LA PLACE DU CORPS DANS LES RITES NUMÉRIQUES

Illustration : la visioconsultation

LISE HADDOUK

La ritualité numérique fait référence aux mythes de la cyberculture et à ses croyances, assurant la fonction symbolique de la culture définie par Mauss (1899 ; 1923-1924). Toutefois, la dimension narcissique de certains usages des TIC est à prendre en compte pour distinguer ritualité et compulsion. Tout comme dans le rituel, l'implication du corps est un facteur important à considérer dans cette recherche sur la visioconsultation – ou entretien clinique en visioconférence. L'élaboration d'un cadre technologique sous la forme d'un site internet, en référence au cadre méthodologique de la psychologie clinique d'inspiration psychanalytique, a permis d'observer l'émergence de la subjectivité des personnes en interaction. Comment travailler avec la réalité psychique à distance, sans tomber dans le piège d'une relation en miroir ? Comment adapter un rite de la vie moderne à la relation assistée par ordinateur, tout en préservant la dimension symbolique de l'échange dans un cadre permettant son élaboration ?

1. Introduction

Les enjeux liés au soin à distance soulèvent des questions particulières en psychothérapie, tant sur le plan éthique que méthodologique. L'expérience de l'entretien clinique en ligne implique ainsi une réflexion préalable sur le cadre psychothérapeutique et ses fondements, afin de pouvoir les adapter sur la toile. Le travail de recherche en visioconsultation – ou entretien clinique en visioconférence – est aussi un travail d'exportation de la ritualité propre à ce type d'entretien, qui est un facteur essentiel à préserver pour assurer l'efficacité symbolique du cadre et retrouver ses repères, en tant que patient ou psychothérapeute. Pour évaluer la dimension rituelle, il faut tout d'abord se tourner vers l'anthropologie et son analyse de ce phénomène, qui apparaît dans toutes les cultures.

Le rite est un concept ayant inspiré beaucoup d'anthropologues, mais on retient l'approche de Mauss (1899 ; 1923-1924), qui démontre que la culture assure une fonction symbolique qui se transmet à travers les mythes, les rites et les croyances. Le mythe fondateur propre à chaque civilisation amène ainsi une notion transcendante : celle d'un absent, ancêtre fondateur introduisant un ordre symbolique entre les générations et matérialisé par des signifiants culturels tels que le rite. Le triptyque mythe-rite-croyance dans la pensée de Mauss (1899 ; 1923-1924) pose donc implicitement la question de l'efficacité symbolique de la culture, reprise par Lévi-Strauss (1958).

La fonction de la culture interroge également les chercheurs en psychologie. Sur le plan psychanalytique, Freud (1913a) a posé les bases de l'ethnopsychanalyse et considéré la fonction psychique de la culture en cherchant à élaborer sa théorie du tabou de l'inceste et du comportement rituel chez l'homme. Il postule l'existence d'une psychologie collective, qui se développerait parallèlement à la psychologie des individus. Sa vision anthropologique implique que l'histoire de l'humanité commence par un meurtre, celui du père primitif par ses fils. L'histoire individuelle ne ferait que répéter au niveau fantasmatique ce scénario immémorial, patrimoine commun à toute l'humanité, et la répétition de ce meurtre coïnciderait dans la vie individuelle avec l'émergence du complexe d'Œdipe au cours du développement de l'enfant. Autrement dit, ce qui a été agi autrefois par le groupe se situerait chez l'individu dans l'ordre symbolique et non plus

dans l'acte. Freud (1913a) postule ainsi l'universalité du complexe d'Œdipe et du tabou de l'inceste. D'un point de vue psychanalytique, la culture permettrait donc le refoulement des pulsions incestueuses et meurtrières.

Le rite s'inscrit dans la dimension symbolique de la culture en impliquant le corps, ce qui engage le sujet tant sur le plan collectif que personnel (Govindama, 2000). Afin de mieux évaluer la ritualité numérique d'aujourd'hui et la place du corps dans celle-ci, la fonction du rite est importante à considérer, aussi bien pour le groupe social que pour le psychisme individuel. Le développement des TIC a probablement modifié notre représentation du lien social, de la dimension intersubjective, de la notion même de relation. Mais par rapport à la définition anthropologique de la culture, comment se caractérise l'ère de la cyberculture, quelles sont ses valeurs, quels sont les mythes et les rites qu'elle pourrait produire ? Comment la fonction symbolique de la cyberculture se transmet, introduisant un ordre structurant et inscrivant le sujet dans la différence des sexes et des générations ?

Le contexte d'émergence de la culture numérique est celui des sociétés postmodernes, où de nombreux auteurs ont observé des processus évoquant une certaine « désymbolisation » (Devereux, 1951 ; 1970 ; Lasch, 1979 ; 1984). Au-delà de l'idéologie du progrès technique qui contribuerait à « l'évolution » de l'homme, beaucoup de travaux dénoncent des aspects régressifs dans les usages de ces techniques, qui valorisent l'objet au détriment de certaines valeurs définissant l'humanité. Le lien social et la relation intersubjective sont aujourd'hui fortement influencés par les technologies de la communication, comment évoluent-ils à l'heure du numérique ? Sommes-nous toujours en relation les uns avec les autres, ou bien seuls, face aux miroirs de nos écrans, entourés d'objets devenus les réceptacles de nos fantasmes et nous détournant de l'altérité propre à l'intersubjectivité ? La « culture de l'outil » s'inscrirait-elle dans une « culture du narcissisme » ?

Tous ces questionnements ont été pris en compte dans l'élaboration et l'utilisation du dispositif de visioconsultation créé sur iPSY¹, dans le cadre de ma recherche de doctorat². Certains aménagements ont été mis en place

1. <http://www.ipsy.fr>

2. Thèse de doctorat en psychologie, soutenue le 17 novembre 2011 à l'Université Paris Descartes.

afin que la relation en ligne à visée psychothérapeutique puisse conserver tout son caractère humain et interpersonnel. Le cadre, les règles méthodologiques et éthiques ont fait partie de ce travail d'adaptation de l'entretien « classique » à l'entretien à distance en visioconférence. Le but de cette démarche a été d'évaluer la possibilité d'accéder aux différents registres, plus ou moins conscients, du discours et d'appréhender la réalité psychique en visioconsultation.

Cette illustration de la corporéité dans la ritualité numérique, appliquée au cadre de la consultation psychothérapeutique, permettra de repérer la place du corps dans l'exportation sur la toile d'un rite de la vie moderne : l'entretien clinique avec le psychothérapeute.

2. Place du corps dans la culture numérique

2.1. Sociétés postmodernes et culture du narcissisme

Internet est un outil de communication de masse et un instrument de la mondialisation, tant sur le plan économique qu'au niveau anthropologique. L'apparition d'internet se situe dans le contexte socio-culturel des sociétés occidentales que Lasch (1984) décrit comme « postmodernes ». Cela exprime, selon l'auteur :

le consensus grandissant selon lequel l'impulsion moderniste s'est épuisée, sans toutefois se risquer à prédire où va notre culture ni ce qui va remplacer le modernisme. (Lasch, 1984, p.164).

