



HAL
open science

Imaginaire mystique contemporain et réseaux numériques

Carlos Eduardo Souza Aguiar

► **To cite this version:**

Carlos Eduardo Souza Aguiar. Imaginaire mystique contemporain et réseaux numériques. Sociologie. Université Sorbonne Paris Cité, 2015. Français. NNT : 2015USPCB202 . tel-01888727

HAL Id: tel-01888727

<https://theses.hal.science/tel-01888727>

Submitted on 5 Oct 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris Descartes

Ecole doctorale 180

*Imaginaire mystique contemporain et
réseaux numériques*

Par Carlos Eduardo Souza Aguiar

Thèse de doctorat de Sociologie

Dirigée par Michel Maffesoli

Présentée et soutenue publiquement le 26 novembre 2015

Devant un jury composé de :

MAFFESOLI, Michel (Professeur émérite, directeur de thèse). RABOT, Jean Martin, (Professeur, rapporteur). JORON, Philippe (Professeur, rapporteur). TACUSSEL, Patrick, (Professeur).

Résumé :

En tant que phénomène social, le sacré se manifeste à partir d'un *medium*, de sorte que la sacralité est conditionnée par les matérialités. L'émergence d'un nouveau *medium* signifie ainsi l'apparition de nouveaux imaginaires mystiques. Ce travail de recherche s'interroge donc sur les aspects mystiques de l'imaginaire contemporain dévoilés par les *media* et les réseaux numériques. Notre stratégie de recherche consiste, dans un premier temps, à engager une approche archéologique des *media*, examinant trois différents objets en tant qu'artefacts mystiques : l'écriture, la relique et l'électricité. Cette approche, en s'intéressant à la façon dont chaque *medium* engendre une fantasmagorie différente, illumine la compréhension de l'imaginaire mystique découlant d'un habitat stratifié en multiples couches. Ensuite, nous examinons certains aspects de la mystique numérique à partir de l'opposition de deux régimes d'imaginaire provoqués par deux écologies matérielles. Premièrement, à l'époque du PC et des interfaces informatiques, il y a l'émergence d'un imaginaire mystique transcendant, cristallisé dans l'image du cyberspace et caractérisé par un nouvel angélisme. Deuxièmement, avec l'introduction des réseaux sans fil et des dispositifs mobiles, l'image d'un environnement réticulaire animiste caractérisé par un retour du paganisme se renforce. Une des formes de cet imaginaire mystique immanent est le technochamanisme, notre terrain de réflexion pour comprendre l'actuel réenchantement du monde marqué par la synergie entre la technique et l'archaïque.

Mots clés: archéologie des *media*, imaginaire mystique, réseaux numériques, *New Age*, écosophie, technochamanisme, néopaganisme, religiosités postmodernes, anthropocène.

Resumo :

Enquanto fenômeno social, o sagrado manifesta-se à partir de um *medium*, de modo que a sacralidade é condicionada pelas materialidades. A emergência de um novo *medium* significa, assim, o surgimento de novos imaginários místicos. Este estudo interroga-se, portanto, acerca dos aspectos místicos do imaginário contemporâneo desvelados pelos *media* e redes digitais. Nossa estratégia de pesquisa consiste, em um primeiro momento, em mobilizar uma perspectiva arqueológica dos *media*, examinando três diferentes objetos como artefatos místicos: a escrita, a relíquia e a eletricidade. Essa abordagem, interessando-se à maneira pela qual cada *medium* engendra uma fantasmagoria diferente, ilumina a compreensão do imaginário místico resultante de um habitat estratificado em diferentes camadas. Em seguida, examinamos certos aspectos da mística digital a partir da contraposição de dois regimes do imaginário provocados por duas ecologias materiais. Inicialmente, na época do PC e das interfaces informáticas, há a emergência de um imaginário místico transcendental, cristalizado na imagem do ciberespaço e caracterizado por um angelismo renovado. Posteriormente, com a introdução das redes sem fio e dos dispositivos móveis, a imagem de um ambiente reticular animista caracterizado por um retorno do paganismo se reforça. Uma das formas deste imaginário místico imanente é o tecnoxamanismo, nosso campo de reflexão para compreendermos o atual reencantamento do mundo caracterizado pela sinergia entre a técnica e o arcaico.

Palavras-chave: arqueologia dos media, imaginário místico, redes digitais, Nova Era, ecosofia, tecnoxamanismo, neopaganismo, religiosidades pós-modernas, antropoceno

Abstract :

The sacred, as a social phenomenon, manifests from a medium, so the sacredness is conditioned by materialities. The emergence of a new medium means, consequently, the emergence of new mystical imaginaries. This research examines the mystical aspects of the contemporary imaginary unveiled by the media and the digital networks. Our research strategy consists, at first, of engaging a media archaeological approach, examining three different objects as mystical artifacts: the writing, the relic and the electricity. This approach, by focusing on how each medium engenders a different phantasmagoria illuminates the understanding of mystical imaginary arising from a habitat constituted of multiple strata. Then we examine some aspects of digital mysticism from the opposition of two regimes of imaginary caused by two material ecologies. Initially, in the era of PC and computer interfaces, there is the emergence of a transcendent mystical imaginary crystallized in cyberspace image and characterized by a new otherworldliness. Afterwards, with the introduction of wireless networks and mobile devices, the image of a reticular animist environment characterized by a return of paganism is strengthened. One form of this immanent mystical imaginary is the technoshamanism, our field of reflection to understand the current re-enchantment of the world marked by the synergy between technology and archaic.

Keywords : media archeology, mystical imaginary, digital networks, New Age, ecosophy, technoshamanism, neopaganism, postmodern religiosity, anthropocene

Remerciements

Au Professeur Michel Maffesoli

À Dayana

*Au CeaQ, et notamment à Stéphane Hugon et Fabio La Rocca
Au Réseau Atopos, et notamment au professeur Massimo Di Felice, co-directeur
de cette thèse, et les amis du séjour européen Antonio Rafele et Adriana Ramos*

*Aux membres du Jury : Patrick Tacussel, Jean Martin Rabot et Philippe Joron. Je remercie aussi
pour leur soutien la CAPES (Coordination de perfectionnement du personnel de niveau supérieur) du
Ministère de l'Éducation du Brésil. Ainsi qu'à ma famille et mes amis, à saint expédit, aux orixás
et aux esprits de la forêt.*

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	5
TABLE DES ILLUSTRATIONS	8
INTRODUCTION.....	9
PREMIÈRE PARTIE : RÉSEAU ÉPISTÉMOLOGIQUE	21
Chapitre I : Sacralités	22
1.1 Le mythe du désensorcellement du monde.....	23
1.2 Le sacré au-delà de la religion.....	31
1.3 L’ambivalence du sacré.....	37
1.4 Hiérophanies.....	44
1.5 Imaginaires mystiques.....	48
Chapitre II : Matérialités	53
2.1 <i>Medium</i> au-delà de l’instrumentalité	54
2.2 <i>Medium</i> comme forme de la communication	61
2.3 <i>Medium</i> et technicité.....	68
2.4 La matérialité de l’immatériel.....	73
2.5 Vers une approche écologique	76
2.6 Archéologies des <i>media</i>	85
Chapitre III : Réticularités	90
3.1 <i>Atopies</i> et réticularité sociétale.....	91
3.2 Compréhension et formisme en réseau.....	95
Chapitre IV : Cheminement et méthodes	104
PARTIE 2: LES MEDIA DU SACRÉ	111
Chapitre I – L’Écriture.....	112
1.1 L’écriture comme pharmacon.....	113
1.2 L’écologie de l’écriture.....	118
1.3 De l’hiérophanie à la théophanie	122
1.4 Les matérialités du monothéisme	125
1.4.1 Le papyrus et le judaïsme	127
1.4.2 Le Livre codex et le christianisme	131
1.4.3 L’Imprimerie et la réforme protestante.....	136
Chapitre II : La relique.....	144
2.1 La relique et le culte des saints	146
2.2 La matérialité des reliques : la métonymie du sacré.....	151
2.3 Les reliques et la mobilité du sacré.....	154
2.4 La vie sociale des reliques.....	157
2.5 Controverses et déclin des reliques.....	161
Chapitre III – L’électricité.....	169
3.1 Le monde spectral dévoilé	171
3.2 Télégraphie et spiritualisme	175
3.3 Nécro-machines et désenchantement de la mort	184
3.4 Voix et visages de l’au-delà.....	189

PARTIE 3 - L'IMAGINAIRE MYSTIQUE NUMÉRIQUE.....	199
Chapitre I : L'Archéologie des images numériques	200
1.1 Le dualisme du virtuel.....	202
1.2 Cyberspace et accomplissement de la métaphysique	208
1.3 Cybergnose	219
1.4 Du cybernaute angélique au cyborg	225
Chapitre II : Le réenchantement immanent du monde	232
2.1 Le dévoilement numérique du sacré.....	234
2.2 La mystique <i>New Age</i> dans l'émergence du numérique.	239
2.3 L'animisme dans l'habitat contemporain	248
2.4 Technopaganisme	254
Chapitre III : Technochamanisme	265
3.1 <i>Medium</i> et Chamanisme.....	266
3.2 La généalogie du technochamanisme	270
3.3 La forme festival.....	277
3.4 La forme réticulaire	281
3.5 <i>Les nuances</i> du technochamanisme	286
3.6 La mystique à l'époque de l'anthropocène.....	290
3.7 Technoritualités	298
3.8 Le perspectivisme amérindien.....	303
CONCLUSION.....	309
BIBLIOGRAPHIE	317
Filmographie	337
Documents en ligne	338
INDEX.....	339

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Figure 1 : Festival	279
Figure 2 : Le dôme géodésique et les réseaux	282
Figure 3 : Technochamans.....	287
Figure 4 : Toilette sèche écologique.....	297
Figure 5 : Ônibus hacker	302
Figure 6 : Indigènes pataxo	306

INTRODUCTION

Le monde dans lequel nous habitons est un monde dévasté, mais il est, également, un monde réenchanté. Voilà le grand paradoxe qui révèle toute la complexité de notre condition à l'époque des réseaux et de la saturation de la modernité : la planète est ravagée par les instruments technologiques du projet de désenchantement du monde mais, en même temps, le monde commence à se réenchanter, justement par le biais des nouvelles techniques numériques qui ne sont plus identiques à l'essence de la métaphysique moderne. Force est de constater que la sociologie rendue ainsi possible, est une sociologie du monde détruit ou, en paraphrasant les paroles d'un chaman yanomami¹, de l'époque de la chute du ciel.

Dans la mythologie moderne, les technologies étaient perçues comme des instruments neutres de la raison calculatrice, utilisées pour dominer et domestiquer la nature. Le sacré, quant à lui, a été réservé à l'administration et au contrôle des institutions religieuses. Voilà les éléments fondamentaux de l'équation du désenchantement du monde décrit par Max Weber ou du dépouillement des dieux proposé par Martin Heidegger. Néanmoins, le désenchantement du monde a poussé à un désenchantement absolu de l'idée même de désenchantement et tout ce processus n'a pas conduit à l'instauration du paradis sur terre, mais il a signifié, à bien des égards, la destruction de la planète.

Face à un monde aussi complexe, détruit et réenchanté, parmi les nombreux angles à partir desquels nous pouvons entreprendre une recherche sociologique afin de nous interroger sur le retour de la puissance du sacré et l'imaginaire mystique qui en découle, celle des *media*, comprises dans le sens le plus large du terme, nous y reviendrons, nous semble particulièrement fertile. Il y a toujours quelque chose de numineux dans les *media* que nous pouvons constater à partir d'une approche archéologique. En effet, depuis toujours, l'émergence d'un nouveau *medium* signifie l'apparition de nouveaux récits,

¹ Davi Kopenawa et Bruce Albert, *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomani* ([Paris]: Plon : Pocket, 2014).

mythes, représentations. En ce sens, le *medium* est l'aspect matériel irréfutable qui dévoile l'immatérialité d'une époque.

Une telle approche archéologique nous semble fondamentale pour en finir avec cette vision selon laquelle les *media* suivent une histoire linéaire, où le numérique serait le *medium* le plus avancé. En réalité, nous habitons un environnement stratifié en multiples couches et les fouiller est un exercice sociologique toujours fertile pour la compréhension de notre temps. Certes, il y a quelque chose de différent dans ce monde numérique. Cependant, peut-être, cette différence ne signifie pas nécessairement quelque chose de nouveau, d'inédit, mais peut signifier, davantage, quelque chose qui revient, un retour. Ainsi, à partir de la matérialité du numérique, et sous la pression de l'imminente fin du monde, d'autres formes d'associations et comportements semblent renaître, soit silencieusement soit accompagnées par le bruit des effervescences et l'agressivité des moments d'extase. Des nouvelles formes qui font revenir, pour ainsi dire, la puissance du sacré qui était dans le souterrain de la modernité.

Technopaganisme, spiritualité électronique, technomagie, technoprimitivisme, polythéisme digital, technochamanisme, cyber-religiosité, *New Edge*, sacralité numérique. Voilà quelques expressions nouvelles ou néologismes qui indiquent non seulement que d'autres formes de spiritualités apparaissent, mais surtout que la puissance du sacré est de retour et que, dès lors, cet élément, pour ainsi dire archaïque, est attaché aux techniques contemporaines. Cette jonction curieuse entre l'archaïque et la technique affaiblit la théorie du devenir linéaire du monde, sans que cela signifie pour autant, un retour au même. L'image de la spirale, proposée par Michel Maffesoli², est ainsi la plus fertile pour saisir ces nouvelles expressions du sacré, car c'est par le biais des techniques de pointe, notamment le numérique, que se récupèrent ces dimensions que superbement la modernité avait déjà cru avoir dépassé, quelque chose qui faisait partie de notre passé primitif. Nous vivons dans une époque des oxymores qui fait converger la sacralité et la réticularité.

En effet, nous sommes dans une nouvelle atmosphère dévoilée surtout par les *media* numériques, qui nous fascine, en même temps qu'elle nous terrorise. Cette ambivalence, bien entendu, est le résultat d'une double révélation du *medium* numérique : l'atmosphère

² Cf.: Michel Maffesoli, *L'Ordre des choses : Penser la postmodernité* (CNRS, 2014).

dans le sens métaphorique, l'imaginaire et l'esprit du temps, qui est de plus en plus immanent, et l'atmosphère dans le sens littéral, car l'actuel réchauffement planétaire, il ne faut pas l'oublier, est en large mesure conséquence de la pression exercée sur la planète pour la recherche et l'exploitation des matières premières et de l'énergie que la fabrication et le fonctionnement des nouveaux appareils en réseau continuent à demander³. Nous sommes dans une époque où l'idéal du progrès technologique s'est réveillé en tant que mythe dans la mesure où la planète n'est plus le royaume de la liberté inconditionnelle du sujet historique car elle a déjà montré des limites, comme témoigne sa rentrée dans un nouveau régime de catastrophes thermodynamiques. Mais, tragiquement, cette crise de la modernité, au moins pour l'instant, n'a pas abouti à une réduction concrète des émissions de CO2. Gardons cette contradiction toujours à l'esprit.

