

Alors que l'hyperindividualisme a tendance à privatiser la sphère publique, le systémisme totalisant est son opposé dialectique : il doit avoir accès à la vie privée afin de maintenir sa prétention « ontologique. De ce fait, vie privée et sphère publique sont désormais dialectiquement unies par le rapport dialectique entre l'hyperindividualisme et le systémisme totalisant : l'un veut tout dire, l'autre tout savoir. Voilà pourquoi les frontières entre vie privée et sphère publique sont aujourd'hui des plus floues ; pourquoi un usager de *Facebook* peut partager un message avec plus de 600 « amis » tout en se considérant toujours dans le registre de sa vie privée.

Nous comprenons ce constat est effectivement pessimiste. Après tout, si le procès d'individuation est lui-même corrompu, et le sujet aliéné au point de reproduire les conditions de sa propre aliénation, comment peut-on s'extirper de pareille situation ? Sommes-nous condamnés à vivre la mise en garde métaphysique d'Heidegger : ontologiquement incapable de résister à l'appel de sa destinée tel que portée par la technique, l'Homme devient pour cette dernière une ressource tout en croyant en être toujours le maître. Comment sortir de ce cercle vicieux ? Comment l'Homme peut-il à nouveau redoubler la technique ?

Un des obstacles majeurs à l'atteinte de cet objectif est justement l'aspect technique (non-idéologique) que prend l'idéologie dominante qui a effectivement rejeté tout principe de transcendance (en substituant le symbolique par la technique). Le postmodernisme, en rejetant le bain de la transcendance, s'est malheureusement départi du bébé de l'idéologie. L'astuce métaphysique consiste à ne plus définir toute transcendance comme une altérité radicale (Dieu, Raison, Destin, etc.), mais bien comme le fruit d'un processus d'extériorisation nécessaire à l'individuation collective/(re)production sociale (l'imagination transcendantale de Stiegler). Comme l'a souligné Lacan, pour s'en passer, il faut savoir s'en servir... Il nous faut donc repositionner le systémisme totalisant, le système technique, comme le fruit d'une idéologie. Une fois « ré-idéologisé », le système technique redeviendra un discours et du coup un ensemble de propositions sujettes à débat. Pour ce faire, il faudra donc que la notion d'idéologie soit redéfinie, à tout le moins qu'elle perde sa connotation de « fausse réalité ». Comme le soulignait Žižek, l'idéologie est l'incontournable mode de production du sens. Nous ajoutons à cela que cette faiblesse perçue de l'idéologie comme prisonnière de la boucle relativiste est justement ce qui est à la base de la liberté humaine : la capacité ontologique d'avoir la liberté de produire n'importe quel sens et ainsi s'engager dans une véritable praxis en tant que maître-d'œuvre de sa propre destinée.