Lasch (1979) dépeint une « culture du narcissisme », celle de la société américaine de la fin des années soixante, qui est aussi la période de création du réseau ARPA³, l'ancêtre d'internet. Lorsque Lasch (1979) évoque

3. Le réseau ARPA (*Advanced Research Projects Agency*) fut créé en 1958 par le département américain de la Défense, pour encourager l'innovation technique aux États-Unis. Au sein de cette agence, via l'un de ses départements orienté vers l'innovation en informatique (*Information Processing Techniques Office*, IPTO), fut mis au point à partir de 1965-1966 le projet Arpanet, destiné à améliorer la performance des centres informatiques et des groupes de recherche de l'ARPA, en les reliant en réseau. À partir de 1969, on réussit à connecter les groupes travaillant sur les quatre campus universitaires impliqués dans ce programme de recherche.

l'aspect narcissique de cette culture, cela rappelle les propos de Devereux (1951 ; 1970) sur l'individualisme de nos sociétés actuelles. Cependant, Lasch (1979) ne fait pas référence à un caractère égoïste, mais plutôt aux développements psychologiques et plus particulièrement psychanalytiques sur la question. Selon lui : *Les conditions sociales qui prédominent tendent donc à faire surgir les traits narcissiques présents, à différents degrés, en chacun de nous* (Lasch, 1979, 83). L'auteur mentionne à ce sujet les nombreuses modifications des structures familiales dans les sociétés postmodernes, l'affaiblissement des liens sociaux et les troubles liés à l'isolement. Il décrit des sociétés de l'image, dans lesquelles un monde fiable composé d'objets aurait été remplacé par un monde d'images floues et où il serait de plus en plus difficile de distinguer la réalité du fantasme. La technologie elle-même résulterait de la tentative de rétablir les illusions narcissiques d'omnipotence de l'homme sur son environnement naturel.

Lasch (1984) mentionne également la crise d'identité moderne, qui mélangerait identité personnelle et rôles sociaux : il décrit un « moi assiéé ». L'article de Turkle (1996) intitulé : « Who am We ? » rappelle cette confusion entre l'individuel et le collectif, entre le vivant et le non vivant, entre l'humain et la machine, et ce particulièrement chez les natifs de la génération digitale. Civin (2002) précise que la culture informatique – et internet en particulier – permet de faire rimer identité et multiplicité et d'envisager : « un moi qui, pour se construire, passe par de nombreuses identités » (Civin, 2002, 47). Sur le plan psychique, ces conceptions remettent ainsi en question les notions d'identité, d'individu et de moi.

Pour sortir de l'impasse du narcissisme, Lasch (1984) fait appel à la théorie des « objets transitionnels » de Winnicott (1951). Ainsi, les objets transitionnels aident l'enfant à reconnaître le monde extérieur comme quelque chose de distinct de lui, bien que relié à lui. Mais selon Lasch (1984), ce caractère transitionnel serait manquant dans les sociétés de consommation, qui ne laisseraient que rarement une place à la frustration et au manque, éléments structurants sur le plan psychique et permettant l'élaboration de la pensée.

Cette théorie est fort utile pour analyser les usages actuels des TIC. Ainsi, favoriser le caractère transitionnel d'internet se distinguerait d'un « usage narcissique » de cette technologie, qui serait problématique pour une expérience en psychologie clinique telle que la visioconsultation. Le regard socio-anthropologique de Lasch sur les sociétés postmodernes

apporte donc d'une part, des éléments de compréhension sur l'environnement culturel dans lequel est né l'outil internet, et d'autre part il éclaire certains des usages qui sont faits des TIC aujourd'hui. Ainsi, l'écran est parfois utilisé comme un miroir dans la relation établie via ce média avec les autres, « virtuels ».

Mais bien qu'il soit important de prendre en compte les effets du contexte culturel sur l'apparition de certains traits de caractère chez les individus, précisons que la dimension sociale fait toujours écho à l'histoire individuelle du sujet, qui déterminera sa personnalité propre. Le complémentarisme de Devereux (1970) coordonne ainsi les méthodologies anthropologique et psychologique, évitant l'écueil d'un déterminisme unique et se distinguant des classifications de personnalités en fonction des cultures. Devereux intègre dans son mode d'approche toutes les sociétés, y compris l'occident. Il met en garde les sociétés postmodernes contre un processus d'acculturation antagoniste qui contribuerait, dans un excès d'individualisme, à une déshumanisation de la relation au profit d'un monde d'objets et qui fabriquerait au vingt et unième siècle des structures schizoïdes (Devereux, 1951 ; 1970). Quels liens pourrait-on établir entre ce type d'acculturation et l'importance des problématiques narcissiques dans le monde actuel ? Quels types de relations créons-nous avec les objets, et via des objets tels que les ordinateurs ?

L'analyse du contexte social où est apparu internet nous conduit à réfléchir aux conséquences de la généralisation des dispositifs de communication et de simulation sur la nature du lien social, intersubjectif, dans une société dominée par l'individualisme. La cyberculture est issue de l'influence des changements technologiques et relationnels récents sur les productions culturelles des sociétés postmodernes. Quels sont les éléments caractérisant cette nouvelle culture ?

2.2. *Cyberculture*

La définition de la cyberculture renvoie à une certaine forme de culture qui se développe autour d'internet. Elle englobe des œuvres très diverses présentant un lien avec les TIC et leurs usages. Mais la notion de cyberculture va au-delà d'un genre culturel. Pour Lévy (1997) elle désigne : « un nouveau rapport au savoir, une transformation profonde de la notion même de culture », voire une intelligence collective.

Selon Lardellier (2006, 47) : *une culture d'un nouveau genre s'est produite : la culture du troisième type, qui recycle, mixe et régurgite tout ce qui vient au Net, énorme matrice médiatique qui malaxe et mêle sans distinction le public et l'intime, l'infime et l'infâme*. On note ici l'utilisation du terme de matrice, qui renvoie à la dimension narcissique de la nostalgie illusoire du ventre maternel.

Cette « culture de l'outil » est présentée par certains auteurs comme un véritable « culte », une religion moderne. Breton (2000) mentionne à ce propos le fait que certains emploient encore un article de majesté, en disant : « l'Internet » et que l'on utilise souvent la majuscule pour ce mot qui est pourtant un nom commun, désignant un simple outil. Le « culte de l'Internet » induit : *un nouveau rapport au lien social. Il implique de vivre d'une certaine façon, où la communication ne cesse jamais* (Breton, 2000, 9). Ainsi : *Pour communier, il faut communiquer, mais pour communiquer, il faut se séparer* (Breton, 2000, 8). Cela soulève un paradoxe de nos sociétés de l'information et de la communication, où l'isolement des individus est de plus en plus important. Cette idée se retrouve dans le titre du dernier ouvrage de Turkle (2011) : *Alone together*, que l'on peut traduire par : « Seuls ensemble » et qui renvoie à ce paradoxe communicationnel.

Breton propose de sortir de la « fausse alternative » des débuts de l'utilisation d'internet par le grand public, se résumant alors à être pour ou contre. Il suggère plutôt de : *donner la parole à ceux qui plaident, loin de tout fétichisme, pour un usage humaniste des techniques, en somme pour une laïcisation de la communication* (Breton, 2000, 11). Il décrit à ce sujet trois positions :

- les militants du « tout internet », technophiles, prosélytes, parfois sans le savoir, d'un « nouveau culte » ;
- les technophobes, hostiles à toute technique ;
- et enfin : *ceux qui pensent qu'un usage raisonné des techniques peut sous certaines conditions être facteur de progrès* (Breton, 2000, 13).

Cette dernière position est celle des utilisateurs qui prônent le renoncement partiel à la puissance des techniques et l'établissement de frontières plus strictes entre le monde de la technologie et celui de l'humain. Cette « voie du milieu », à l'inverse de la nouvelle religiosité qui imprègne le monde d'internet, reviendrait à un usage « laïcisé » des TIC et non plus à une culture de l'outil.

Le « culte de l'Internet » serait emprunt d'influences religieuses et spirituelles très fortes chez certains de ses fondateurs. Dery (1997) souligne l'importance de la religiosité du *New Age* dans la cyberculture américaine. Lasch (1979) mentionnait déjà l'influence de ce mouvement et du développement personnel sur les sociétés postmodernes. Il abordait la question du gnosticisme du vingtième siècle en ces termes :

La coexistence d'une technologie de pointe et d'une spiritualité primitive suggère que toutes deux sont enracinées dans des conditions sociales telles que les gens ont de plus en plus de mal à accepter la réalité du chagrin, de la perte, du vieillissement et de la mort, en bref, à accepter qu'ils vivent avec des limitations. (Lasch, 1979, 302).