Voilà l'horizon que nous considérons fondamental de mettre en lumière pour s'engager dans la recherche. Le désenchantement du monde à partir de la conception instrumentale des technologies a abouti à la destruction du monde. La saturation de ce projet moderne forge, au même moment, une resacralisation de la technique et un réenchancement du monde. C'est bien dans ce scénario apocalyptique, c'est-à-dire révélateur, que le sacré, sous ses diverses et étonnantes formes, revient à la surface : les fondamentalismes monothéistes, les effervescences évangéliques, le mouvement du *New Age*, le culte des marques postmodernes, les fêtes raves, le culte des stars. L'idée selon laquelle la société, dans une perspective linéaire et progressiste, avait atteint l'inexorable phase séculaire arrive, finalement, à la saturation.

En effet, s'interroger sur ce retour du sacré est une excellente question sociologique pour comprendre la société contemporaine. Le sacré est partout, y compris dans nos objets techniques numériques. Plus qu'un instrument de communication, un téléphone mobile, par exemple, est comme un totem postmoderne responsable de l'agrégation sociale. Il y a là quelque chose de religieux, qui permet le lien, un *religare*, dans nos objets quotidiens. Notons ainsi que les images selon lesquelles les techniques sont des outils pour accomplir les tâches humaines et des instruments de domination de la nature, sont de plus en plus faibles. Lorsqu'il y a convergence entre cette resacralisation des objets et une certaine

³ Cf.: Jussi Parikka, *A geology of media*, Electronic mediations, volume 46 (Minneapolis ; London: University of Minnesota Press, 2015).

religiosité environnementale, pour ainsi dire païenne, de nouveaux récits et imaginaires techniques émergent. Les techniques sont perçues, désormais, comme une partie intégrante d'un réseau animiste plus complexe dont il faut absolument tenir compte au sein d'une perspective holistique provoquée par l'intrusion de Gaïa.

En somme, nous pourrions nous questionner pour savoir dans quelle mesure le numérique est le pivot des différents changements sociétaux contemporains, y compris dans la sphère du sacré. Voilà une question fondamentale qui m'a guidé non seulement tout au long de cette thèse, mais dans tout mon cheminement en tant que chercheur.

Étant donné que j'ai commencé cette trajectoire dans le champ des sciences de la communication, en licence, je me suis intéressé, toute de suite, aux impacts sociétaux des nouvelles technologies numériques. Ainsi, en 2005, il y a 10 ans donc, je me suis engagé à l'université de São Paulo dans un centre de recherche, à l'époque en formation, dédié au numérique, le centre de recherche Atopos, coordonné par le professeur Massimo Di Felice. À partir des différentes activités que nous avons développées, groupes d'études, activités complémentaires avec les communautés, séminaires, échanges internationaux, j'ai commencé à m'intéresser à un type particulier de changements, celles liées à la religiosité. Plus précisément, mon intérêt était de comprendre comment le sacré est vécu dans cette nouvelle société réticulaire.

De ce fait, après la licence, j'ai fait une spécialisation en sciences des religions en même temps qu'un master en sciences de la communication, envisageant justement la convergence entre ces deux grands champs de la connaissance. En sciences des religions j'ai écrit une monographie à propos de la présence du *New Age* sur internet, qui représente surtout la lecture brésilienne du phénomène⁴. C'est la première fois que je me suis rendu compte des difficultés méthodologiques dans une étude dans et sur l'internet. Les méthodes des sciences humaines, comme les enquêtes ou des analyses de contenu, se sont montrées assez faibles. Il fallait faire de la recherche autrement. Alors, j'ai suivi un cheminement sur internet à partir des thématiques qui font partie du *New Age*, comme l'astrologie et les médecines alternatives.

⁴ Carlos Eduardo Souza Aguiar, « Espiritualidade on-line: o movimento Nova Era no ciberespaco » (Pontifícia Universidade Católica, 2009).

En sciences de communication, j'ai fait une recherche un peu plus ample⁵. Il s'agit d'une étude comparative entre différents types de manifestation du sacré sur les réseaux numériques, c'est-à-dire, entre la religion traditionnelle (le catholicisme, l'évangélisme brésilien et l'islam) et des nouveaux mouvements religieux, comme le *New Age* et la cyber-religiosité. Notre but était de réfléchir et de comprendre quel type de représentation du sacré est le plus en phase avec le numérique à partir d'une approche déjà non instrumentale des *media*. Si les technologies de communication ont un pouvoir actif dans la représentation du religieux, alors de la même manière que la presse était en phase avec le protestantisme et la télévision en phase avec l'évangélisme du spectacle, le numérique serait plus en phase avec certaines formes du sacré.

J'ai eu l'opportunité de poursuivre cette démarche après mon master, élargissant et révisant la recherche. J'ai ajouté à mon étude comparative d'autres formes du sacré qui sont présentes dans l'environnement numérique : le judaïsme et les religiosités afro-brésiliennes. J'ai publié mon premier livre, *La sacralité numérique*⁶, dans lequel je soutiens que ce sont bien les formes polythéistes du sacré la condition spirituelle des réseaux numérique, c'est-à-dire que les religiosités comme le *New Age*, étant donné leur iconophilie, autonomie et ouverture, trouvent un terrain plus fertile dans le numérique par rapport à des formes plus fermées comme les religions monothéistes. Néanmoins, même à l'intérieur des formes monothéistes il y a des nuances qu'il faut bien observer. À titre d'exemple, nous pouvons considérer que la présence du catholicisme sur les réseaux numériques est beaucoup plus fertile que pour d'autres confessions dont le monothéisme est plus strict.

Au moment de commencer à construire mon projet doctoral, j'ai voulu continuer avec cette thématique, l'approfondissant surtout en deux sens. D'abord, m'immerger dans les aspects imaginaires de la mystique sur les réseaux, ensuite radicaliser la compréhension médiologique et matérielle du numérique. En effet, j'ai compris que j'étais encore très attaché à la façon dont les religions ou religiosités négociaient et s'adaptaient à leurs nouveaux médias - même si ce déplacement n'est jamais neutre. Cependant, il fallait

⁵ Carlos Eduardo Souza Aguiar, « A sacralidade digital: a mística tecnológica e a presença do sagrado na rede » (text, Universidade de São Paulo, 2010).

⁶ Carlos Eduardo Souza Aguiar, *A Sacralidade Digital: as religiões e religiosidades na época das redes* (São Paulo: FAPESP : Annablume, 2014).

enquêter sur les *media* autrement. Les études que j'ai faites en philosophie entre le master et le doctorat, dans une deuxième licence, se sont montrées fertiles lorsqu'on regardait le *medium* à partir d'une perspective philosophique. Ainsi, une approche très intéressante pour poursuivre notre cheminement était celle de nous questionner sur la façon dont les matérialités des *media* engendrent, dans une relation dialogique, de va-et-vient, différents imaginaires, y compris mystique. Puis, il a fallu questionner aussi la manière dont cet imaginaire, ce climat, anime les agrégations sociétales.

Lors des échanges internationaux du centre de recherche Atopos, nous avons établi d'importantes collaborations avec le CeaQ et je me suis rendu compte de la fertilité de l'approche sociologique développée autour de Maffesoli pour mes objectifs de recherche. Ainsi, un des résultats de ces échanges, a été le fait de commencer ma recherche doctorale sous sa direction. Bien évidemment, un de mes objectifs était celle d'établir les liens entre l'approche d'Atopos selon lequel les *media* sont, avant tout, des formes communicatives de l'habiter⁷, avec la sensibilité compréhensive du Professeur Maffesoli, selon qui nous vivons dans l'époque de la saturation des piliers qui ont soutenu le projet moderne, soit l'individu, la rationalité et le progrès. *Grosso modo*, nous vivons un changement sociétal paradigmatique qui signifie, à bien des aspects, un retour aux sources, un enracinement dynamique.

À partir de cet assemblage, nous pouvons établir l'hypothèse que l'habitat forgé par les techniques numériques et dans lequel nous sommes tous immergés, a encouragé davantage la récupération des anciens imaginaires mystiques que l'on croyait absolument dépassés, notamment celles liées aux animismes, aux paganismes, aux cosmologies indigènes, bref, aux polythéismes. Comme nous l'avons constaté dans nos recherches antérieures, toutes les manifestations du sacré sont présentes dans les réseaux. Mais ces présences ne s'équivalent pas: il y a des possibilités plus en phase avec la contemporanéité que d'autres. Bien sûr, les religions institutionnelles, surtout les églises monothéistes, sont de plus en plus présentes sur internet. Néanmoins, un autre phénomène plus innovateur nous appelle à des réflexions: le retour d'un sacré sauvage qui revient aussi grâce à des effets pervers des nouvelles technologies et non pas seulement comme réponse à la crise

⁷ Voir Nottament : Massimo Di Felice, *Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar* (São Paulo: Annablume, 2009).

des églises. Plutôt que des transformations au sein de la religion institutionnelle, on aperçoit l'émergence d'une nouvelle mystique numérique. Tandis que les religions sont dans les réseaux pour les utiliser en tant qu'outil de dissémination des dogmes, il y a d'autres manifestations et expériences dont le *medium* est, lui-même, quelque chose de numineux. Les réseaux numériques et d'autres objets techniques peuvent ainsi être considérés comme véritables vecteurs du réenchancement du monde.

Pour bien saisir cette hypothèse, il fallait requalifier notre compréhension de la technique au-delà du discours technologique instrumental. Ici, il faut faire une mention spéciale des travaux que nous avons menés pendant le doctorat au sein du GRETECH, groupe de recherche sur les technologies du CeaQ, animé par le sociologue Stéphane Hugon. Un de nos objectifs dans cette période a été la mise en parenthèse de la notion de technologie, désacralisée et liée davantage à la logique instrumentale moderne, et proposer la notion de technosophie, dont une des caractéristiques mise en avant est, justement, la resacralisation des objets techniques. D'autres activités assez importantes au cours de notre recherche doctorale ont été celles organisées par le groupe Atopos à Paris. Notamment, les groupes d'études et séminaires animés⁸ par Antonio Rafele autour de l'idée philosophique de *medium* et communication. Il nous semblait clair qu'à l'époque des réseaux numériques et de la disparition des interfaces, il ne fallait pas se débarrasser trop vite de la notion de *medium* comme le veulent certains chercheurs du numérique trop ancrés dans la conception issue du schéma linéaire de Shannon-Weaver. Au contraire, le *medium* devient, de plus en plus, un point de repère fondamental de la recherche en sciences humaines.

De sorte que les manifestations du sacré qui m'intéressent dans cette recherche sont celles qui, pour ainsi dire, répondent à deux types de pression: premièrement, à l'émergence de nouvelles *media* numériques en réseau et, deuxièmement, à la crise environnementale qui réveille nettement la saturation des différents pactes qui ont structuré l'Occident, soit le pacte monothéiste à partir duquel la terre est conçue juste comme moyen pour arriver au paradis, soit le contrat social moderne qui comprenait la terre comme ressource infinie à exploiter. En face de ces deux pressions, il y a l'émergence des différentes tribus qui récupèrent d'anciennes visions sans nier les techniques. Le

⁸ Notamment l'atelier de recherche : « Communication et lien sociale: un parcours autour des origines de l'idée de communication ». Organisé par l'institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (Iris-EHESS) et le Centre de Recherche Atopos – USP.

technopaganisme et le technochamanisme s'insèrent dans cette dynamique. Certes, ce sont des signaux faibles, mais qui peuvent être considérés comme l'archétype d'une autre façon d'établir des relations avec les objets techniques, moins instrumentale et plus mystique, comme l'indice, finalement, d'un autre imaginaire qui est en train d'émerger. Dans cette thèse nous considérons, d'abord, que pour bien saisir cet imaginaire il faut aussi y considérer les éléments irréfragables, les *media*, c'est-à-dire, mettre en relation l'immatériel et le matériel.

Ainsi, ce travail de recherche s'interroge sur les aspects mystiques de l'imaginaire contemporain apparu grâce à la diffusion des nouveaux dispositifs numériques. L'imaginaire mystique est, ainsi, le climat qui entoure l'expérience du sacré qui est vécu aujourd'hui dans l'environnement numérique. Dans notre approche, nous comprenons le sacré en tant que notion relationnelle, dont la forme est déterminée par les matérialités des différents objets à partir desquels il se manifeste. Ces objets sont, avant tout, des *media*. D'où la nécessité de concevoir une notion large de *medium*, englobant du corps au numérique, dont le rôle social est toujours actif dans la mesure où les *media*, parce qu'ils sont aussi des techniques, réveillent un monde, encadrent l'existence.

Dans une relation dialogique, les différentes *media* sont déterminées par l'imaginaire ambiant en même temps qu'ils ont la puissance de le changer. Notre ambition de recherche consiste ainsi dans la compréhension de certains aspects de cette imaginaire mystique contemporaine forgée par le *medium* numérique. D'abord, nous croyons qu'il est fertile de mobiliser la longue durée des *media* pour capter la puissance que les matérialités ont toujours exercée dans l'expérience du sacré. Nous croyons que le passé peut nous renseigner sur notre propre imaginaire mystique numérique à partir de la compréhension de certaines ruptures et continuités. Nous engageons ainsi une approche archéologique des *media*. Il s'agit d'une méthode efficace qui s'intéresse aux imaginaires mystiques, à la façon dont chaque *medium* engendre une fantasmagorie et une représentation spécifique du sacré.

Cette prise de recul nous semble fertile non seulement pour problématiser notre perception des *media*, mais aussi pour bien saisir les enjeux du numérique, c'est-à-dire, pour comprendre non seulement l'ancienneté du présent et les nouveautés du passé, mais encore les mutations contemporaines. À notre avis, c'est bien un regard à long terme qui

permet la compréhension de l'imaginaire qui découle d'une réalité médiologique stratifiée en couches multiples. Les craintes, les émerveillements, les fantasmagories, ne sont pas vraiment une nouveauté apportées par le numérique. Nous croyons que cette stratégie fait émerger le trajet anthropologique des objets. S'il y a une matérialité et une communication des objets sacrés, la centralité du rôle que les technologies numériques jouent dans l'imaginaire mystique est similaire au rôle que d'autres objets sacrés ont joué, toujours comme « *medium* » parmi les hommes et le sacré, un rôle qui est variable selon leur nature matérielle. Quelles formes imaginaires la matérialité du *medium* numérique codétermine-t-elle grâce à une puissance similaire à des anciens *media* ? Voilà une question fondamentale qui émerge aujourd'hui.