Ainsi, le spiritualisme *New Age*, tout comme l'utopie technologique sont : « enracinés dans le narcissisme primaire » (Lasch, 1979, 303). On note que le manque de limites entre le moi et le non-moi se retrouve dans certaines valeurs de la cyberculture, car les TIC annulent les frontières de l'espace et du temps, en permettant de communiquer partout sur la planète n'importe quand. Le rite, au contraire, marque la distinction de l'espace et du temps sacrés avec le monde profane. Le rituel rappelle le tiers absent, l'ancêtre, la mort, marquant ainsi la différence des générations et les limites de la condition humaine.

Aux origines du « culte de l'Internet », on trouve aussi le culte de l'information, créé par la cybernétique. Ce terme, inventé par Wiener, donna ensuite la racine « cyber » à différents mots, comme : la cyberculture, le cyberspace, la cyberpsychologie, etc. La nouvelle vision du monde défendue par Wiener (1954) se présente, sans qu'il le formule directement, comme une approche « antimétaphysique » en ce qu'elle postule qu'il n'y a, en quelque sorte, rien derrière le réel, qui se trouve ramené à l'échange permanent et visible des informations qui le constituent. Selon Breton (2000, 37) : *le nouveau paradigme est une pensée de la relation, qui enferme le réel dans le relationnel, et le relationnel dans l'informationnel*. Dans le cadre de ma recherche, cette idée est importante à prendre en compte car la notion de relation est primordiale dans l'entretien clinique à visée psychothérapeutique. En visioconsultation, la relation médiatisée par ordinateur ne peut donc pas se réduire à un échange informationnel, les facteurs affectifs, émotionnels et intersubjectifs y étant essentiels.

Avec les multiples influences religieuses ou scientifiques de la cyberculture apparaît une nouvelle représentation de l'homme, comme l'indique le titre de l'ouvrage de Negroponte (1995) : *L'homme numérique*. Cette représentation valoriserait, selon Breton (2000), trois traits essentiels :

- la comparabilité entre l'humain et la machine,
- l'interactivité,
- le privilège donné à l'esprit, au détriment du corps et de l'intériorité.

Le Breton (1999), dans son *Adieu au corps*, note qu'« une religiosité de la machine s'impose sur le fond d'un dénigrement de l'homme et d'un mépris de la condition corporelle qui lui est inhérente » (Le Breton, 1999, 190). Cet oubli du corps pose une interrogation fondamentale pour les recherches sur la visioconsultation, car il pourrait favoriser une forme de toute-puissance de la pensée et ainsi représenter un obstacle majeur à l'établissement d'un lien psychothérapeutique.

Le « tabou de la rencontre », comme le nomme Breton (2000), questionne la gestion de la violence dans cette même rencontre. Ainsi : *Le prix de la paix est une double séparation, d'une part entre le corps et l'esprit, d'autre part entre les corps eux-mêmes* (Breton, 2000, 92). Turkle (1995) relève une ambiguïté de taille dans les aspirations communautaires sur la toile et note que : *si la virtualité signifie la démocratie en ligne et l'apathie hors ligne, il y a lieu de s'inquiéter* (Turkle, 1995, 244). Ainsi, la « culture de la simulation » aurait pénétré notre civilisation aussi sûrement que l'ordinateur et avant lui la télévision, ont investi notre vie quotidienne. La simulation semble donc faire partie des valeurs de la cyberculture, ce qui se retrouve dans de nombreux usages des TIC, allant du jeu vidéo au soin psychothérapeutique. On parle alors de « réalité virtuelle » et ses usages sont multiples, comme par exemple les techniques d'immersion dans des univers numériques pour soigner des troubles anxieux (Bouchard *et al.*, 2003, 2007).

Dans une certaine littérature fantastique liée à l'émergence des TIC, on trouve différents scénarios concernant l'évolution des relations humaines médiatisées par des « machines intelligentes ». Azimov, scientifique et vulgarisateur américain, propose dès 1957 la première « visualisation » d'une société dans laquelle un réseau de communication complet – comprenant l'image et le son – occupe une place déterminante dans la vie

sociale et remplace toutes les régulations collectives traditionnelles. Des auteurs contemporains redoutent, quant à eux, que des simulacres de communautés ne viennent prendre la place des vraies. Ainsi, Heim (1993) (cité par Breton et Proulx, 2002) s'inscrit dans cette vision sombre du virtuel :

La communication par ordinateur élimine la phase physique du processus de communication... Même la vidéoconférence n'apporte qu'une simulation de rencontre en face à face. La communication en face à face, le lien charnel entre les personnes, apportent la chaleur et la loyauté du long terme, et un sens de l'obligation pour lesquelles les communautés médiatisées par ordinateur n'ont pas fait encore leurs preuves. (cité par Breton et Proulx, 2002, 302)

Toutes ces réflexions sont importantes à intégrer dans les recherches sur la visioconsultation, car il ne s'agit pas de simuler une consultation chez le psychothérapeute.

Un autre trait de la cyberculture est un idéal d'ouverture et de transparence, qui s'actualiserait dans : « le refus de la distinction entre vie privée et vie publique » (Breton, 2000, 54). Dans les usages d'un grand nombre d'internautes, on observe une confusion entre ces espaces, ainsi qu'une certaine « auto-mise en scène » (De France, 1982, 32). Dans le champ de l'anthropologie filmique, l'auto-mise en scène désigne le fait que les personnes filmées soulignent d'elles-mêmes certains aspects ou certaines phases de leurs actions. Alors que sur internet, certains usages tendent à dissoudre la barrière traditionnelle entre la vie privée et la vie publique, le rite permet, à l'inverse, de différencier les espaces et la temporalité, de marquer une limite entre le sacré et le profane, l'intime et le public. De la même façon, le cadre de l'entretien clinique comporte sa temporalité et implique une confidentialité, respectant le champ de l'intime.

Certaines valeurs de la cyberculture posent donc question quant au rôle de la culture et à sa fonction symbolique (Mauss, 1923-1924). Elles interrogent également sur le fait que la culture soutiendrait le processus de refoulement des pulsions incestueuses et meurtrières, au cours de l'élaboration du complexe d'Œdipe (Freud, 1913a). Quelles sont les productions culturelles de la cyberculture, et plus spécifiquement ses rites ?

3. Place du corps dans les rites numériques

3.1. *La ritualité numérique en question*

L'outil internet traverse par définition toutes les cultures et produit des traits qui lui sont propres. La culture numérique inclut donc des composantes multiples et des influences variées, en fonction par exemple des différentes générations de sujets qui en sont imprégnés. Dans les univers où l'image a une place prépondérante, l'émergence d'un fantasme d'immortalité et une certaine confusion entre fantasme et réalité évoquent une forme de règne des processus primaires.

Toutefois, on observe aujourd'hui certains usages des TIC pouvant être considérés comme de nouveaux rites de passage. Par exemple, l'âge d'acquisition du premier téléphone portable correspond souvent à une classe d'âge atteinte par l'enfant et symbolise un accès à l'autonomie. Selon Metton (2010) : *ces outils permettent aux adolescents d'entrer en communication avec leurs pairs grâce à des repères communs et de mettre à distance leurs parents*. Ainsi, cet objet représenterait la transformation adolescente et deviendrait, pour ces jeunes, sacré. On peut penser qu'un processus similaire pourrait se jouer avec la première inscription sur un réseau social en ligne pour des adolescents et peut-être, pour les plus jeunes enfants, avec l'acquisition de la première tablette tactile. Peut-on retrouver ici les éléments qui définissent le rite et assurent sa fonction symbolique ?