En soulignant ce rôle dialogique et actif du *medium*, qui interrompt, modifie, détourne et fait émerger des imaginaires différents, nous examinons certains aspects de la mystique numérique à partir de l'opposition de deux régimes d'imaginaire provoqués par deux écologies matérielles différentes. D'abord, l'imaginaire transcendant qui a marqué les premières imaginaires du numérique. Nous examinons comment à l'époque du PC et des interfaces informatiques s'est consolidée l'image dualiste du cyberspace. La mystique qui en a découlé peut être caractérisée par un nouvel angélisme ou comme un technognostricisme. Ensuite, il y a l'émergence d'un autre imaginaire, pour ainsi dire, plus immanent. Cet imaginaire est plus visible dans notre contemporanéité caractérisée par les réseaux sans fil, les dispositifs mobiles et en plus en phase avec l'époque de l'anthropocène. L'environnement devient numérique, sans dichotomie entre monde matériel et virtuel. C'est-à-dire que les imaginaires numériques ont passé par des transformations très profondes depuis le début du numérique car la matérialité des objets a radicalement changé au point de presque disparaître : les objets numériques sont de plus en plus petits et imperceptibles. C'est bien notre condition d'habiter dans le monde qui change, ce qui fait appel à un nouvel imaginaire qui est aussi en synergie avec l'esprit du temps marqué par de nombreuses crises, dont la plus cruciale est celle concernant l'environnement. Il est clair que cette dynamique pousse l'imaginaire collectif vers le présent, à un retour sur terre. L'objet technique n'est plus un instrument pour accélérer un lendemain glorieux et dématérialisé, mais il fait partie d'un environnement animiste. C'est dans ce contexte qu'on doit interpréter le retour du sacré dans la postmodernité, un *religare*

avec l'autre naturel, sociétal et spirituel, dont le néopaganisme et la *New Age* sont les indices les plus évidents.

Une des formes de cette mystique immanente est le technochamanisme, archétype de cet imaginaire qui n'est plus téléologique, progressiste et transcendant et que nous avons choisi comme terrain de réflexion pour comprendre ce réenchâtement du monde contemporain marqué par la synergie entre la technique et l'archaïque, mettant en évidence le rôle sociétal de ces nouveaux dispositifs et objets dans des ritualités sacrées. Le technochamanisme est, avant tout, une figure métaphorique qui exemplifie les modes d'être et de penser dans le monde contemporain. Nous avons choisi comme point de repère sociologique du technochamanisme le réseau formé au Brésil qui rassemble différents collectifs et organise festivals, rencontres, fêtes, rituels, etc. Parce que c'est un phénomène réticulaire, il était possible, à partir de ce point initial, d'identifier les différents nœuds qui composent ce réseau et de comprendre, d'ailleurs, comment les différentes tribus qui y sont mobilisées partagent un même goût, une même ambiance.

Étant donné l'itinéraire proposé, cette thèse est divisée en trois parties. Dans la première, nous mettons en perspective notre réseau épistémologique : il servira de base pour notre entreprise de recherche. Trois aspects clés sont mis en relief. Dans le premier chapitre nous traitons les sacralités, en mettant en avant le mythe du désensorcellement du monde, et en montrant comment le projet moderne de technologie est tributaire du millénarisme chrétien. Ensuite, nous délimitons la notion de sacré comme quelque chose de relationnel, d'où l'importance de la notion d'hiérophanie, justement à cause de la place donnée aux matérialités dans ce processus qui, d'ailleurs, est aussi important pour l'émergence des imaginaires mystiques. Le deuxième chapitre est dédié aux matérialités à partir d'une conception large de la notion de *medium*, qui va au-delà de l'instrumentalité et comme forme déterminante de la communication. Nous établissons des relations entre *medium* et technicité et entre *medium* et immatérialité, en envisageant une approche à la fois écologique, et à la fois archéologique des *media*. Dans le troisième chapitre nous mettons en avant les réticularités, autrement dit, la caractéristique la plus importante de notre habitat contemporain qui a été dévoilée par le numérique. Étant donné cette condition sociétale nous considérons la pertinence des approches sociologiques

compréhensives et formiste comme les plus fertiles pour capter la labilité sociétale. Finalement, le dernier chapitre est dédié à notre cheminement et à nos méthodes d'étude.

La deuxième partie de la thèse, dénommée les *media* du sacré, est consacrée justement à la compréhension archéologique du *medium*. Ainsi, le premier chapitre est dédié à l'écriture, *medium* qui a contribué de façon décisive à l'institutionnalisation et à la bureaucratisation du sacré, un des facteurs responsables de la naissance des conditions de possibilités pour l'émergence du monothéisme et de l'imaginaire du Dieu unique. Le deuxième chapitre est dédié aux reliques qui, en tant que dépouilles mortelles métamorphosées en *res sacrae*, ont influencé l'imaginaire mystique d'une époque. Finalement, le troisième chapitre est dédié à l'électricité, le plus médiumnique des *media*, dont l'apparence d'immatérialité a poussé l'imaginaire mystique vers le spiritualisme. Le télégraphe était censé être capable d'établir une communication avec les morts, une communication sans matière, comme la communication des anges.

Finalement, dans la dernière partie, nous examinons les mutations dans l'imaginaire mystique numérique. D'abord, dans le premier chapitre, nommé l'archéologie des images numériques, nous mobilisons les images apparues dans les premières années d'internet. Ainsi, nous croyons intéressant de revenir à la question du virtuel, image forte depuis le début d'internet et qui a servi de support à d'autres images comme celle du cyberspace, qui peut être comprise, à la limite, comme l'accomplissement de la métaphysique. Conséquence de cet imaginaire technologique, nous avons connu l'émergence de mystiques spécifiques que nous pouvons nommer cybergnose, marquée par de nouvelles formes de l'angélisme. Néanmoins, même au début du phénomène internet nous pouvons repérer l'émergence de quelques signaux faibles, notamment, un glissement de l'image du cybernaute angélique au cyborg tel que proposé par Donna Haraway⁹.

Le deuxième chapitre, nommé le réenchancement immanent du monde, est dédié aux images plus récentes apparues grâce aux nouveaux dispositifs numériques, liées à une spiritualité païenne et animiste dont l'harmonie avec le présent et le culte de la nature contredisent l'idée de rédemption, une mystique qui fait surface de nos jours, dévoilée par les nouveaux dispositifs numériques. La spiritualité *New Age* et le néopaganisme, toujours

⁹ Donna Jeanne Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (London: Free association books, 1991).

dans une dynamique dialogique de l'imaginaire, ont animé le développement de l'informatique et du réseau numérique. Cette nouvelle condition engendre de nouvelles expériences mystiques, dont le technopaganisme est exemplaire puisqu'il assimile, en même temps, l'archaïque et la technique.

Le dernier chapitre est dédié à notre terrain principal : la lecture brésilienne du technochamanisme. Dans ce chapitre, après avoir mis en avant la relation intrinsèque entre medium et chamanisme et la genèse de cette nouvelle forme de spiritualité, nous avons choisi de nous concentrer sur quelques images et formes du mouvement, à savoir : la forme festival, la forme réticulaire, les technoritualités, les nuances de la notion, l'image de l'anthropocène et, enfin, la question du perspectivisme amérindien.

Pour conclure cette introduction, je voudrais souligner qu'il y a un débat important à propos de la société contemporaine, caractérisé par la crise des grands récits de référence, par l'émergence du numérique, par le réenchantement du monde, par un retour aux cosmologies anciennes, par le passage de l'holocène à l'anthropocène et, finalement, par l'intrusion de Gaïa. Mon propos est donc d'y participer, un propos qui se veut pluriel, interdisciplinaire, court-circuitant différentes perspectives.

PREMIÈRE PARTIE : RÉSEAU ÉPISTÉMOLOGIQUE

Pour proposer un cheminement à notre thèse il est nécessaire de mobiliser un réseau épistémologique dans lequel les divers nœuds nous permettent la mise en perspective de différents points de vue. De ce fait, il s'agit d'un réseau qui fait valoir un certain relativisme. Certes, quelques approches ici mobilisées semblent, parfois, contradictoires. Cependant, c'est bien ce relativisme qui nous permet de rendre compte du polythéisme des valeurs de la vie sociétale, conjuguant l'ordinaire et la réflexivité. Ainsi, nous pourrions présenter cette effervescence épistémologique en trois sphères.

D'abord, les sacralités. Il nous semble évident que de nos jours il faut tenir compte de l'efficacité sociétale de ce qui est étrange et inconnu, ce que la tradition allemande dénomme « tout autre » (*Ganz andere*). Le réenchantement du monde contemporain est l'évidence de la prégnance de l'imaginaire et du retour du sacré dans ces diverses modulations.

Ensuite les matérialités. Avec cette sphère immatérielle – et parfois atemporelle et anhistorique – il faut mettre en relation la sphère matérielle, contingente, puisque c'est bien le tangible qui réalise l'intangible. D'où l'importance de construire une notion large de *medium*. C'est de ce va-et-vient que les imaginaires mystiques émergent. Il faut tenir compte ainsi du fait que le *medium* n'est ni un simple instrument, ni ne se résume à un moyen de communication. Le *medium* est, avant tout, un mode de dévoilement et une condition de l'habitat. Ainsi, c'est ce souci de la matérialité qui nous fait engager l'approche archéologique, afin de rejeter la conception progressiste de l'histoire.

Enfin les réticularités. Le *medium* numérique, dont la puissance connective a engendré une nouvelle condition de l'habitat, réveille la réticularité du monde et il faut bien en tirer les conséquences épistémologiques. Le non-objet réseau de réseaux se dévoile en tant qu'écosystème interactif, dans un ensemble infini de flux interdépendants. Notons ainsi qu'il s'agit de l'émergence d'un nouvel environnement qui demande un cheminement qui peut être guidé par une démarche sociologique compréhensive capable d'inclure les non-humains au même niveau ontologique dans les relations de réciprocité.

Chapitre I : Sacralités

«*Tout ce qui est insolite, singulier, nouveaux, parfait, ou monstrueuse, devient un récipient pour les forces magico-religieuses et, suivant les circonstances, un objet de vénération ou de crainte, en vertu du sentiment ambivalent que provoque constamment le sacré*»

Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions.

Mircea Eliade dans l'épigraphe ci-dessus met en lumière le dépassement de la fonction utilitaire de certains objets, surtout lorsqu'ils sont attachés à la sacralité. Si nous observons attentivement notre environnement, nous allons nous rendre compte que nous habitons à côté de nombreux objets insolites qui provoquent ce genre de sentiment archaïque. Les objets numériques, presque de façon inattendue, sont attachés à la sacralité et se transforment en références culturelles et en rites quotidiens. De façon inattendue parce que la technologie était le lieu par excellence de la rationalisation et, paradoxalement, les objets sont de plus en plus chargés de ce que la modernité croyait avoir dépassé, c'est-à-dire, l'irrationalité. De ce fait, nous croyons qu'il est nécessaire d'ouvrir cette thèse par ce premier chapitre dédié aux sacralités, c'est-à-dire, à ces éléments immatériels qui structurent l'être ensemble contemporain. C'est bien cela un des nœuds élémentaires de notre réseau épistémologique.

Il faut comprendre comment le désenchantement du monde, caractéristique clé de la modernité, est devenu un mythe entre autres, ce qui nous ouvre à une plus claire compréhension de ce qui est en jeu dans notre époque de réenchantement : le retour du sacré et non pas de la religion entendue ici comme l'administration du sacré. Notons bien que le sacré, en soi ambivalent, est quelque chose qui revient en diverses modulations, à partir des différentes hiérophanies qui sont accompagnées par différentes imaginaires mystiques. Ce sont d'autres formes du sacré, hors de la forme religieuse monothéiste et, donc, moins contrôlées, qui engendrent les transformations les plus profondes de l'imaginaire mystique, dont la technique n'est pas un simple instrument, mais partie active dans l'ample écosystème de la manifestation du sacré. Ces imaginaires mystiques qui

caractérisent l'époque des réseaux numériques montrent de façon évidente la saturation de l'iconoclasme qui, depuis le judaïsme jusqu'au positivisme scientifique, a caractérisé le monde occidental.

1.1 Le mythe du désensorcellement du monde

Max Weber fait du désenchantement du monde – expression qui pourrait être traduite aussi par désensorcellement du monde (*Entzauberung der Welt*) – non seulement un aspect important de la vie moderne occidentale, mais la caractéristique la plus fondamentale de la modernité. Rappelons que le mot désenchantement veut dire, littéralement, retirer un sort, rompre un sortilège. Bref, briser l'enchantement et mettre en ordre le monde. Selon Weber, l'homme moderne est, ainsi, celui qui agit et réagit sur l'action du rationalisme. Le social est donc devenu démystifié, sans magie:

En empruntant des voies dont la casuistique s'étend à l'infini, l'intellectuel cherche à conférer à sa conduite de vie un « sens » permanent : en d'autres termes, il est en quête « d'unité » avec lui-même, avec les hommes, avec le cosmos. C'est lui qui accomplit la conception du monde comme un problème de « sens ». Plus l'intellectualisme refoule la croyance dans la magie, et plus les événements du monde se trouvent ainsi « désenchantés », dépouillés de leur contenu de sens magique, réduits à « être » et à « survenir », mais sans plus rien « signifier », plus l'exigence se fait sentir de voir dans le monde et dans la « conduite de vie » pris chacun comme un tout, un ordre doté d'une signification et d'un « sens »¹⁰

Selon Weber, ce processus d'anéantissement de la magie a été accompli à grande échelle, d'abord, par la religion monothéiste et, finalement, par la science, dans un processus concomitant¹¹. Par le biais du même mouvement, accompli par la science et la religion, l'iconoclasme a été consolidé et la nature a été réduite à quelque chose de maîtrisable et d'objectif.

¹⁰ Max Weber, *Sociologie de la religion: économie et société* ([Paris]: Flammarion, 2006)., p. 275.

¹¹ Pour une analyse détaillée du désenchantement du monde chez Weber voir notamment: Antônio Flávio Pierucci, *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*, 1. ed (São Paulo: Ed. 34 [u.a.], 2003).

La sociologie, elle aussi, est héritière de cette longue tradition iconoclaste occidentale dont la forme la plus sophistiquée a été la pensée scientifique moderne. Malgré quelques exceptions, ce rejet de l'image a marqué le début de la discipline, et, d'une certaine façon, elle est encore présente dans son discours : « Le désenchantement du monde qui a fait le vide dans les forêts et les campagnes doit se poursuivre en rendant transparent l'obscur et mystérieuse vie en société¹² ».