Par rapport à la définition anthropologique du rite, on note d'emblée certains points qui entrent en opposition. Concernant la temporalité, alors que le temps sacralisé du rite est par définition bien différencié du temps profane ou quotidien, on constate une certaine instantanéité, une immédiateté qui caractérise l'échange d'informations sur internet. Le rite permet de différencier les espaces. Or, les sphères intime et publique se confondent dans les univers numériques, à travers un idéal de transparence et une auto-mise en scène.

Le corps, qui est impliqué, voire marqué lors du rite, est souvent absent des relations médiatisées par ordinateur. Le corps numérique s'illustre dans l'utilisation des avatars, terme défini dans le champ des TIC comme : *l'apparence virtuelle sous laquelle un joueur apparaît sur l'écran* (Tisseron et al., 2006, 10). Ces représentations de soi numérisées sont utilisées principalement dans les jeux vidéo, dont les MMORPG (*massivement*

multiplayers online role play games ou jeu de rôle massivement multijoueurs). On peut supposer que l'avatar est une image idéalisée du corps de l'utilisateur, plus ou moins éloignée en fonction des jeux, de celle d'un corps humain. Souvent, l'avatar évolue dans un univers mythique, où le joueur peut s'identifier à des héros puissants, en quête initiatique, matérialisée par l'accès à des niveaux supérieurs et une spécialisation de classe, ce qui évoque certains éléments des rites de passage. Mais la place du corps y est différente car le joueur est incarné dans une image, figure héroïque souvent idéalisée et non mortelle. Toutefois, les joueurs en réseau utilisent de plus en plus le VOIP (*voice over IP* ou voix sur réseau IP) et se parlent pendant qu'ils jouent. La voix introduit un élément supplémentaire de la « réalité corporelle » et sensorielle des autres joueurs par rapport à un *chat* écrit. La communication en visioconférence implique une sensorialité supplémentaire, en permettant de voir l'image du corps réel, humain.

Mais au-delà des « mondes persistants »⁴, le fantasme d'une immortalité devenue réalité « virtuelle », renvoie de façon plus générale à la place du corps dans les nouvelles technologies, qui tendrait à échapper aux contraintes inhérentes à l'existence physique, dont notre condition de mortels. Cette tentative pourrait s'expliquer en partie parce que ces contraintes seraient perçues comme une limitation de l'expansion et de la toute-puissance de la pensée (Lasch, 1984). Néanmoins, la clinique psychanalytique démontre tout le contraire, ce pourquoi il fut particulièrement important dès la conceptualisation du site iPSY, de prendre en compte ces réflexions afin de tenter d'amoindrir tant que possible cette tendance à la « déshumanisation » de la relation dans les usages des TIC.

Le corps dans les univers numériques est également lié à l'apparition des robots et à leur place, importante et grandissante, dans la cyberculture. Pour David Levy (2007) (cité par Turkle, 2011), l'amour et le sexe avec les robots sont l'évolution des relations humain-robot dans le futur. La série

4. Les MMORPG sont des jeux qui ne s'arrêtent jamais et où l'univers numérique continue à évoluer lorsque le joueur n'est pas connecté. Ainsi, la notion de temporalité y est bousculée par rapport à un jeu que l'on lance et qui s'arrête quand on s'arrête de jouer. Cela modifie probablement la notion de limite temporelle dans le monde du jeu.

télévisée *Real humans*⁵ traite des relations humains-robots dans une société occidentale contemporaine. Le corps humanisé des robots semble donc être au cœur des évolutions actuelles et à venir de la cyberculture. Ainsi, à la différence de l'écran que nous avons toujours connu dans l'ère du numérique, le robot est une sorte d'ordinateur incarné. Le corps du robot va probablement renforcer la notion de comparabilité humain-machine, d'autant plus quand il sera fabriqué sous forme humanoïde.

Cela soulève de nombreuses questions, que pointe déjà Turkle (2013). L'auteur s'interroge sur le fait qu'en devenant amis avec les robots, nous perdrons de notre humanité. L'investissement massif des robots de compagnie nous conduirait ainsi à un « voyage vers l'oubli » de notre humanité et de ses valeurs fondamentales car par essence, le robot ne mourra jamais. De manière plus générale : « l'artificiel permet de créer un attachement sans risques » et nous éloigne donc de ce qui caractérise les relations humaines, fondamentalement marquées par le manque, la mort et la séparation. Selon Turkle (2013), nos usages d'internet nous ont préparé au « moment robotique » actuel. En ligne, le privilège est accordé à notre capacité à partager nos idées, mais nous oublions facilement l'importance de l'écoute, des silences, du sens d'une hésitation. L'auteur questionne ainsi « les satisfactions « comme si » du moment robotique ». Ces interrogations actuelles sur les robots évoquent les propos de Freud (1930), qui dans *Le malaise dans la culture* appelait les objets techniques de son temps : des « organes auxiliaires » (Freud, 1930, 24). Selon Leroi-Gourhan (1964, 151) : *l'évolution technique s'impose comme un substitut et un prolongement de l'évolution biologique*. Les machines deviendraient ainsi des prolongements du corps, véritables « organes artificiels ». Or, les robots « sociaux » seraient des organes technologiques avec qui nous pourrions entrer en relation, ce qui interroge à nouveau la définition de la relation et du caractère profondément humain de celle-ci. Ainsi, la proposition d'adaptation de la ritualité psychothérapeutique sur iPSY a laissé une place essentielle à l'humain utilisant la machine, mais ne pouvant pas être remplacé par elle. Quelles sont les conditions permettant de considérer que « la greffe prend », quand des rites de la « vraie vie » sont exportés sur la toile ? Comment est-il possible d'adapter le rite de la consultation

5. Série télévisée suédoise créée par Lars Lundström, réalisée par Harald Hamrell et Levan Akin, et diffusée depuis le 22 janvier 2012 sur la chaîne suédoise SVT1. En France, la première saison a été diffusée sur Arte en 2013.

psychothérapeutique en ligne, en réintroduisant la place du corps dans ce rituel ?

3.2. Illustration : la visioconsultation

3.2.1. Conceptualisation et application du cadre méthodologique

L'oubli du corps dans les relations à distance peut représenter un obstacle à l'instauration d'un lien psychothérapeutique, car le corps rappelle la réalité de l'autre en tant que tiers. Réintroduire du corps, c'est réintroduire du réel dans le sens de l'intersubjectivité et au détriment de la dimension narcissique. Tout comme le corps est impliqué dans le rite qui fait tiers, permettant à la fonction symbolique de s'exercer, comment recréer un tiers absent dans le cadre de l'entretien clinique à distance, afin qu'il soit opérant ?

Pour envisager un usage psychothérapeutique de la visioconférence, on peut tout d'abord rappeler que c'est un moyen de communication à distinguer d'un *chat* écrit, d'un forum ou encore d'une communication téléphonique. La visioconférence implique le corps autrement, même s'il est question de l'image du corps et de relations à distance. De plus, la distance physique ne semble pas, à priori, être une contre-indication à l'écoute psychothérapeutique.

L'un des buts premiers a été de favoriser la prise en compte de la dimension individuelle et subjective, afin de limiter tant que possible la confusion « moi-non-moi » pouvant être induite par la communication médiatisée par ordinateur, le réseau, la collectivité. Au cours de l'élaboration du cadre méthodologique de la recherche, l'un des principaux objectifs a été de « ré-humaniser » la relation. En visioconférence, le sujet peut ainsi identifier les émotions et expressions sur le visage de son interlocuteur, ce qui est très différent de l'interaction qu'il pourrait avoir avec d'autres utilisateurs dans le cadre d'un *chat* écrit par exemple. Selon Small (2008, 186) : *le cerveau humain n'a pas un bouton on/off pour lui dire de traiter les choses différemment juste parce qu'il voit un visage sur un écran d'ordinateur plutôt qu'en personne*. Il est donc possible que l'usage de la visioconsultation n'influe pas négativement sur les capacités du sujet liées à l'empathie, bien au contraire.