Nous croyons ainsi qu'il est essentiel de repérer les multiples racines de cet iconoclasme. Nous pouvons les retracer dans l'antiquité classique avec le conceptualisme aristotélicien, dans la tradition des religions du Livre et la méfiance vis-à-vis monde d'ici-bas¹³ et, finalement, dans la science cartésienne et newtonienne où l'iconoclasme est devenu philosophique. Ce sont trois racines qui ont en commun un processus de réduction au même, une tendance « mono » qui, justement dans la religion s'est traduite par le monothéisme¹⁴.

Dans une première approche, un désenchantement et un iconoclasme opérés par la religion apparaissent comme paradoxal parce que la religiosité, a priori, a été le lieu privilégié de l'imaginaire et non un lieu de sa négation. Ici Max Weber est très clair pour défaire cette contradiction :

Le grand processus, au plan de l'histoire des religions, de désenchantement du monde, qui a débuté avec la prophétie du judaïsme antique et, en association avec la pensée scientifique grecque, a rejeté tous les moyens magiques de recherche du salut comme relevant de la superstition et du sacrilège, a trouvé ici sa conclusion. Le puritain authentique rejetait même toute trace de cérémonies religieuses au bord de la tombe et inhumait ses proches sans chant ni musique, afin de ne laisser place à aucune espèce de « superstition », aucune confiance dans une action salutaire d'ordre magico-sacramental. Il n'existait non seulement

¹² Michel Maffesoli, *La connaissance ordinaire: précis de sociologie compréhensive*, Sociétés (Paris: Libr. des Méridiens, 1985)., p.45

¹³ À cet égard, il suffit de citer l'Ancien Testament et la lutte des prophètes contre les icônes et d'autres idoles faites de pierre ou bois.

¹⁴ Bien évidemment il n'y a pas une hégémonie absolue entre les religions monothéistes, puisque nous avons celles qui sont plus iconoclastes, comme le protestantisme et l'islam et celles dans lesquelles l'iconoclasme est plus faible, comme le catholicisme, qui a repris plusieurs éléments du paganisme.

aucun moyen magique, mais même aucun moyen d'aucune sorte, de faire descendre la grâce divine sur celui à qui Dieu avait décidé de la refuser¹⁵.

À partir de cet extrait on comprend bien que ce processus de désenchantement a été long, très long. Rappelons que dans la tradition sémitique, la forme du sacré est déjà donnée et, donc, la conséquence de cette révélation est la rétractation de la virtualité du sacré. Avec le monothéisme le champ de la manifestation du sacré a été réduit presque exclusivement au texte écrit, au livre, un objet sacré conçu comme chaîne neutre de transmission de la vérité immuable. Ainsi, le monothéisme a commencé le processus de désenchantement du monde et après la modernité l'a approfondi. Weber est clair quand il dit que la modernité occidentale est héritière de cette tradition monothéiste, qui avait initié le processus de désenchantement approfondi par la version la plus désenchantée du christianisme, le protestantisme. Il y a, donc, une affinité élective (*Wahlverwandschaften*) entre le capitalisme et le protestantisme, une attraction mutuelle entre la question théologique de la prédestination et l'accumulation de capital. C'est-à-dire que les signaux terrestres du Salut, l'argent, et la valorisation du travail, ont été structurants pour le développement capitaliste¹⁶.

Notons ainsi que l'accomplissement du désenchantement a été approfondi pendant la modernité, à partir de l'élimination, dans le christianisme lui-même, de la magie sacramentelle. Encore une fois, il s'agit de processus concomitants, car tout cela était en synergie avec l'esprit scientifique des Lumières. Voilà pourquoi aussi Heidegger fait du dépouillement des dieux une des caractéristiques des temps modernes :

Le dépouillement des dieux est le processus à double face par lequel, d'un côté, l'idée générale du monde (Weltbild) se christianise, dans la mesure où le fondement du monde est posé comme infini, comme inconditionné, comme absolu,

¹⁵ Cf.: Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi d'autres essais* (Paris: Gallimard, 2004), p. 106,107.

¹⁶ Voilà un exemple frappant de ce dont Gilbert Durand faisait mention : on peut comprendre le réel par l'irréel. Dans ce cas là, on peut comprendre le capitalisme par la prédestination.

*et de l'autre le christianisme transforme son idéal de vie en une vision du monde (la vision chrétienne du monde), et ainsi s'accommode aux temps nouveaux*¹⁷.

À cet égard, rien n'est plus exemplaire de l'alliance pour le désenchantement du monde que la technologie, champ par excellence de la rationalisation. La technologie est le processus dans lequel les éléments magiques et mystiques sont éliminés¹⁸. Il sera important de garder à l'esprit que, fruit de la rationalité moderne, les nouvelles machines ont été conçues en tant qu'outils pour dominer la nature et éliminer tous les imprévus. Comme le dit Heidegger : « Le monde apparaît maintenant comme un objet sur lequel la pensée calculante dirige ses attaques, et à ces attaques plus rien ne doit résister. La nature devient un unique réservoir géant, une source d'énergie pour la technique de l'homme et l'industrie modernes »¹⁹. Le sacré est désormais considéré comme un simple résidu archaïque, réservé à l'administration des institutions religieuses qui l'ont réduit à des formes monothéistes et iconoclastes.

La technologie est ainsi un projet dont les racines plus profondes se trouvent justement dans certaines visions religieuses chères au monothéisme judéo-chrétien. Ce que nous voudrions argumenter, c'est que dans le cœur de la modernité il y avait un imaginaire religieux dont une des facettes les plus importantes vient justement de la tradition monothéiste. Notons que modernité et monothéisme ont en commun la tendance à annuler la différence, de considérer la valeur de notre monde comme insignifiante et de mettre l'accent sur le lointain. Il faut dépasser ce monde-là pour arriver à une solution, soit par le mythe du progrès, soit par le salut religieux. La technologie est ainsi un instrument pour accélérer la résolution de ce drame !

L'excellent travail de l'historien David Noble nous montre bien, à cet égard, comment la mystique millénariste a imprégné la conception de la technique pendant la modernité. Dans le livre « *The religion of technology* »²⁰, David Noble rattache directe-

¹⁷ Martin Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde". », dans *Chemins qui ne menent nulle part*. (Paris: Gallimard, 1986)., p.70

¹⁸ Bien évidemment, ce processus n'a été que partiel, un processus idéal donc. Comme nous le verrons dans la deuxième partie de cette thèse, il y avait toujours, souterrainement, des investissements irrationnels et mystiques envers les objets techniques.

¹⁹ Martin Heidegger, « Sérénité », dans *Questions III et IV* ([Paris]: Gallimard, 1968). p.141

²⁰ David F Noble, *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention* (New York: Penguin Books, 1999).

ment la technologie à l'histoire de la chrétienté. Il veut surtout dissiper un mythe qui continue à nous lier, le mythe selon lequel la technologie moderne est un phénomène purement laïc. Selon lui, la religion et la technologie ont longtemps été des amis intimes et pas seulement parce que la technologie établit son propre dogme ou inspire le genre d'enthousiasme et d'admiration autrefois réservé aux hordes religieuses. Selon Noble, les deux entreprises ont été nourries l'une par l'autre pendant un millénaire. C'est bien dans un événement particulier de l'histoire du christianisme que se trouve la racine la plus claire de la notion instrumentale de la technologie : le millénarisme de Joaquim de Fiori. Sous le développement technologique se cache une motivation religieuse qui soutient cette obsession liée à l'idée du salut final cher au joachimisme.

Le millénarisme est une doctrine qui a ses racines dans l'Apocalypse de saint Jean. Il s'agit d'une spéculation à propos de la fin du monde, considéré comme imminente. Dieu viendra un jour à la tête de l'armée du Bien livrer une bataille décisive à la force du Mal. C'est la bataille d'Armageddon qui sera suivie de mille ans de paradis sur terre. C'est le moment où la cité sainte, Jérusalem nouvelle, descendra du Ciel. Les hommes pourraient donc atteindre la perfection spirituelle dans cette vie, puisque le destin de la chute est renversé, le nouveau paradis terrestre est à portée de la main.

Notons qu'il y a trois étapes du mouvement historique jusqu'au millénium. D'abord l'étape du Père, la seconde étape est celle du Fils et finalement, celle du Saint-Esprit. Ainsi, en posant La Trinité chrétienne le long d'une chronologie linéaire, le moine bénédictin Joachim de Flore a raconté l'histoire de la concrétisation progressive du Père, du Fils et du Saint-Esprit. L'âge du Père s'est caractérisé par la primauté du droit et la crainte de Dieu. Le second âge, initié par Jésus, a signifié le passage de l'Ancien au Nouveau Testament, un temps de la foi et de l'Église. Selon Joachim, un troisième âge était imminent, une nouvelle ère de l'Esprit Saint. Il avait la conviction que le monde et les personnes pourraient accélérer ce processus, par les changements sociaux justement et la croissance de la spiritualité individuelle.

Aux yeux de Joachim de Flore, le développement des arts mécaniques était un excellent moyen de préparer l'humanité aux lendemains qui chantent, les élus n'ayant plus besoin d'attendre passivement le millénium. L'homme, incarnant la supériorité rationnelle donnée par Dieu sur le reste de la nature, utilise la technologie qui lui permet de dominer et

de transformer le monde déchu. Les développements technologiques étaient dédiés aux fins transcendantes du salut, ce qui pourrait signifier la victoire sur l'antéchrist en anticipant le millénium.

Il est important d'insister sur le fait que la notion même de technologie, apparue pendant la modernité, s'est enracinée dans ces anciennes images liées à ce millénarisme perfectionniste. L'invention technique a été incorporée dans le commentaire biblique et dans l'histoire du christianisme, ce qui a contribué à l'accélération du développement technologique. La technique est désormais devenue eschatologie.

Bien sûr, ce mouvement millénariste a connu plusieurs facettes jusqu'à sa réception au cœur de la Renaissance. C'est à ce moment-là que le millénarisme a influencé le projet moderne de technologie dans lequel l'homme dominait la nature. Noble retrace cette équation curieuse entre l'hermétisme de la Renaissance, la science puritaine, la franc-maçonnerie en France, et le millénarisme américain du XIXe siècle. Comme nous le rappelle G. Durand : «... on voit avec évidence que nos modernes scientismes, que ce soit le positivisme de Comte et de ses successeurs, les fondateurs de l'école publique en France, ou le matérialisme historique de Marx, viennent en droite ligne du théologien visionnaire du XII^e siècle Joachim de Flore²¹ ».

Le millénarisme est devenu profane et la Nouvelle Jérusalem est devenue le prototype de l'utopie dite rationnelle. La *via recta* de la raison occidentale a conduit au développement technologique instrumental dans le but d'accélérer la marche inexorable vers le progrès. Les idéologies modernes, où s'insère la technologie, sont des religions profanes qui ont emprunté plusieurs éléments au monothéisme. Voilà, en effet, le but commun de la pensée judéo-chrétienne et de la philosophie des Lumières : pour établir le monde parfait, il faut assurer le triomphe de la raison et donc éliminer cette énergie agressive, effervescente et brouillonne du sacré. La technique devient technologie, discours sur la technique, instrument de la logique. Dès l'origine, la technologie a une connotation millénariste et eschatologique. Le mot annonce le paradis sur terre et une prière à l'Homme, maître et souverain de la nature. Toute trace de sacralité est retirée et les objets techniques sont devenus de simples objets, des outils neutres, des matières inertes. Bref, la

²¹ Durand, Gilbert. 2010. "Introduction À La Mythologie." In La Sortie Du XXe Siècle. Société. Paris: CNRS. p.46

technologie est un instrument soit du désenchantement du monde, soit un instrument de la préparation pratique de la prophétie de la restauration de la perfection. Notons ainsi qu'à cause de ce principe utilitaire, la technologie, identifiée avec la transcendance, exprime la volonté de pouvoir, volonté qui est capable de changer la face du monde. C'est à partir de cette volonté que se produit un monde artificiel, qui bien évidemment, est quelque chose de différent et séparé du monde dit naturel.

Mais comment cette longue tradition iconoclaste et le mécanisme de désenchantement sont-ils arrivés à saturation ? Curieusement, le grand coup a été lancé à l'intérieur même de l'iconoclasme moderne, le positivisme scientifique. Paradoxalement, le sommet du rationalisme scientifique qui voudrait détruire décisivement le mythe, est devenu, lui-même, un mythe : le mythe du progrès²². Avec la laïcisation de la religion, le progrès a été élu en tant que nouvelle théologie de la modernité. Voilà une évidence frappante de ce que G. Durand observait, qu'il n'y a pas vraiment une distinction entre le rationnel et l'imaginaire. Le mythe et ses images sont aussi très liés à la thématique de la technologie : à la limite, nos objets techniques manifestent, toujours, des formes immatérielles, voire irrationnelles. Voilà un excellent paradoxe!

Ainsi, avec cette faiblesse de ce qui a été pensé en tant que vérité rationnelle des choses, le progrès est devenu un récit comme d'autres, ou comme disait Nietzsche dans une page de son *Crépuscule des idoles* « le monde vraie est devenu fable ». La raison même, au fond, est fondée sur un mythe. Comme nous le rappelle Gianni Vattimo²³, le désenchantement du monde a aussi poussé à un désenchantement absolu de l'idée même de désenchantement. Nous reconnaissons désormais comme mythe l'idéal même de destruction du mythe. Il existe, de façon occulte, un mythe au cœur du monde moderne, malgré l'opposition entretenue entre la pensée rationnelle et mythique, entre science et religion. Ainsi, il y a toujours un imaginaire lié à un discours et une pratique technique. Le projet technologique moderne n'est pas aussi objectif et vide de pensée religieuse qu'on pouvait le croire.

²² Sur la mythologie du progrès, voir notamment: Michel Maffesoli, *La Violence totalitaire: essai d'anthropologie politique*, Sociologie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1979).

²³ Gianni Vattimo, *Crederci di credere* (Milano: Garzanti, 1998).

Tout cela signifie que Dieu a ressuscité ou encore qu'il n'est jamais réellement mort ?

La réponse à cette question complexe exige de nous la claire compréhension du constat de Nietzsche sur la mort de Dieu, plus connecté à la critique de la métaphysique, présente dans la pensée occidentale depuis Platon, qu'au sacré. Le constat nietzschéen semble incohérent aujourd'hui, parce qu'on ne vit plus dans un monde désenchanté. Les principales idées qui justifiaient l'athéisme moderne sont en crise, comme le scientisme positiviste, l'historicisme hégélien et le marxisme. Notons ainsi que les thèses de la sécularisation de la société occidentale, c'est-à-dire, le déclin du religieux et l'hypothétique dépassement de l'âge sacré à l'âge technologique sont de plus en plus faibles. Souvenons nous à ce propos ce qu'en disait Mircea Eliade : « On est en train de comprendre aujourd'hui une chose que le XIX^e siècle ne pouvait même pas pressentir : que le symbole, le mythe, l'image appartiennent à la substance de la vie spirituelle, qu'on peut les camoufler, les dégrader, les mutiler, mais qu'on ne les extirpera jamais²⁴ ».