Dans sa vision futuriste de la visioconférence, Azimov (1957) évoque le fait de « visionner » l'autre plutôt que de le voir, ce qui rappelle le phénomène d'« auto-mise en scène » (De France, 1982) dans le champ de l'anthropologie filmique. Le fait que les personnes filmées soulignent d'elles-mêmes certains aspects ou certaines phases de leurs actions fut intégré à l'analyse des données et des phénomènes transféro-contre-transférentiels en visioconsultation.

Govindama (2003) souligne l'importance des « *effets du cadre et ceux de la rencontre entre le sujet et le clinicien sur les mouvements transférentiels et contre-transférentiels* » (Govindama, 2003, 192). Elle fait référence à Devereux (1967), qui insiste sur le fait que l'altérité est amenée par le corps dans toute rencontre clinique, et inclut ainsi la différence des générations, des sexes et des cultures. Le phénotype du thérapeute, comme celui du patient, influencent les processus transféro-contre-transférentiels, comme Devereux (1951) en avait fait l'expérience avec l'indien des plaines⁶. C'est pourquoi la dimension corporelle est essentielle à préserver, même à distance. Dans cette mesure, l'écoute clinique et les processus en jeu dans la relation intersubjective propre à l'entretien clinique peuvent être comparables. L'instauration d'un cadre permet d'assurer une fonction tierce, favorisant l'accès à la subjectivité et non une relation de l'ordre du « même ».

Le thème du miroir potentiel que constitue l'écran conduit à une réflexion qui prend ses racines théoriques dans la psychanalyse : celle du stade du miroir. Parmi les auteurs ayant théorisé sur ce point, on retient ici les conceptions de Lacan (1949) et celle de Winnicott (1971). Lacan (1949) décrit un moment constitutif où l'enfant âgé de six à dix-huit mois, placé devant un miroir, reconnaît sa propre image. À six mois, il y a une anticipation imaginaire de l'unité corporelle, qui est une spéculation de la part de l'enfant. À dix-huit mois, l'assomption jubilatoire s'actualise dans le miroir : le stade du « je », qui va conditionner l'altérité. L'enfant s'identifie à l'image qu'il perçoit jusqu'à ce que son moi parvienne à se dégager de ce reflet spéculaire. Ainsi, l'image vue dans le miroir constitue un « moi prothétique », qui n'est pas encore advenu et qui reste aliéné au

6. Ce patient avait exprimé un transfert négatif à l'égard de Devereux, en raison de l'apparence physique du clinicien, qui avait un phénotype lui rappelant celui des hommes ayant commis un génocide sur son peuple.

regard de l'autre. Winnicott considère quant à lui le regard comme le premier miroir des expressions psychiques : *Que voit le bébé quand il tourne son regard vers le visage de sa mère ? Généralement, c'est lui-même* (Winnicott, 1971, 205). Cette avancée théorique souligne le rôle primordial de l'environnement et l'aspect transitionnel du regard, qui se distingue du spéculaire. Le regard occupe ici une fonction de passerelle entre le moi et le monde extérieur, une première prise de conscience de l'altérité et du tiers.

Le dispositif de visioconsultation a été créé dans un cadre de recherche et conçu dans le but d'introduire un tiers et de travailler la relation en miroir dans son aspect spéculaire selon Lacan (1949), à travers le transfert et le contre-transfert, pour ne pas favoriser la captation dans le miroir de l'image. Le but était de faire émerger la subjectivité du patient à travers l'usage qu'il faisait dans le transfert : de l'image, de la fonction du miroir, de l'enveloppe sonore, du regard du psychologue. L'expérimentation a permis d'analyser finement les modalités relationnelles observables lors des entretiens en visioconférence.

Le choix de cet outil pour aborder la psychothérapie à distance a soulevé plusieurs questions dont celle essentielle, du cadre et de ce qui peut « faire cadre ». En quoi l'auto-mise en scène induite par la caméra en visioconférence peut-elle être un vecteur de communication à caractère thérapeutique ? Comment conceptualiser un cadre psychothérapeutique clinique, d'inspiration psychanalytique, en tant que nouvel usage des TIC ? Dans quelle mesure envisager l'adaptation des éléments fondamentaux du cadre psychothérapeutique sur la toile, permettant l'émergence de la subjectivité à travers les phénomènes transféro-contre-transférentiels et leur analyse ? Pourrait-on alors parler de l'adaptation en ligne d'un rite moderne : celui de la consultation chez le psychothérapeute ?

Ces interrogations renvoient aux fondements de l'entretien clinique d'inspiration analytique et à leurs ajustements possibles sur internet. En partant du modèle de l'entretien clinique en face à face défini par Chiland (1983) et en référence constante à la *méthode de traitement psychanalytique* élaborée par Freud (1912), une réflexion s'est amorcée sur l'exportation de ces principes sur le réseau. Cette recherche a abouti à la construction d'un site internet (<http://www.ipsy.fr>), dans un cheminement assez long et complexe mêlant des aspects purement techniques et une réflexion théorique et éthique.

Plusieurs séries d'entretiens ont été réalisées sur iPSY avec des sujets adultes âgés de 18 à 40 ans et répartis en deux groupes. Les personnes du premier groupe étaient suivies au préalable en cabinet libéral, alors que celles du deuxième groupe avaient exprimé leur demande en utilisant directement le dispositif en ligne.

L'interface a été conceptualisée spécifiquement pour la réalisation d'entretiens cliniques en distanciel, ce qui marque une différence importante par rapport à l'utilisation de logiciels de visioconférence préexistants et conçus pour d'autres usages. Il fut primordial dès le début de cette étude, de ne pas utiliser de logiciels tel que Skype, car ils ne garantissent pas de sécurisation suffisante concernant l'échange ou le stockage des données. De plus, ils sont souvent réservés à un usage relevant de la sphère amicale ou familiale. Ainsi, les règles liées à l'éthique se sont illustrées spécifiquement sur le plan technologique par la sécurisation des données, qui devaient transiter par un serveur privé pour garantir au mieux la règle de confidentialité de l'entretien clinique.

Dans la construction du site internet, d'autres principes essentiels du cadre psychothérapeutique ont été exportés, comme les points relatifs au temps et à l'argent définis par Freud (1913b). Ainsi, l'utilisation d'un agenda en ligne pour les prises de rendez-vous sur iPSY entraîne un délai et non une immédiateté dans la rencontre avec le clinicien. La régularité de la fréquence et de la durée des séances a également été introduite dans la pratique en ligne. « L'influence corrective du paiement » (Freud, 1913b) est un autre point inclus dans le dispositif, qui apporte un élément de réalité supplémentaire dans la mise en place du transfert. Les principes de neutralité bienveillante et d'association libre ont aussi été appliqués à l'écoute en visioconférence.

Par ailleurs, des espaces différenciés ont été mis en place sur le site, comme celui de la salle d'attente ou du cabinet de visioconsultation. Le but de cette organisation a été d'aider le psychothérapeute à rester garant du cadre, en guidant le patient à travers ces espaces et en gérant le temps de début et de fin d'entretien. Cet aménagement du contexte de la rencontre à distance avec le professionnel a permis d'impliquer les participants d'une façon similaire à celle d'un entretien clinique classique. Tout comme le rite soutient la différenciation du temps et des espaces et assure ainsi une fonction symbolique, il fut important de retrouver ces repères sur iPSY, en référence au cadre de l'entretien clinique et à ses règles. La ritualité du

cadre de la séance contribue ainsi, en général, au travail d'élaboration psychique en psychothérapie.

Mais c'est aussi à travers les spécificités propres à l'entretien en visioconférence qu'il a été possible de percevoir les phénomènes intersubjectifs à l'œuvre et de mieux appréhender, d'un point de vue méthodologique, cette pratique clinique nouvelle, similaire mais pas identique. Pour analyser ces spécificités, j'ai tout d'abord considéré la demande des sujets via ce support, car elle peut, comme dans tout suivi, éclairer leur problématique. Dans cette pratique en distanciel, il fallait déjà distinguer la demande de visioconsultation prenant le relai d'un suivi psychothérapeutique dans un cadre classique, d'une démarche amorcée à distance avec un psychologue. C'est ce qui a motivé le choix méthodologique des deux groupes de participants.

La présence de la caméra, son influence sur la relation à distance entre le psychologue et le patient, est un autre élément à considérer. Cet objet tiers, supplémentaire mais nécessaire dans ce contexte pour permettre la relation patient-thérapeute, peut induire différents facteurs. Cela m'a menée à analyser la façon dont les sujets se mettaient en image lors des entretiens sur iPSY, par exemple avec le choix du cadrage. L'une des spécificités en visioconférence était de pouvoir prendre en compte la place du regard et des interactions sensorielles impliquant le corps du psychothérapeute et celui du patient, par exemple à travers ce que j'ai appelé : « l'option-miroir ». Cette option, disponible sur tous les logiciels de visioconférence, a été proposée pour permettre au patient de choisir de voir son image ou pas pendant les entretiens. Cet élément fut intégré à l'analyse des données, en complément du discours, des actes manqués, des rêves et des symptômes.

Des outils spécifiques ont donc été développés afin de pouvoir analyser l'émergence des phénomènes transféro-contre-transférentiels, aux différents niveaux d'interaction. Ainsi, les entretiens ont été analysés à l'aide d'une grille thématique incluant les schèmes interactifs définis par Lebovici (1994), qui comprennent trois niveaux d'interaction :

- les interactions comportementales ;
- les interactions affectives ;
- les interactions fantasmatiques.

L'interaction comportementale s'illustre dans trois principaux registres : corporel, visuel, vocal. Le registre corporel fait référence au *holding physique* et *psychique* de Winnicott (1956) ainsi qu'au *handling*. En re-visionnant les entretiens, l'importance de ces interactions fut notable à travers les mouvements du corps observés et le langage échangé. Le registre visuel concerne le dialogue œil à œil ou encore la rencontre des regards, et renvoie à ce que Winnicott (1971) décrit quant au regard de la mère comme miroir pour la constitution du sujet psychique à travers la première relation d'objet. Le regard, sollicité de façon particulière en visioconsultation, a été analysé à travers des spécificités comme l'utilisation du cadrage par les sujets. L'interaction affective (Lebovici, 1994) relève du climat émotionnel. Cette dimension a été observée en visioconsultation à travers le langage, verbal ou non verbal des sujets en interaction. Enfin, l'interaction fantasmatique concerne l'influence réciproque du déroulement de la *vie psychique* de la mère et de son bébé, aussi bien dans leurs aspects imaginaires conscients, que fantasmatiques, inconscients. Elle donne sens à l'interaction comportementale. En visioconsultation, l'accès au registre fantasmatique des interactions a apporté des éléments éclairants quant à l'émergence de la subjectivité du patient et aux manifestations transféro-contre-transférentielles au cours des entretiens.

3.2.2. Vignette clinique

Une brève vignette clinique est un complément important pour la présentation de l'analyse des données et de quelques résultats de l'étude. Frédéric est l'un des sujets du deuxième groupe, il est âgé de 32 ans et à la recherche d'un emploi dans l'infographie. Il formule assez clairement une demande centrée sur un symptôme qu'il nomme : « phobie de l'eau ». Il dit préférer avoir recours à la visioconsultation car il lui est difficile de quitter son domicile.

L'observation des schèmes interactifs permet de noter que les silences de Frédéric s'accompagnent souvent de la même expression sur son visage : un pincement de bouche, comme s'il empêchait les mots de sortir, signe d'inhibition face à certains thèmes abordés dans les entretiens. Il rit souvent lorsqu'il évoque des souvenirs à caractère traumatique, comme celui où il voit son père se noyer. Cela peut marquer l'émergence de mécanismes défensifs : tourner en dérision sa propre souffrance lui

permettrait de la mettre à distance, de refouler les affects liés aux traumatismes. Par ailleurs, la position des mains de Frédéric est particulière : il les met souvent devant sa bouche, après mes interventions ou en évoquant des souvenirs traumatiques de violences infligées par son grand frère durant l'enfance. Cette position des mains est très visible au cours des premiers entretiens et beaucoup moins par la suite. À d'autres moments, ses mains se délient et bougent, surtout lorsqu'il arrive à parler de lui ou de ce qu'il se représente de son fonctionnement psychique. Sur le plan verbal, il parle avec une tonalité de voix très basse, le ton étant plutôt monocorde. Cela évolue au fil des entretiens, comme le signe d'une levée progressive de mécanismes défensifs, observable sur le plan langagier. Lors d'une des rencontres suivantes, il exprime verbalement sa colère en évoquant sa relation à sa mère et dit : « ça m'énerve ».

L'analyse des effets liés à la présence de la caméra et au cadrage révèle que Frédéric a utilisé l'option miroir en choisissant de ne pas se voir. Son image le gênait peut-être, mais il a aussi pu faire ce choix pour être au plus près des conditions d'un entretien classique. Le cadrage qu'il choisit est toujours identique, montrant son visage et le haut de son corps. La lumière de la pièce où il se trouve laisse voir son visage à contre-jour, ce qui évoque une certaine fuite du regard de l'autre, vécu comme menaçant. Lors des derniers entretiens, l'arrière-plan a changé car il se trouvait dans une autre pièce de son appartement, beaucoup plus éclairée. L'évolution de sa mise en image peut révéler une dynamique psychique et transférentielle. Il a souvent les yeux baissés quand il me parle, mais à certains moments, par exemple en évoquant sa relation avec sa mère, il lève les yeux et regarde son écran pour me voir, comme il aurait regardé son interlocuteur dans un entretien classique. Le fait que je sois une femme a pu mobiliser son regard dans le transfert, constituant un point d'appui sur un tiers lui permettant d'élaborer une transition, une séparation. Sur le plan transféro-contre-transférentiel, Frédéric a peut-être cherché une femme « secure » pouvant l'aider à sortir de la relation fusionnelle avec sa mère. Je me suis interrogée sur la demande de ce sujet présentant une problématique marquée par l'inhibition. Est-il possible que la distance des corps induite par la visioconsultation l'ait rassuré, lui permettant d'échapper à une intrusion, une proximité « dangereuse », en accédant malgré tout à un lieu d'écoute ?

Il décrit un symptôme nommé : « phobie de l'eau » et dit ressentir une peur panique dans l'eau depuis le début de son adolescence, souvent liée à

la représentation d'un requin. Il associe d'abord l'apparition de ce trouble avec le film « Les dents de la mer », qu'il aurait vu à l'âge de douze ans. Puis, il mentionne des rêves récurrents depuis la période pubertaire où il se trouve dans des « décors paradisiaques » et où le requin apparaîtrait alors que Frédéric est sur le point de surfer, de « monter sur la mer ». On peut entendre dans le signifiant « mer » la « mère », dans ces deux exemples. Selon Freud (1920) les rêves qui obéissent à la compulsion de répétition trouvent leur appui dans le désir de faire resurgir le refoulé. Frédéric associe des souvenirs à caractère traumatique au danger dans l'eau, comme sa propre noyade à l'âge de 6 ans. L'angoisse de ne plus pouvoir respirer est liée aux mauvais traitements que son frère lui infligeait. Ces éléments évoquent la répétition inconsciente d'un traumatisme psychique infantile, marquant l'action de la pulsion de mort. La rivalité semblant se jouer entre Frédéric et son frère était ainsi marquée par une violence agie, sans limites suffisantes posées par des adultes protecteurs.