Bien sûr, la rébellion de l'imaginaire, qui caractérise notre contemporanéité, ne signifie pas le retour de la religion, elle-même un des responsables du combat contre le pouvoir de l'image, mais le retour de la puissance du sacré, sous des formes mineures. On est plongé dans un monde réenchanté dans laquelle il n'y a pas de contradiction, comme l'a souligné Gilbert Simondon²⁵, nous y reviendrons, entre technicité et sacralité. On est déjà habitué aujourd'hui à une complexité tout à fait différente de celle de la modernité, où les objets technologiques étaient l'espace d'exclusion du sacré et où la religion, partiellement désacralisée, éloignait sacré et technique.

En somme, chez Nietzsche le mot Dieu désigne plutôt un être personnel métaphysique et non un sacré diffus. La métaphysique, selon l'analyse de Martin Heidegger²⁶, est personnalisée dans la figure du Dieu monothéiste. L'expression « Dieu est mort » résume toute la critique de la métaphysique chez Nietzsche, qui est aussi, à la limite, une critique de la religion monothéiste institutionnelle.

²⁴ Mircea Eliade, *Images et symboles: essays sur le symbolisme magico-religieux*, Collection tel 44 (Paris: Gallimard, 2013). p.16

²⁵ Gilbert Simondon, *Sur la technique (1953-1983)*, Ire édition (Paris: PUF, 2014).

²⁶ Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde". »

1.2 Le sacré au-delà de la religion

Peut-être que Dieu est mort, mais pas les Dieux ou le sacré ! Cela signifie aussi que la religion pourrait être en crise, et non la religiosité ou la mystique. Plutôt que le retour de la religion, c'est la revitalisation du sacré qui caractérise la contemporanéité. Il faut préciser, d'abord, que religion et sacré ne désignent pas la même réalité. Ainsi, la religion, en tant qu'institution, est loin de récupérer son pouvoir et son influence. Le processus de retour du mystère et de la mystique est davantage lié à la logique de la religiosité qu'à la logique de l'institution religieuse.

Il faut, ainsi, au préalable, présenter une définition du sacré. Voilà une première grande difficulté épistémologique à laquelle on doit faire face dans cette thèse. Comment définir ce qui est, en soi, indéfinissable, ce qui est normalement considéré comme quelque chose hors du domaine du rationnel ? Bien sûr, il s'agit d'une notion très polémique en tant que catégorie sociologique, puisque, en tant que quelque chose d'ambivalent et de mystérieux, le sacré n'est pas susceptible d'une définition. Toute tentative sera incomplète et peu efficace. En soi, le sacré est inaccessible, ce dont nous prenons connaissance ce sont ses différentes représentations ou formes. On pourrait discuter à l'infini à propos du contenu exact à donner à ce terme, mais, après tout, le sacré existe qu'à travers une expérience. Donc, plutôt qu'un contenu déterminé, il faut retenir que le sacré se manifeste à partir de différentes configurations et formes.

Il faut préciser, d'abord, que toutes les manifestations du sacré n'assument pas la forme religieuse. C'est-à-dire que la religion n'est pas synonyme de sacré, mais est davantage sa forme institutionnelle et contrôlée. Si d'un côté la religion d'Église, institutionnelle et monothéiste, est en crise, formes différentes et inusitées du sacré émergent avec une puissance non négligeable. La technologie numérique est l'environnement privilégié de ces nouvelles manifestations, soit en permettant la diffusion des nouvelles représentations du sacré, soit en sacralisant les objets technologiques. Bien sûr, la religion est de plus en plus adaptée à ces nouvelles technologies, mais le rapport établi est plutôt instrumental. Les technologies sont conçues en tant qu'occasion pour la diffusion du message religieux. Pour nous, cet aspect institutionnalisé ne représente pas le vrai changement dans l'imaginaire contemporain. Nous croyons que l'imaginaire mystique

numérique se situe bien au-delà de l'instrumentalisation des médias par les Églises. Ce sont d'autres formes du sacré, moins contrôlé, qu'engendrent les transformations de l'imaginaire mystique.

Étant donné cette centralité du sacré, il est important de faire une généalogie de cette notion, ambivalente et polyphonique. C'est à partir de Durkheim qu'il y a le changement de l'horizon de la désacralisation du monde, personnifié par Karl Marx qui se limitait à analyser le phénomène religieux comme opium du peuple destiné à être dépassé par le progrès de la civilisation. Il faut reconnaître chez Durkheim une approche plus ample et problématique au-delà du pur positivisme.²⁷ La dimension sacrée est importante non seulement chez les peuples dits primitifs mais aussi chez les modernes ; il ne considérait pas les phénomènes religieux comme quelque chose de résiduel. Ainsi, nous ne pouvons pas lier Durkheim à des théories sociologiques de la sécularisation moderne, parce que même si chez lui le sacré est soumis à des métamorphoses historiques, il ne s'annule pas avec le développement scientifique.

Déjà dans l'œuvre du sociologue français il est clair qu'on ne peut pas confondre le sacré avec la religion. Durkheim est arrivé à cette notion de sacré en cherchant dans son analyse sociologique la notion la plus élémentaire de la vie religieuse, celle que nous pourrions trouver en n'importe quelle culture. Cet élément ne pourrait pas être la notion de Dieu, parce qu'il n'y a des religions sans dieux, c'est-à-dire, pour qui l'idée même de divinité est étrange. Selon Durkheim, si on met l'accent sur la divinité : «... la définition laisse en dehors d'elle une multitude de faits manifestement religieux. Les âmes des morts, les esprits de toute espèce et de tout rang dont l'imagination religieuse de tant de peuples divers a peuplé la nature²⁸ » Même la notion d'être spirituel ne serait pas effective, parce qu'il y a des grandes religions dans laquelle même l'idée d'esprit est incompatible. Aussi à l'intérieur des religions déistes il y a certains rites indépendants de l'idée de dieu et d'êtres spirituels. Même chose avec la notion de surnaturel qui est apparue tardivement et exige son contraire, le concept de naturel. Si on a les choses naturelles, le surnaturel apparaîtrait comme quelque chose qui s'échappe de la raison et de la science : « Pour qu'on pût dire de

²⁷ Sur cette question, voir : Jean-Martin Rabot, « L'imaginaire et la reliance dans la sociologie de Durkheim », *Sociétés* 127, no 1 (2015): 25, doi:10.3917/soc.127.0025.

²⁸ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie* (Paris: CNRS éd., 2008), p.73

certaines faits qu'ils sont surnaturels, il fallait avoir déjà le sentiment qu'il existe un ordre naturel des choses²⁹ ». Même processus logique par rapport au concept de miracle, une notion qui appelle la notion de naturel. De cette façon, c'est la science et non la religion qui dit qu'il y a des choses qui sont complexes et de compréhension difficile.

En conséquence de ce parcours d'exclusion, Durkheim soutient que la notion la plus pertinente et fertile comme caractéristique commune de toutes les croyances religieuses connues, c'est la notion du sacré. Plus précisément la distinction caractéristique de la pensée religieuse qui oppose les choses sacrées aux choses profanes. Une contribution remarquable chez Durkheim est le fait de penser la religion de façon inséparable de l'idée d'église, en tant qu'ensemble social, communauté morale, qui partage la même représentation du sacré. Ainsi, selon Durkheim, « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent³⁰ » Cette définition de la religion s'oppose à celle de magie : dans ce dernier cas il s'agit d'une relation plus utilitaire et individuelle avec le sacré. Bien que Durkheim affirme que la magie est aussi le fruit des représentations collectives, cela n'implique pas le soutien d'une institution sociale.

Bien sûr, la perspective de Durkheim est socio-centrique. Durkheim réduit le sacré au social : il le considère comme la transcendantalisation du sentiment collectif. Le sacré est un élément essentiel de l'organisation sociale, une force immanente et aussi transcendante, anonyme et impersonnelle, qui donne la valeur des choses et des gens. Cependant, il est le produit de la société. A la limite, le principe positiviste de l'école durkheimienne refuse et exclut la dimension verticale. L'unique clé d'interprétation est horizontale et sociale. Le sacré est l'équivalent du social.

Pour le sociologue italien Franco Ferrarotti cette perspective socio-centrique durkheimienne pourrait seulement être valable si on réduisait toute l'expérience religieuse à la religion de l'église, en excluant toutes autres formes de religiosité. C'est pour cette

²⁹ Ibid. p. 69

³⁰ Ibid. p.95

raison que Ferrarotti propose une distinction très claire entre religiosité³¹, entendue en tant qu'expérience personnelle profonde, et religion, entendue en tant que structure de pouvoir, administration et contrôle du sacré. Bien sûr, il s'agit d'une interprétation dont déjà le texte de Durkheim donne quelques indices, surtout quand il soutient que la religion est la conscience collective du tabou qui sépare le sacré et le profane.

Cependant, ce que Ferrarotti nous montre, c'est que la religion est une institution sociale importante, en tant qu'appareil administratif du sacré. Administré exclusivement par la religion, le sacré n'est pas seulement l'équivalence de la société, mais suggère, dans des formes mystifiées, ce pouvoir de coercition, mystérieux mais réel, qui se reconnaît dans la société³². Les thèses qui ont été développées par Ferrarotti dans les années quatre-vingt sont importantes pour déconstruire les hypothèses qui se faisaient jour dans l'après-guerre selon laquelle la religion et l'homme religieux faisaient partie d'une époque finie de l'humanité ; que le sacré était en crise. Selon Ferrarotti l'alarme concernant une éclipse du sacré s'est révélée infondée. Le sacré ne revient pas pour la simple raison qu'il ne s'était jamais éclipsé³³. C'est à partir de cette distinction très fertile qu'on peut comprendre que la religion demeure en crise, même si paradoxalement on vit dans un moment de réenchantement du monde.

À partir de cette distinction, il est évident que ce qui nous intéresse ce n'est pas la religion, mais le sacré. Quelqu'un qui étudie les formes du sacré peut étudier non seulement la religion, mais les sectes, les religiosités diffuses, les fêtes et les moments d'effervescence. Ce qui est clair c'est que la religion, en administrant le sacré, limite les représentations à ce qui est institutionnellement acceptable, une caractéristique qui limite aussi l'imaginaire mystique. Dans les termes de Roger Bastide, le rôle de la religion en tant qu'institution c'est la domestication du sacré sauvage. On peut accepter que l'expérience du sacré soit née à partir des états d'effervescence, comme l'a déclaré Durkheim, mais pour Bastide il est évident que ces états ne sont pas durables, et une retombée de la ferveur

³¹ Sur la religiosité voir: Vilém Flusser, *Da religiosidade: a literatura e o senso de realidade* (São Paulo: Escrituras, 2002).

³² Franco Ferrarotti, *La religione dissacrante: coscienza e utopia nell'epoca della crisi*, Itinerari (Bologna: EDB, 2013). p.52

³³ Franco Ferrarotti, *Il paradosso del sacro*, Saggi tascabili Laterza 94 (Roma: Laterza, 1983). p.47. Sur cette thématique voir aussi : Jacques Ellul, *Les Nouveaux Possédés* (Paris: Mille et une nuits, 2003).

est normale, puisque « la religion se développe à partir de cette retombée comme institution de gestion de l'expérience du sacré³⁴ »

Les Églises administrent le sacré à partir de barrières, de dogmes et d'une liturgie bureaucratique. Tout cela pour que le sacré ne se réveille pas sous des formes innovatrices dangereuses, ou des discours non acceptables par l'orthodoxie. L'institution se retourne contre le vécu. C'est ici qu'on remarque le caractère ambigu de la religion. Si elle viabilise parfois l'expérience du sacré, elle est surtout une façon de se protéger contre son caractère mystérieux et primitif, c'est-à-dire, une façon de s'éloigner du mysticisme³⁵.

Quoiqu'il en soit, ce qu'on peut comprendre à partir des analyses de Bastide et Ferrarotti, c'est que dans la modernité et surtout dans notre contemporanéité, ce n'est pas le sacré qui est en crise mais la religion. Même si la religion essaye de s'équilibrer à des nouveaux écosystèmes, comme la quête pour l'adaptation à l'environnement numérique des différentes religions monothéistes nous le montre bien. Cependant, cet équilibre est de plus en plus précaire, ce qui rend la déclaration de Nietzsche plus actuelle. Mais, encore une fois, la mort de Dieu ne signifie pas la mort du sacré. Ainsi dans la mesure où la religion s'affaiblit, de nouveaux mouvements religieux apparaissent : « la crise de l'institué, c'est-à-dire des Églises, n'entraîne pas à sa suite une crise de l'instituant, c'est-à-dire de l'effervescence des corps et des cœurs, de l'expérimentation recherchée de la dynamique du sacré³⁶ ».

Chez Bastide il y a une opposition claire entre le sacré sauvage et le sacré domestique des églises. Le sacré sauvage est celui qui est vécu en tant que désordre. Ce qui est la caractéristique de la postmodernité c'est ce retour au sauvage, ou comme le comprend Michel Maffesoli, le retour à l'archaïque sur lequel nous allons beaucoup travailler dans cette thèse. Ce retour à l'archaïque pourrait être interprété comme une quête des modèles dans les sociétés dites primitives pour l'institutionnalisation du sacré sauvage, mais il faut considérer que ce processus d'institutionnalisation s'est de plus en plus affaibli dans nos jours. À cet égard, Bastide nous invite à réfléchir au rôle mystique de la drogue,

³⁴ Roger Bastide, *Le Sacré sauvage: et autres essais* (Paris: Payot, 1975). p.225

³⁵ Il est évident, qu'il faut problématiser cette question en remarquant qu'il y a des mystiques et de la vie mystique au sein de la religion, comme le soufisme chez les Musulmans nous le montre bien et qu'il y a aussi ce que Bastide appelle « sacré révolte », comme le millénarisme et le pentecôtisme.

³⁶ Bastide, *Op. cit.*, p.227

lié à l'imaginaire du voyage et aussi à des aventures oniriques, difficilement encadrées dans une forme institutionnelle. Cette dynamique fait qu'on ne voit pas de processus de domestication du sacré. Si dans le sacré domestiqué, l'institutionnalisation a lieu au profit de tous, dans le cas de la mystique des drogues, on voit des pratiques qui conduisent même au suicide. Ainsi, le sacré sauvage demeure toujours comme processus de décomposition et déconstruction.