Lorsqu'il mentionne ses parents, ses propos évoquent une certaine confusion générationnelle : « ils couchent plus ensemble... avec ma mère... on a parlé de trucs... comme si j'étais son pote quoi... son confident ». Selon Govindama (1999), l'inversion des générations peut avoir pour conséquence d'exposer l'enfant à une violence traumatique. Dans le premier rêve que Frédéric raconte en visioconsultation, sa mère est violée par des « voyous », ce qui peut représenter l'émergence d'une problématique incestuelle. Il associe ensuite cela avec un souvenir traumatique où il a vu le sexe de sa mère alors qu'il était en pleine puberté : « Ça avait attisé ma curiosité cette vision là... et (silence)... il y a un truc qui me vient à l'esprit... c'est que... j'avais trouvé... son... sexe vachement grand ». La formulation évoque une peur de la dévoration ou de l'engloutissement par une imago maternelle menaçante. Selon Horney (1932), ce fantasme du « grand » sexe de la mère par rapport au « petit » sexe de l'enfant garçon peut constituer une atteinte narcissique. J'ai donc pu observer, en visioconsultation, l'émergence de l'imago maternelle dans les phénomènes transférentiels manifestés par Frédéric à l'égard d'une thérapeute de sexe féminin.

Cet extrait de l'analyse des entretiens illustre la richesse et les différents niveaux de communication observables dans le cadre de la visioconsultation. L'étude des phénomènes transféro-contre-transférentiels a permis d'évaluer l'outil dans un premier temps, puis de l'utiliser avec une

visée clinique et thérapeutique. Les résultats montrent que le cadre a produit une certaine frustration et établi la séparation, le manque, sans renforcer un aspect spéculaire à travers l'écran et en assurant sa fonction de tiers. Le manque, accentué par la distance physique qui sépare les interlocuteurs, est une spécificité pouvant être un avantage pour certains, mais une difficulté pour d'autres. Les sujets ont fait usage de cet outil de façon différente en fonction de leur problématique, de leur histoire, de leur identité culturelle et de genre. C'est aussi dans la façon dont ils se sont approprié ce dispositif qu'a émergé leur subjectivité. Ainsi, les résultats de cette étude ont permis de confirmer des spécificités concernant la demande des sujets dans les deux groupes. Cela reste à explorer dans un travail de recherche continu et avec un échantillon de population plus important, en parallèle de cette pratique nouvelle. Il en va de même avec la question des indications et contre-indications pour ce type de cadre psychothérapeutique.

La visioconsultation est donc le fruit d'une conceptualisation théorique, puis d'une construction technique évaluée dans son efficacité clinique et thérapeutique. Ce cadre permet la prise en compte des phénomènes subjectifs à travers le transfert et le contre-transfert. À l'issue de cette expérience, on peut penser que l'efficacité thérapeutique observée fut liée au cadre. Les piliers de ce cadre, que sont les principes liés à l'écoute, au temps, à l'argent, au corps et aux différents niveaux d'interaction ont été adaptés en ligne, ce qui a permis d'observer l'émergence de la subjectivité du patient en visioconsultation (Haddouk *et al.*, 2013). La visioconsultation apparaît donc comme une ritualisation des mises en scène de soi *online*.

4. Conclusion

La place du corps dans les rites numériques conduit à une réflexion sur les termes anthropologiques de la cyberculture, en considérant ses mythes fondateurs et leurs expressions ritualisées. Certains aspects de cette analyse révèlent que le culte de l'outil technologique pose la question de la place de l'humain et de ses valeurs, qui semblent disparaître derrière une certaine fascination pour l'objet. Ce type d'usages semble présenter de nombreux traits narcissiques et non tendre vers le lien social ni vers l'intersubjectivité. Ces pratiques se jouent en miroir, dans un phénomène

d'indifférenciation entre l'humain et sa production : la machine, comme le signalait Lasch (1979, 1984) au sujet des sociétés de l'image.

Toutefois, certains phénomènes de don et contre-don, renvoyant à des processus d'économie symbolique, s'observent dans les réseaux et contribuent à la constitution des « communautés virtuelles ». Certains rites de passage se jouent via les avatars dans les jeux en réseaux, souvent sur un fond mythique variable en fonction des univers créés. Un nouveau langage circule sur les réseaux, via les ordinateurs, les tablettes ou les téléphones mobiles, instaurant de nouveaux rites interpersonnels dans la cyberculture. D'autres rites de la « vraie vie » trouvent des prolongements ou des adaptations numériques dans des usages qui semblent préserver la place de l'humain.

La voie « humaniste » de réflexion sur l'usage des TIC que présente Breton (2000) est la direction dans laquelle s'inscrit mon travail de recherche en visioconsultation, où il ne s'agit pas de remplacer l'humain par la machine, mais bien d'étendre l'écoute psychothérapeutique usuelle aux univers numériques et de faciliter leur accès dans différentes situations où cela peut s'avérer utile aux sujets. Cela passe par la mise en place d'un tiers symbolique dans l'écoute à distance, et donc par l'élaboration d'un cadre délimitant une relation à caractère psychothérapeutique. Le développement d'une méthodologie propre à ce type d'entretien paraît souhaitable et à réaliser dans un avenir proche.

Ainsi, la question qui se pose dans les usages que nous faisons des TIC est bien celle d'une ritualisation au sens de Mauss, c'est à dire avec un tiers soutenant la fonction symbolique, ou alors d'une compulsion à caractère narcissique, ne tendant pas vers un processus d'élaboration. Mais ces usages ne sont pas déterminés par les outils, ils reflètent un phénomène plus large au niveau sociétal. C'est pourquoi, avant de conclure, une brève réflexion s'impose sur l'opposition fréquemment rencontrée dans la littérature entre le virtuel et le réel. Bien qu'il existe une grande variabilité du sens du « virtuel » (Wood, 1998), il est très souvent opposé au réel, soit en tant que monde meilleur, soit comme univers dégradé, simulé. Une autre conception est celle de Deleuze (1996), pour qui le virtuel est réel, mais « non actuel », l'actualisation pouvant survenir ou non.

Dans le champ de la psychologie clinique, on travaille sur les affects et les représentations. Lors d'une rencontre clinique, on traite donc bien de la

« réalité » psychique, du monde interne du sujet. Peut-on penser que cette réalité que l'on aborde en entretien est virtuelle ? Qu'elle est non actuelle ? C'est bien de cette même « réalité » psychique dont il est question en visioconsultation. Ce qui change dans ce contexte d'entretien, c'est la distance des corps qu'implique l'outil en lui-même. Ainsi, la place du corps demeure essentielle dans l'entretien clinique et sa prise en considération à distance permet de ré-humaniser la relation médiatisée par ordinateur. Le cadre de la visioconsultation permet d'envisager une rencontre, avec des interactions sensorielles impliquant le corps de l'analyste et du patient. Il peut donc favoriser la possibilité d'accéder aux registres conscient et inconscient du discours.

Une note incluse dans une définition du virtuel donnée par Lalande (1926), précise que le virtuel : *marque ce qu'est une chose en essence ou en puissance, bien qu'elle ne soit pas telle formaliter ou in actu*⁷. D'où les théologiens ont tiré la distinction entre une présence « virtuelle » et une présence « réelle » du Christ dans l'Eucharistie. (Lalande, 1926, 1211). Cette idée fait référence à l'absence du corps, plus précisément du corps christique, qui se trouve représenté dans l'ostie et le vin, en tant que corps virtuels. Cela évoque donc une compréhension du terme « virtuel » qui ne s'oppose pas au réel, mais qui renvoie plutôt au registre du symbolique. Or, on travaille en psychologie clinique avec ce même registre et avec la réalité psychique des patients, ainsi que la nôtre. Dans cette mesure, l'opposition virtuel-réel n'existe pas, puisqu'elle reviendrait à l'opposition entre la réalité et le symbolique, alors que les symboles font pleinement partie de notre réalité. Ainsi, c'est la notion de distance qui caractérise davantage le cadre de la visioconsultation que sa virtualité. Le cheminement dans un travail de symbolisation pourrait être rendu possible avec un outil numérique, constituant une aire de transitionnalité, un espace potentiel visant à soutenir la réalité psychique.