En fait, ce petit essai de Bastide, « le sacré sauvage », nous propose des questionnements de recherche et de réflexions très pertinents et puissants. Premièrement il y a l'identification du sacré domestiqué au niveau collectif et du sacré sauvage au niveau individuel, c'est-à-dire que pour vivre collectivement le sacré il faut un minimum de régulation. Cette réflexion nous conduit au questionnement à propos de la capacité du sacré sauvage de produire dieu : « Le sacré sauvage ne serait plus alors qu'une usine à fabriquer des Dieux ou à inventer des mythes, c'est-à-dire à faire de l'institué³⁷ ». Selon cette interprétation, le sacré ne pourrait survivre qu'à condition d'être domestiqué. Même l'acte de parler du sacré est déjà, au minimum, une consolidation du vécu. Ce que Bastide remarque c'est un effort permanent pour passer de l'instituant à l'institué, comme les fêtes collectives qui deviennent liturgies répétées et la fascination du sacré qui devient réformes des églises³⁸.

Malgré toutes ces problématiques concernant le sacré sauvage, pour nous c'est dans sa complexité inhérente qu'on peut trouver des traces du nouvel imaginaire mystique lorsque les objets et le réseau numérique lui-même deviennent un nouvel environnement de manifestation du sacré et d'expérimentation mystique. Par contre, la religion, en administrant le sacré, établit des relations instrumentales avec les nouveaux médias afin de continuer à contrôler la définition du sacré, ce qui engendre des transformations de l'imaginaire religieux très faibles.

³⁷ Ibid. p.233

³⁸ La question est complexe, mais si on revient au cas de la mystique de la drogue, on voit clairement qu'il s'agit d'une expérience qui peut tout à fait être vécue dans le collectif sans nécessairement une institutionnalisation. La drogue est un exemple extrême, cependant si on jette un regard sur notre quotidien on observe plusieurs nouvelles formes du sacré qui ont du mal à être domestiquées ou institutionnalisées comme les pratiques du New Age ou le néo paganisme nous le montrent bien.

1.3 L'ambivalence du sacré

Gardons néanmoins à l'esprit que ce qui nous intéresse ici c'est davantage le sacré que la religion. Notons bien que, à première vue, le sacré nous paraît une notion trop simple, presque évidente. Cependant, tout de suite, on est frappé par des ambivalences qui traversent cette notion. Bien sûr, certains chercheurs ont condamné l'emploi de ce terme comme catégorie sociologique et ils ont préféré se concentrer soit sur la notion de religion, soit sur la notion de spiritualité. Bien sûr, il existe un emploi sociologique sans discrimination, parfois avec une tendance auto explicative qui vise à réduire la complexité empirique du champ religieux et à unifier des religions non occidentales³⁹. Nous croyons, inversement, que toutes ces difficultés ne sont pas des justifications pour abandonner cette notion, c'est justement dans cette ambivalence que se trouve sa fertilité.

Sur l'ambivalence du terme, on peut la trouver déjà dans la racine étymologique du mot latin *sacer*. C'est précisément en 1899 avec la découverte d'une ancienne inscription romaine sur le *Lapis Niger* que le public moderne prend contact avec la puissance du mot *sakros*. C'est sur cette stèle en tuf volcanique trouvée à Rome, au forum romain, que se trouve une des plus anciennes inscriptions latines, datable des environs du Ve siècle av. J.-C. : on admet généralement, à la lecture des premières lignes, qu'il s'agit de l'habituelle malédiction adressée à quiconque qui violera le sanctuaire. Ce mot en latin apporte des nouveaux éléments par rapport au grec « *hieros* » qui veut dire simplement quelque chose de réservé aux Dieux.

Huguette Fugier nous montre bien que c'est le radical *Sak* qui est le premier trait du vocabulaire du sacré dans le monde latin. *Sakros* signifie, à la limite, être réel, exister⁴⁰. Un des verbes dérivés de ce radical est le *sancire*, qui justement veut dire « rendre existant », « conférer une réalité à ». On voit ici une liaison très étroite avec la théorie de Mircea Eliade qui observe que pour l'homme religieux le sacré est le réel par excellence :

³⁹ Sur les critiques de l'emploi du concept de sacré, voir : Frank Usarski, « Os Enganos do Sagrado », dans *Constituintes da ciência da religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*, dir. Frank Usarski (São Paulo: Paulinas, 2006).

⁴⁰ Huguette Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine* (Paris: les Belles Lettres, 1963).

« l'homme religieux croit toujours qu'il existe une réalité absolue, le sacré, qui transcende ce monde-ci, mais qui s'y manifeste et, de ce fait, le sanctifie et le rend réel⁴¹ ».

Dans le contexte originel du mot *sacer*, le sacré se révèle comme quelque chose de plus réel que le réel, même si très lié au mystère. C'est une notion qui permet au peuple romain de se situer dans le monde. Selon Georges Dumézil, *sacer* dans la Rome antique c'est un concept religieux vivant. Ce qui est enregistré dans le *Lapis Niger* c'est quelque chose que l'évolution du terme gardera : « Est sacer ce qui, par nature ou par décision, se trouve réservé, séparé pour les dieux⁴² » À côté de ce caractère de quelque chose réservé aux dieux, on voit clairement dans *sacer* la présence de quelque chose de surhumain vénérable et qui, en même temps, suscite l'effroi. Il y a une double valeur : on découvre le caractère ambigu du sacré, quelque chose digne de vénération et qui suscite l'horreur⁴³. H. Fugier observe que « à Rome comme ailleurs, le sacré est senti par intuition première comme cette réalité 'tout autre' et donc insaisissable par nature (*incognitus*), dont l'étrangeté même provoque un frisson de malaise et de peur (*horribilis, sacri terrores*), et telle cependant que sa grandeur et sa puissance inspirent à l'homme un attrait irrésistible (*augustus, venerabilis*)⁴⁴ »

La critique tout à fait pertinente que certaines font en relation à cette catégorie, c'est justement qu'elle porterait une conception romaine et occidentale du phénomène religieux et pour cette raison elle ne serait pas légitime comme notion pour approcher des phénomènes « exotiques », soit orientaux, soit indigènes. Nous sommes d'accord avec cette critique. Par contre, nous croyons que nous devons nous approprier d'une notion davantage pour sa fertilité de compréhension que pour son caractère plus ou moins paradoxal et ce qui est remarquable dans le sacré c'est justement son caractère indéfini. Le sacré est présent dans certaines antinomies comme le profane et l'inaccessible, le pur et l'impur, le rationnel et l'irrationnel, le fascinant et le terrifiant, etc. Le sacré vit de ces contradictions, sans les subir. Le sacré est inaccessible, mais cela n'empêche pas que cette

⁴¹ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane* ([Paris]: Gallimard, 2002). p.171

⁴² Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque: avec un appendice sur la religion des Étrusques*, 2. éd. revue et corr, Bibliothèque historique (Paris: Payot, 1974). p.143

⁴³ Voir aussi : Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (Torino: Einaudi, 2005).

⁴⁴ Fugier, *Op. cit.* p.419

notion soit intéressante et fertile, parce que, justement, il y a concrètement des manifestations de ce sacré, sous des formes institutionnalisées ou non.

Un des analyses classiques à propos de cette ambivalence du sacré est celle de Rudolf Otto. À partir d'un point de vue phénoménologique, il a considéré la notion de sacré utilisée par Durkheim avec une autre connotation, puisqu'il ne voulait pas réduire le sacré à sa dimension sociale. Ainsi, le théologien dans son classique « *Das Heilige* »⁴⁵ reprend les caractéristiques étymologiques du mot sacré et change le pôle du postulat durkheimien de la conscience collective par le postulat d'une révélation intérieure du divin, source de la religion personnelle. Pour Otto, c'est seulement à partir de l'homme religieux qu'on pourrait expliquer le sacré parce que le sacré ne s'explique que grâce à l'expérience vécue par l'homme.

Dans son approche, il y a une claire influence kantienne parce qu'il a envisagé de décrire les éléments a priori qui déterminent l'expérience du sacré. À partir d'une dichotomie rationnelle/irrationnelle, Otto observe que seule l'irrationalité peut s'approcher du sacré et de sa structure. C'est bien ça qui est en jeu dans le « *numinosum* », néologisme que Otto associe à une structure émotionnelle a priori. Le numineux ne nous apparaît qu'irrationnellement et il ne peut pas être décrit rationnellement. Notons qu'il s'agit d'une approche indirecte du sacré, considéré en tant qu'inaccessible à la compréhension conceptuelle. C'est davantage une analogie observée dans son sens figuré. Les hommes religieux arrivent à apercevoir le numineux en tant que totalement autre, au-dessus de soi-même, par la voie d'accès symbolique et mystique.

C'est à partir de cette dynamique qu'émerge l'ambiguïté du sacré : le numineux est *tremendum* et *fascinans*, c'est-à-dire que ce qui le caractérise c'est le « *mysterium tremendum* » et le « *mysterium fascinans* ». Le sacré en même temps qu'il provoque chez les hommes l'effroi mystique et la répulsion, provoque aussi le sentiment de fascination envers quelque chose d'absolument autre qui les dépasse. L'on retrouve également l'accent mis sur cette ambiguïté chez Georges Bataille qui écrit : « Sans nul doute, ce qui est sacré attire et possède une valeur incomparable, mais au même instant cela apparaît vertigineusement dangereux pour ce monde clair et profane où l'humanité situe son

⁴⁵ Rudolf Otto, *Le Sacré: l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* (Paris: Payot, 1995).

domaine privilégié⁴⁶ » Notons que cette conjonction forme une étrange harmonie de contrastes, une « *coincidencia oppositorium* ». On peut considérer que cette approche phénoménologique du sacré, en s'appuyant sur l'origine latine du mot, réceptionne cet effroi et cette fascination.

Otto a fait de cette façon une distinction très intéressante entre la mystique et la raison. À partir de cette distinction, la catégorie du sacré apparaît comme réponse à une tendance à la rationalisation qui ignore le non-rationnel dans la recherche sur la religion. Comme Durkheim, Otto rejette l'idée de Dieu comme l'élément fondateur de ce qu'il appelle mysticisme. L'idée de Dieu est une rationalisation et, donc, une caractéristique de la religion. Attribuer à l'idée de Dieu des notions rationnelles, signifie, à la limite, rationaliser le sacré. Selon lui, ce sentiment ambivalent du numineux ne se transmet pas, ne se propage pas. L'unique façon de s'approcher directement du numineux c'est à partir d'une participation sentimentale. Il s'agit d'une révélation intérieure et de la lecture des signes du sacré. Mais il y a aussi des moyens indirects, dont les plus primitifs sont des phénomènes naturels, qui sont en soi effrayants. Il y a aussi, en tant que moyen indirect, selon Otto, le sublime, le miracle et d'autres manifestations qui suscitent le mystérieux. Directement ou indirectement le mystérieux est toujours là, et c'est exactement cela qui est remarquable chez Otto : l'importance accordée au mystère dans l'approche du sacré, le mystère en tant que quelque chose de secret, d'incompréhensible et d'explicable. A la limite, le mystère comme caractéristique primordiale du « tout autre ».

La rationalisation de ce mystère, comme l'analyse aussi Bastide et Ferrarotti, conduit à l'institutionnalisation du sacré, ce qui distingue la religion du mysticisme. Malgré le fait que le mystère n'est pas totalement absent dans la religion, c'est dans le mysticisme que le mystère se maintient en tant que tel, comme absolument incompressible. Il n'est pas seulement inaccessible, mais aussi paradoxal. Plus que supra-rationnel, le mystère est antirationnel. La mystique est alimentée par ce mystère ambivalent du sacré. La religion, par contre, a tendance à résoudre ce mystère à partir d'une révélation. Ces deux formes ont le sacré comme source, justement à cause de son ambivalence. Il s'agit de deux formes de rapport avec le mystère sacré. Dans le cheminement mystique, le mystère est permanent, dans le chemin religieux, l'église apparaît comme la fin définitive du mystère et

⁴⁶ Georges Bataille, *Théorie de la religion* ([Paris]: Gallimard, 1986), p.48

l'expression visible et stable pour la conservation et la transmission du projet de Salut que Dieu a révélé. La procédure des religions du Livre est de traduire cette ambivalence du sacré en un dualisme : un sacré lumineux et bénéfique qui est digne de vénération dans les cultes institutionnalisés et un sacré néfaste, qui est marginalisé aux pratiques de magies. Différentes traditions religieuses ont cette traduction dualiste en commun parce que, comme l'a bien remarqué Mircea Eliade, l'ambivalence du sacré ne se résume pas à quelque chose de psychologique comme le disait Otto, on retrouve cette ambivalence dans une perspective axiologique, c'est-à-dire, il est à la fois sacré, à la fois souillé. Ou, en d'autres termes, il est à la fois saint et à la fois maudit. Mais dans les deux pôles, ce qui le caractérise c'est son appartenance à quelque chose qui est différent du profane⁴⁷.

Le sacré apparaît opposé au profane : « L'homme prend connaissance du sacré parce que celui-ci se manifeste, se montre comme quelque chose de tout à fait différent du profane⁴⁸ ». Cette opposition suggérée par Eliade est très classique dans l'œuvre d'Émile Durkheim pour qui le sacré est défini uniquement de façon relationnelle. C'est-à-dire, comme quelque chose qui s'oppose absolument au profane (du latin *pro-fanum*, devant le temple). Le sacré est défini dans la tradition durkheimienne non de façon substantive, mais par opposition. Certainement, les croyances, les mythes, les gnomes, les légendes et les représentations expriment la nature de la chose sacrée, mais le problème que pose Durkheim c'est exactement de savoir ce que sont ces choses sacrées. Voilà une facette fertile de la pensée du sociologue. Pour lui, les choses sacrées ne sont pas seulement dieux ou esprits, mais aussi pierres, arbres, morceau de bois, etc. En principe, tout objet ou chose peut devenir sacré, ou un *medium* du sacré.

Chez Durkheim, entre le sacré et le profane il n'y a rien en commun. Ce sont deux catégories absolument hétérogènes. Le passage d'un monde à l'autre est toujours une métamorphose : « Les deux mondes ne sont pas seulement conçus séparés, mais comme hostiles et jalousement rivaux l'un de l'autre⁴⁹ ». Ainsi, les choses sacrées sont les choses dans laquelle les interdits protègent et isolent et dont les représentations sont exprimées par les croyances. Il faut mentionner encore le rôle du rite, qui prescrit comment les hommes

⁴⁷ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions* (Paris: Payot, 1983). p.27

⁴⁸ Eliade, *Op. cit.*, 2002. p.17

⁴⁹ Durkheim, *Op. cit.* p.86

doivent se comporter devant les choses sacrées. C'est bien ça qui est en jeu dans le tabou, comme nous le rappelle Eliade, «... est ou devient tabou tout objet, action ou personne qui porte, en vertu de son propre mode d'être, ou qui acquiert par une rupture de niveau ontologique, une force de nature plus ou moins incertaine⁵⁰ » Le tabou participe d'un autre régime ontologique. On trouve ces caractéristiques aussi dans la notion du mana mélanésien avec Durkheim et Mauss. Le mana est une force différente des forces physiques, capable de rendre les choses puissantes, il est le sacré par excellence. C'est justement le totem chez Durkheim que le mana symbolise. Encore une fois, on ne trouve pas le mana en soi, détaché, mais dans les objets. Les analyses de la religiosité australienne ont conduit Durkheim à assimiler le sacré au mana et à le considérer comme un produit de la conscience collective.

Même la distinction entre sacré et profane suggérée par Durkheim peut être comprise comme quelque chose de mouvant et pas aussi absolue. Franco Ferrarotti, par exemple, observe que c'est plutôt la religion qui contrôle et administre cette relation entre sacré et profane. Pour lui il ne s'agit pas d'une relation statique, mais mouvante. De toute façon, l'opposition radicale ne permet pas de regarder la société comme une trame dans laquelle les éléments profanes et sacrés, parfois, se mélangent à un tel point que la barrière entre les deux devient obscure.

C'est en rejetant l'opposition absolue que le philosophe italien Mario Perniola propose une révision critique de la relation entre sacré et profane. Pour lui ce qu'est le sacré et ce qu'est le profane peut changer selon l'occasion et les circonstances. Même dans la sphère de ce qu'on appelle profane, il y a une spiritualité et une mystique profonde. Ainsi, ce qu'il y a entre sacré et profane c'est quelque chose d'intermédiaire, un *frammezzo* qui est plus important et plus essentiel : « *Non è l'apertura di una zona neutrale all'interno del dualismo tra sacro et profano bensì l'affermazione di un monismo che sopporta tanto una versione sacra quanto una versione profana*⁵¹ ». Notons ainsi qu'il ne s'agit pas du juste milieu entre les deux notions opposées, mais quelque chose de déterminé par le mouvement lui-même. C'est à partir de ce mouvement que Perniola envisage l'existence

⁵⁰ Eliade, *Op. cit.*, 1983. p.27

⁵¹ Mario Perniola, *Più che sacro, più che profano* (Milano: Mimesis, 2010)., p.14

d'un domaine plus-que-sacré (*più-che-sacro*) et un domaine plus-que-profane (*più-che-profano*).

Ce qui est à la base de la notion de plus-que-sacré c'est, comme nous rappelle Perniola, l'expérience de la différence. C'est à partir de cette différence qu'on peut radicaliser la théorie du sacré et sortir du dilemme qui oppose le sacré en tant que produit de la société chez Durkheim et le sacré comme réalité universelle surhumaine au-delà de la production des hommes chez Otto. Ce sont deux extrêmes qu'il faut éviter. Même s'il y a quelque chose qui dépasse l'homme, cette puissance se manifeste et se concrétise en différentes formes, selon différentes conditions culturelles.

Ainsi, ce plus-que-sacré ne se limite pas à signifier la solidarité sociale ou l'absolument autre, le plus-que-sacré est situé bien au-delà de toute idée fonctionnaliste de la religion. Selon nous, il s'agit d'une notion fertile parce que nous ne croyons pas qu'il soit possible de comprendre ce qu'est le sacré en soi en tant que catégorie universelle. Par contre il n'est pas seulement le fruit de la société.

Il est fertile également l'idée de plus-que-profane. Encore une fois ce qu'on voit dans cette proposition c'est aussi une radicalisation des théories de Otto et Durkheim. Chez ces classiques, le profane correspond à la vie quotidienne, ordinaire. Le plus-que-profane, par contre, c'est l'expérience radicalisée de la répétition. Non une habitude, mais une chance, une opportunité. Ce qui caractérise le plus-que-profane c'est l'autonomie en relation avec l'originel, c'est-à-dire, l'autonomie de la copie. C'est la conscience, nous rappelle Perniola, de l'importance de la sphère du sacré, en contraste par rapport à ce que la modernité croyait.

Selon Perniola, il n'y a pas une opposition entre les deux termes qu'il introduit. Au contraire, le plus-que-profane (la ritualité) est bien liée au plus-que-sacré (la religiosité). Ici, encore une fois, l'importance de la notion d'*intermezzo*, qui est aussi essentielle que la différence et la répétition. Nous sommes entre le plus-que-sacré et le plus-que-profane. Les thèses de Mario Perniola sont denses et fertiles. Retenons, avec lui, l'impossibilité de s'enfermer dans une conception binaire entre sacré et profane surtout quand on pense dans le contexte de réseaux numériques dont les sphères sont trop mélangées et de délimitation

difficile. Ici on voit clairement la puissance de la notion clé proposée par Perniola d'*intermezzo*, intermédiaire.

C'est un peu dans cette direction qu'on peut situer la proposition de Jean-Jacques Wunenburger qui considère qu'il serait intéressant d'ouvrir la typologie binaire sacré et profane à un schéma ternaire, dans laquelle le sacré apparaît comme un entre-deux, comme un intermédiaire : «... comme une interface entre le plan métaphysique d'un monde surnaturel et invisible et un monde matériel familier ; le sacré assure une mise en relation, se conduit en médium, permettant de rendre visible l'invisible et de reconduire le visible vers le invisible⁵² ». Le sacré est alors défini comme *medium* dont la fonction transitionnelle est mise en évidence, et non la fonction substantielle.

1.4 Hiérophanies

Considérer le sacré, lui-même, en tant que *medium*, c'est-à-dire comme instance intermédiaire, est une intuition très fertile de Wunenburger et qui renvoie aux origines latines du mot qui qualifiait des objets et des personnes capables de se mettre en relation avec la divinité ou le transcendant. La sacralité provient de cette puissance relationnelle. À partir de cette caractéristique du sacré, que nous rejoignons, notre hypothèse est la suivante : pour que le sacré puisse accomplir cette fonction d'intermédiaire il faut une matérialité, un objet à partir duquel le sacré va se manifester.

Un des penseurs clés pour cette proposition théorique c'est, bien évidemment, Mircea Eliade. Comme Durkheim et Otto, Eliade fait du sacré le centre de ces études sur la religion. Chez Durkheim il retient l'opposition sacrée et profane et chez Otto il retient l'idée que le sacré se manifeste en tant que quelque chose d'un autre ordre que les forces naturelles. À partir de cela, Eliade propose une approche du sacré dans toute sa complexité, pas seulement comme quelque chose qui appartient au champ de l'irrationnel. Pour lui, le sacré ne peut pas avoir des formes a priori, parce qu'ainsi il serait l'objet de la connaissance sensible. L'expérience du sacré est basée sur un phénomène, une apparition. Il s'agit d'une manifestation du sacré que Mircea Eliade appelle hiérophanie, une notion

⁵² Jean Jacques Wunenburger, *Le sacré* (Paris: Presses universitaires de France, 2009). p.67

très fertile pour comprendre l'inaccessibilité du sacré. Pour Eliade il est clair que si nous prenons contact avec le sacré, c'est grâce à ces manifestations. C'est bien cela qui est en jeu dans l'hiérophanie, néologisme qui ajoute *hieros*, du grec "ἱερός" (sacré, saint) et *phainein* du grec "φαίνειν" (révélé). Le sens de ce néologisme est bien précis : manifestation du sacré.

L'unique façon de s'approcher des modalités du sacré c'est à partir de ce que Eliade appelle documents, c'est-à-dire, rites, mythes, cosmogonies ou dieux. Chacun de ces documents révèle une modalité du sacré, ce qui constitue, en soi, une hiérophanie. En gros, ces documents ont une double révélation, ils révèlent une modalité du sacré et aussi un certain rapport de l'homme en relation à la sacralité. Pour bien comprendre cette double révélation, il faut comprendre la dynamique de l'hiérophanie. Selon Eliade, dans une hiérophanie interviennent trois éléments, d'abord il y a un objet naturel ou une chose dans laquelle le sacré se manifeste, ensuite il y a la réalité invisible qu'on peut nommer aussi monde transcendantal, numineux, etc. Le dernier et principal élément d'une hiérophanie est l'élément médiateur, l'apparition du sacré confère à cet objet une nouvelle dimension, au-delà de son utilité. Il s'agit ici de la dimension de la sacralité.

C'est ici exactement qu'on trouve le paradoxe clé de l'hiérophanie : le sacré se manifeste toujours dans un objet du monde profane. Notons ainsi qu'il y a coïncidence du sacré et du profane. Toute hiérophanie montre cette coexistence de deux essences opposées, le sacré se manifeste à travers quelque chose d'autre que lui-même et de cette façon il est limité, déterminé. C'est cette découverte qui fait rentrer l'homme, lui aussi, dans une nouvelle dimension. Il est fondamental de tenir compte du fait que n'importe quel objet peut se sacraliser : « Il faut nous habituer à accepter les hiérophanies n'importe où, dans n'importe quel secteur de la vie physiologique, économique, spirituelle ou sociale⁵³ » Le sacré, ainsi, peut prendre les formes les plus aberrantes. Dans la mesure où le sacré se manifeste dans un objet, il se limite et devient relatif. Il faut dire que cet acte de manifestation est un mystère, parce qu'une réalité transcendantale fait son apparition. Cependant, parce qu'il est révélé dans un objet, l'hiérophanie révèle aussi un moment historique, une situation de l'homme par rapport au sacré : « C'est toujours dans une certaine situation historique que le sacré se manifeste. Les expériences mystiques, même

⁵³ Eliade, *Op. cit.*, 1983. p.24

les plus personnelles et les plus transcendantes, subissent l'influence du moment historique⁵⁴ ». On voit bien comment une hiérophanie est aussi une technophanie.

H. Fugier nous montre bien que même dans la Rome archaïque le mot *sacer* était utilisé aussi pour désigner les objets doués d'une efficacité extra-naturelle ou extra-fonctionnelle. C'est la *res sacrae* romaine que Fugier identifié comme l'objet capable de mettre en relation. Ainsi, c'est proche du sens du *res sacrae* qu'il faut comprendre le rôle des objets dans l'hiérophanie selon Eliade. L'objet, en se sacrifiant, dépasse complètement sa fonction originelle, permettant un lien, une communication : « Un objet devient sacré dans la mesure où il incorpore (c'est-à-dire révèle) 'autre chose' que lui-même⁵⁵ » Ce qui est fort intéressant chez Eliade c'est le fait qu'il reconnaisse que n'importe quel objet peut devenir une hiérophanie, d'un végétal à un bâtiment ou à des moyens de transport (nous ajoutons dans cette thèse que les technologies numériques peuvent aussi devenir une hiérophanie). Bien sûr, trop habitué à la religion judéo-chrétienne, l'homme occidental méprise toujours les modalités du sacré exotique, comme la sacralité des pierres. Les hiérophanies d'ailleurs ne sont pas même considérées en tant que telles, mais comme quelque chose d'aberrant : « Mais il est certain que tout ce que l'homme a manié, senti, rencontré ou aimé, a pu devenir une hiérophanie.⁵⁶ »

À propos de cette dynamique, il faut observer que la sacralisation ne finit pas avec l'étant profane, mais le re-signifie dans la mesure où le « tout autre » est révélé. Il s'agit d'un paradoxe qui nous montre la puissance d'une expérience ontologique spécifique. La transformation de l'objet dans l'hiérophanie n'est pas l'occultation de ce qu'est effectivement cet objet. Autrement dit, l'étant profane ne possède pas toute la plénitude ontologique, il est moins que l'étant sacré. Ainsi, à la limite, toute hiérophanie est une ontophanie. Le monde profane est caractérisé par un déficit ontologique, l'hiérophanie signifie un surplus de densité ontologique. Cependant, le paradoxe c'est que ce changement ne détruit pas les propriétés originelles de l'objet. Une pierre sacralisée est encore une pierre, pas un dieu ou quelque chose d'autre.

⁵⁴ Ibid.,p.24

⁵⁵ Ibid.,p.25

⁵⁶ Ibid.,p.24

Malgré la rigide dichotomie sacré/profane, ce qu'on garde de cette puissante analyse c'est que les objets – naturels ou culturels – sont des interfaces du sacré, des *media*. Même l'espace peut être compris en tant qu'interface du sacré. Selon l'interprétation d'Eliade, l'espace, pour l'homme religieux n'est pas homogène : au-delà des espaces profanes chaotiques, il y a des espaces sacrés. Ces espaces sont qualitativement différents parce qu'ils sont marqués par l'hiérophanie, c'est-à-dire, par l'irruption du sacré. Ces espaces permettent une relation de communication entre les trois zones cosmiques : le ciel, la terre et le monde inférieur. Il n'y a pas des personnes, des lieux ou des objets sacrés en soi, mais ils sont toujours soumis à ce processus de sacralisation.

Bref, on voit clairement que la relation entre *medium* et sacré est fondamentale non seulement parce que les idées et expériences du sacré sont informées par les *media* ou que l'interaction de symboles et de significations et les actions qui caractérisent les formes sacrées ne sont possibles que dans les *media*, mais surtout parce que le sacré se manifeste aussi à partir des éléments matériels, des *media*. Le sacré ne se présente jamais à l'état pur, en lui-même : « L'acte dialectique reste le même, la manifestation du sacré à travers quelque chose d'autre que lui-même ; il apparaît dans des objets, mythes et symboles, mais jamais tout entier et d'une façon immédiate et dans sa totalité.⁵⁷ »

Les trois éléments d'une hiérophanie qu'Eliade met en avant – l'objet, le transcendant et le médiateur – nous renvoient à la suggestion de Wunenburger de considérer le sacré davantage en tant que *medium* que comme un concept substantiel. Le sacré devient l'élément médiateur lorsqu'un objet est sacralisé et se détache du monde profane et cette fonction de médiation du sacré est exercée surtout par le mythe, le symbole et par le rite. Comme l'analyse Julien Ries :

L'analyse de la notion d'hiérophanie a montré aussi le rôle fondamental du sacré en tant que médiateur entre la réalité transcendent et l'homme religiosus. C'est au niveau de la médiation que se trouve le mystère. C'est le sacré dans sa dimension médiatrice à l'intérieur d'une hiérophanie qui donne à l'homme religieux la

⁵⁷ Ibid. p.35

*possibilité d'entrer en relation avec la source du sacré, avec le sacré dans sa dimension absolue, avec Dieu dans les grandes religions*⁵⁸.