Il faut cependant rajouter que, tout comme l'outil n'empêche pas ce travail de symbolisation, il ne suffit pas non plus à le réaliser. Cela dépend du cadre proposé aux sujets, qui vont utiliser cet outil et en faire quelque chose ou pas. Pour accroître les chances que cela fonctionne, il faut faire référence à un cadre, c'est à dire, pour mon objet de recherche, à la façon dont les conditions « réelles » de l'entretien clinique pouvaient se retrouver

7. Traduction du latin : « formellement ou dans les faits ».

adaptées sur internet. Il semble donc que si l'on pense à introduire la dimension corporelle et à ré-humaniser la relation intersubjective médiatisée par ordinateur, on puisse retrouver quelque chose de similaire avec la ritualité, par exemple celle de la consultation psychothérapeutique.

Remerciements

Je tiens à remercier tout particulièrement Madame le Professeur Yolande Govindama, qui m'a formée à la psychologie interculturelle et à une approche interdisciplinaire des rites. Je la remercie aussi pour m'avoir aidée à élaborer mon projet de recherche qui, lorsqu'il a débuté il y a quelques années, a rencontré certaines résistances. Jusqu'à ce jour, son soutien et sa finesse intellectuelle représentent un appui essentiel pour mon travail.

Bibliographie

- Azimov I. (1970). *Face aux feux du soleil*. J'ai lu, Paris. (Ouvrage original publié en 1957 sous le titre : *The naked sun*. New-York, NY, Bantam USA, 1991).
- Bouchard S., St-Jacques J., Robillard G. et Renaud P. (2007). Efficacité d'un traitement d'exposition en réalité virtuelle pour le traitement de l'arachnophobie chez l'enfant : Une étude pilote. *Journal de thérapie comportementale et cognitive*, 17(3), p. 101-108.
- Bouchard S., St-Jacques J., Robillard G., Côté S. et Renaud P. (2003). Efficacité de l'exposition en réalité virtuelle pour l'acrophobie : Une étude préliminaire. *Journal de thérapie comportementale et cognitive*, 13(3), p. 107-112.
- Breton P. (2000). *Le culte de l'Internet, une menace pour le lien social ?* La Découverte, Paris.
- Breton P. et Proulx S. (2002). *L'explosion de la communication à l'aube du XXI^e siècle*. La Découverte, Paris.
- Chiland C. (dir.) (1983). *L'entretien clinique*. PUF, Paris.
- Civin M. (2002). *Psychanalyse du net*. Hachette Littérature, Paris.
- Deleuze G. (1996). L'actuel et le virtuel. Dans G. Deleuze (dir.), *Dialogues*, p.177-185, Flammarion, Paris.
- Dery M. (1997). *Vitesse virtuelle. La cyberculture aujourd'hui*. Abbeville, Paris.
- Devereux G. (1970). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Gallimard, Paris, 1977.

- Devereux G. (1967). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Aubier, Paris, 1998.
- Devereux G. (1951). *Psychothérapie d'un indien des plaines : réalité et rêve*. Fayart, Paris, 1998.
- France (De) C. (1982). *Cinéma et anthropologie*. Maison des sciences de l'homme, Paris, 1989.
- Freud S. (1930). *Le malaise dans la Culture*. PUF, Quadrige, Paris, 2002.
- Freud S. (1920). Au-delà du principe de plaisir. *Essais de Psychanalyse*. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1981.
- Freud S. (1913a). *Totem et tabou*. Payot, Paris, 1947.
- Freud S. (1913b). Le début du traitement. *La technique psychanalytique*, PUF, Paris, 1953.
- Freud S. (1912). Conseils aux médecins sur le traitement analytique. *La technique psychanalytique*, PUF, Paris, 1953.
- Govindama Y. (2003). Le corps à l'épreuve de l'altérité dans la clinique interculturelle. *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence*, 51(4), p. 191-200.
- Govindama Y. (2000). *Le corps dans le rituel, ethnopsychanalyse du monde hindou réunionnais*. ESF, Issy les Moulineaux.
- Govindama Y. (1999). La complicité maternelle inconsciente dans l'inceste père-fille. Dans C. Damiani (dir.), *Enfants victimes de violences sexuelles : quel devenir ?* p. 189-212. Hommes et perspectives, Paris.
- Haddouk L., Govindama Y., Marty F. (2013). A Video Interview Experience. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 16(5), 402-405.
- Haddouk L. (2011). *Émergence de la subjectivité dans le transfert en visioconsultation. Une étude clinique*. Thèse en psychologie, Université Paris Descartes.
- Horney K. (1932). The Dread of Women. *International Journal of Psycho-Analysis*. 13, p. 348-360.
- Lacan J. (1949). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. *Les écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966.
- Lalande A. (1926). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris.
- Lardellier P. (2006). *Le pouce et la souris. Enquête sur la culture numérique des ados*. Éditions Fayard, Paris.
- Lasch C. (1984). *Le moi assiégé*. Champs, Flammarion, Paris, 2008.

- Lasch C. (1979). *La culture du narcissisme*. Champs, Flammarion, Paris, 2000.
- Lebovici S. (1994). Les interactions fantasmatiques. *Revue de Medecine Psychosomatique*, 37/38, p. 39-50.
- Le Breton D. (1999). *L'adieu au corps*. Métailié, Paris.
- Leroi-Gourhan A. (1964). Le geste et la parole. Tome I : Technique et langage. Albin Michel, Paris.
- Lévy P. (1997). *Cyberculture*. Odile Jacob, Paris.
- Lévi-Strauss C. (1958). *Anthropologie structurale*. Agora, Paris.
- Mauss M. (1923-1924), Essai sur le Don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Sociologie et anthropologie*. PUF, Paris, 1950.
- Mauss M. et Hubert H. (1899). Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *Année sociologique*, 2, p. 29-138.
- Metton C. (2010). L'autonomie relationnelle. Sms, « chat » et messagerie instantanée. *Ethnologie française*, 2010/1, vol. 1, p. 101-107, PUF, Paris.
- Negroponte N. (1995). *L'homme numérique*. Robert Lafont, Paris.
- Small G. M.D. et Vorgan G. (2008). *I brain, surviving the technological alteration of the modern mind*. Collins Living, New York.
- Tisseron S., Missonnier S. et Stora M. (2006). *L'enfant au risque du virtuel*. Dunod, Paris.
- Turkle S. (2013). « Faites attention à ce que vous désirez », traduction française du texte *Be carefull what you wish for*, par Lise Haddouk et Hélène Poirier. *Faut-il avoir peur des écrans ?* Doin, Paris. (ouvrage à paraître).
- Turkle S. (2011). *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. Basic Books, New-York.
- Turkle S. (1996). Who am We? *Wired*, 4(1), p. 148-199. Sur le site de la revue. <http://www.wired.com/wired/archive/4.01/turkle.html>
- Turkle S. (1995). *Life on the Screen : Identity in the Age of the Internet*. New York, NY, Simon and Schuster.
- Wiener N. (1954). *Cybernétique et société*. 10-18, Paris.
- Winnicott D.W. (1971). Le rôle de miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant. *Jeu et réalité*. Gallimard, Paris, 1975.
- Winnicott D.W. (1956). La préoccupation maternelle primaire. Dans *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Payot, Paris.

Winnicott D.W. (1951). Objets transitionnels et phénomènes transitionnels. Une étude de la première possession non-moi. Dans *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, Paris, 1969.

Wood J. (dir.) (1998). *The Virtual Embodied. Presence/Practice/Technology*. Routledge, London.