Notre prémisse clé, c'est de considérer que les matérialités de ces objets font partie d'un écosystème complexe dans lequel ils sont un des conditionnements de l'hiérophanie, non pas au sens de simple instrument de cette manifestation, mais en tant que *medium* des imaginaires mystiques, capable d'engendrer nouvelles dynamiques. Le sacré vécu est inséparable du symbole, du mythe et du rite. Tout cela est très influencé par la nature matérielle des objets sacrés. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

Cependant, Eliade observe que cette dynamique de l'hiérophanie ne signifie pas nécessairement que chaque expérience du sacré soit unique, sans répétition possible. Eliade défend qu'il y a de grandes expériences religieuses qui se ressemblent dans la sphère du contenu et aussi dans la forme. Ce qui est indiqué dans la théorie d'Eliade, c'est l'existence des archétypes qui, dans ce cas, sont aussi des moyens d'expressions du sacré. Comme nous le rappelle Bastide « Le sacré sauvage n'est en définitive que du sacré diffus, qui ne peut se préciser que par l'utilisation des formes archaïques significatives⁵⁹ ». Le sacré, en tant qu'inaccessible en soi se moule soit par le corps, soit par les objets, soit aussi par les archétypes. De cette façon, dans cette machine sociétale à fabriquer des dieux⁶⁰, il n'y a pas vraiment d'innovation totale des formes du sacré, mais plutôt de la récupération resignifiée, comme on peut l'observer dans le cas de la New Age. Ainsi, l'archétype n'existe qu'à travers sa réalisation dans l'histoire.

1.5 Imaginaires mystiques

L'universalité des manifestations du sacré est l'évidence de la puissance créatrice de l'imaginaire. Ici, il n'est pas question de lier l'imaginaire à ce qui est faux, mensonger ou irrationnel, mais de le considérer davantage comme un élément essentiel de la communion sociale. Rappelons que l'iconoclasme signifie proscription ou destruction des images et

⁵⁸ J. Ries, *L'homme et le sacré*, Patrimoines. Histoire des religions (Paris: Cerf, 2009). p.27

⁵⁹ Bastide, *Op. cit.*, p.234

⁶⁰ Cf.: Serge Moscovici, *La machine à faire des dieux: sociologie et psychologie*, L'espace du politique (Paris: Fayard, 1988).

que ce mépris envers l'image est le résultat de la pensée religieuse monothéiste. La religion, pour révéler ce qu'est le sacré, limite évidemment l'imagination créatrice.

Comme nous le rappelle Gilbert Durand, une Église, celle de Rome tout spécialement, à partir de son fonctionnellement dogmatique, comme corps sociologique, coupe le monde en deux, les fidèles et les impies. Ainsi, L'Église «... ne peut admettre la liberté d'inspiration de l'imagination symbolique. », car la vertu du symbole, à la limite, est « d'assurer au sein du mystère personnel la présence, même de la transcendance. Une telle prétention apparaît à une pensée ecclésiale comme la porte ouverte au sacrilège »⁶¹. Encore selon Durand, le processus symbolique pur est plutôt mystique que religieux puisqu'il échappe à tout dogme imposé. Le symbolisme, et par conséquent l'imaginaire, est quelque chose que n'a pas besoin d'un intermédiaire social, en l'occurrence, l'Église.

Notons ainsi que l'approche imaginaire en sociologie⁶² est celle qui nous permet un investissement transversal pour la compréhension de la mystique en jeu à notre époque. Il s'agit d'une approche fondamentale pour toute étude à propos de la religiosité, parce que les expériences du sacré sont basées sur des croyances, sur des mythes, en un mot, sur l'imaginaire⁶³. C'est bien au XX^e siècle que l'imaginaire réapparaît avec force, à l'heure de la crise de la religion. Rappelons que pour Gilbert Durand l'histoire de l'Occident est l'histoire de l'iconoclasme. Mais ce processus arrivé à saturation et il nous donne les principaux indices⁶⁴ : l'invasion des techniques de l'image, les nouvelles théories physiques, la psychanalyse, les récits ethnographiques, le nouvel esprit scientifique, etc. Dans le champ du religieux on voit également cette rébellion de l'imaginaire : la diffusion de cultes hétérodoxes dans les églises institutionnelles, des exaltations de masses, etc.

⁶¹ Gilbert Durand, *L'imagination symbolique* (Paris: Presses Universitaires de France, 2003), p.35

⁶² La sociologie de l'imaginaire consiste davantage en un point de vue privilégié qu'en une spécialisation. Il s'agit d'une réévaluation de la vie quotidienne qui s'intéresse à la dimension imaginaire de toutes les activités sociales, normalement négligeables pour la macrosociologie. Cf. : Patrick Legros et al., *Sociologie de l'imaginaire*. (Paris: A. Colin, 2006). À cet égard voir aussi : Valentina Grassi, *Introduction à la sociologie de l'imaginaire: une compréhension de la vie quotidienne* (Ramonville-Saint-Agne (Haute-Garonne): Erès, 2005). Voir également: Joël Thomas, dir., *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire* (Paris: Ellipses, 1998). Cette précision est fondamentale puisque nous comprenons qu'il est possible dans notre thèse de requalifier la sociologie des religions et de la communication par le biais de l'imaginaire.

⁶³ Malgré cette importance, ce champ a été systématiquement rejeté par la sociologie en général, y compris la sociologie de la religion, plus intéressée par la réalité, c'est à dire les institutions, les chiffres, les relations de pouvoir, etc. que par le réel lui-même, c'est à dire la vie quotidienne, l'imaginaire, le vécu, etc.

⁶⁴ Cf.: Gilbert Durand, « Introduction à la mythologie », dans *La sortie du XXe siècle*, Société (Paris: CNRS, 2010), p.770

Bien évidemment, cette rébellion de l'imaginaire a stimulé l'émergence d'une nouvelle épistémologie en sciences sociales, même si elle est encore marginale, pour faire face à ce contexte⁶⁵. Gaston Bachelard, pionnier de cette approche, prend compte le relativisme scientifique qui a marqué les sciences exactes et considère qu'avant même de penser, on imagine⁶⁶. Ainsi, le rôle des images dans le psychisme est fondamental, l'imaginaire projette des possibilités des réalités qui transcendent l'ordre des faits, forge un réel alternatif à la soi-disant réalité. Bachelard argumente qu'il y a des images universelles *a priori* ou archétypes, une idée que bien évidemment il reprend de Carl Jung qui avait décrit un monde archétypal d'images qu'il croyait être attaché à la plus ancienne racine de l'esprit humain, une zone qu'il nommait l'inconscient collectif. Chez Bachelard, ces images sont actualisées du moment qu'elles sont attachées à un objet naturel ou culturel. Les matières primordiales sont les quatre éléments : la terre, l'eau, le feu et l'air.

Gilbert Durand reprend la notion d'archétype chez Bachelard et Jung, en tant que quelque chose d'éternel et qui déborde les concrétions individuelles, géographiques et sociales. Autour de cette idée il organise « Les structures anthropologiques de l'imaginaire »⁶⁷, livre fondateur paru en 1960. Durand nous rend attentif au fait que l'imaginaire est structurant, il nous montre qu'il y a des invariants, les archétypes, qui sont caractérisés par la stabilité et l'universalité et se posent comme un système de virtualités. Ces archétypes sont lointainement enracinés et se traduisent en différents images-symboles selon les conditions culturelles et matérielles, apparaissant en différentes modalités. Selon Durand, ces images sont organisées à partir des schèmes ou protocoles informatifs, nommés par Durand structures qui sont, elles-mêmes, susceptibles d'un groupement plus général, les régimes diurnes et nocturnes. Les sociétés se construisent autour de formes qui vont et qui viennent, selon des cycles qui marquent la dominante de tel ou tel registre de l'image. Il s'agit d'une attention à l'Imaginaire, entendu comme un dynamisme qui

⁶⁵ Rappelons que la sociologie classique est héritière de l'iconoclasme occidental. Dans le marxisme l'imaginaire a été identifié comme une transfiguration du réel, une construction fantasmagorique née d'une impotence du réel. Les pères fondateurs de la discipline, Comte et Durkheim ont construit une théorie basée sur cette méfiance envers l'image.

⁶⁶ Cf.: Gaston Bachelard, *Le Nouvel Esprit Scientifique* (Paris: Presses Universitaires de France, 2012). Voir aussi : Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté: essai sur l'imagination de la matière* (Paris: Corti, 2003).

⁶⁷ Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction à l'archétypologie générale* (Paris: Dunod, 1992).

s'équilibre entre certains réseaux de forces antagonistes : les régimes diurne et nocturne, qui conditionnent les schèmes de nos fonctionnements mentaux et sociaux⁶⁸.

Notons bien que la rébellion de l'imaginaire est davantage un dévoilement opéré par le biais des techniques, celles qui ont auparavant désenchanté le monde. Le paradoxe n'est qu'apparent⁶⁹. D'abord, comme nous allons indiquer dans la deuxième partie de la thèse, il y a toujours eu une dimension mystique cachée derrière les objets techniques, surtout les objets électriques. Une dimension souterraine qui de nos jours fait surface. Si on reprend la métaphore hydrique de G. Durand et ses six phases du « bassin sémantique⁷⁰ », on se rend compte de la dimension dynamique et fluide de l'imaginaire. Ruissellement, Partage des eaux, Confluences, Au nom du fleuve, Aménagement des rives, Epuisement des deltas ; notons ici que la métaphore nous indique bien que parfois le flux est souterrain et qu'il peut, bien évidemment, ressurgir.

Retenons que les images, elles aussi, ont cette fonction médiatrice. Chaque culture et chaque société ont ses images qui, avant tout, ont une puissance médiatrice, comme le souligne Edgar Morin par qui l'image fait la médiation entre le cosmos et l'être vivant. L'image comme *medium* est une thématique que Michel Maffesoli a approfondie : «...l'image comme mésocosme entre le microcosme personnel et le macrocosme collectif. Au sens strict, elle est monde du milieu. Elle fait un lien. Elle établit une reliance⁷¹ ». C'est bien ça qu'évoque la notion de *mundus imaginalis* chez Henry Corbin, orientaliste, spécialiste du soufisme. Conçue dans le contexte des sources iraniennes médiévales, notamment l'interprétation de la pensée de Sahrarvadi et Ibn'Arabi, la notion a été l'origine de la théorie de l'imaginal, théorie qui a été absorbée intensément par Durand. Le monde imaginal de Corbin n'a rien de fictionnel ou d'irréel, il est l'origine même de la réalité : « Monde entre-deux, monde médian et médiateur, sans lesquels tous les

⁶⁸ L'importance du projet académique de Gilbert Durand est indiscutable parce qu'il a le mérite de mettre au premier plan des sciences humaines l'imaginaire. La pertinence de sa ligne de pensée se trouve justement dans le fait de conjuguer l'imaginaire dans une condition anthropologique qui est lié à une demande de transcendance de la réalité, une irréalité qui fonctionne en tant qu'insubordination à les désignes de la mort. À cet égard voir aussi : Martine Xiberras, *Pratique de l'imaginaire: lecture de Gilbert Durand* ([Québec]: Presses de l'Université Laval, 2002).

⁶⁹ Sur cette question, voir aussi : Jean-Martin Rabot, « Éloge des liaisons techniques », *Sociétés* 111, no 1 (2011): 93, doi:10.3917/soc.111.0093.

⁷⁰ Cf.: Durand, « Introduction à la mythologie ».

⁷¹ Michel Maffesoli, *Imaginaire et postmodernité synergie de l'archaïsme et du développement technologique* (Paris: Ed. Manucius, 2013), p.20

événements de l'histoire sacrale deviennent de l'irréel, parce que c'est en ce monde-là que ces événements ont lieu, 'leur lieu'»⁷². Corbin identifie un lieu d'intersection entre le monde humain visible et matériel et le monde divin (ou sacré) invisible. Il s'agit bien d'un troisième monde, celui de la matière immatérielle où le sacré prend forme à partir des images, des symboles et, nous l'ajoutons, des objets.

À partir de cette notion on peut se rendre compte de la centralité des images *et de* l'imaginaire dans l'expérience religieuse, aussi comme fait Mircea Eliade pour qui c'est grâce à l'image que l'archétype communique avec la conscience. Cependant, étant donné que Corbin a été inspiré par le soufisme et la pensée mystique de l'Iran islamique, pour lui l'image a un irréfutable aspect médiateur, dynamique et créateur et manifeste le principe divin et un passage à un stade de révélation, d'épiphanie, d'où l'idée de *mundus imaginalis*, un monde entre le monde empirique et le sensible, entre le monde des essences et le monde de la perception. Dans ce sens, l'imagination créatrice produit le monde et la réalité. L'imaginaire est donc cet espace dans lequel la pensée religieuse s'exprime et se matérialise, où l'image, comme le dit Maffesoli, a une fonction relative, au sens de mettre en relation. Le monde des images, ou monde imaginal, est au fond de la vie quotidienne et mystique, suscite la sensibilité collective et permet l'ouverture vers l'autre.

Dans cette thèse, nous reconnaissons qu'on ne peut pas réduire le réel à une réalité rationnelle, d'où l'importance d'une ontologie sociale dont l'imaginaire est un aspect fondamental dans la conformation du réel. C'est une constellation d'images qui constitue l'atmosphère de notre temps, le *Stimmung* comme le dit Heidegger. Ce climat nous détermine à tel point que des changements de climats provoquent des bouleversements sociétaux importants, d'où l'importance de choisir cet angle d'attaque dans notre recherche, en reconnaissant cet aspect de l'être ensemble parfois négligé.

⁷² Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* (Paris: Entrelacs, 2006)..., p.18

Chapitre II : Matérialités

« Sur les longues périodes de l'histoire, avec tout le mode d'existence des communautés humaines, on voit également se transformer leur façon de percevoir. La manière dont opère la perception - le médium dans lequel elle s'effectue - ne dépend pas seulement de la nature humaine, mais aussi de l'histoire ».

Walter Benjamin, *L'œuvre d'art*.

Dans la manifestation du sacré il y a plusieurs conditionnements, y compris le monde matériel. C'est pourquoi le *medium* a une importance capitale. Etant donné l'inaccessibilité du sacré, il faut un objet ou une chose pour que le sacré puisse se manifester dans le monde. Cet objet est alors sacralisé. C'est-à-dire que dans la mesure où ces objets se sacralisent, ils se transforment en quelque chose d'autre au-delà de la dimension utilitaire. Notons que c'est ce processus qui permet que le sacré accomplisse aussi une fonction médiatrice entre le monde et la transcendance. La puissance et la fertilité de cette approche est l'ouverture à la compréhension du fait que la forme de l'expérience du sacré est variée selon les différents objets sacralisés : une religiosité basée sur une pierre, comme chez les peuples premiers est différente d'une expérience mystique basée sur l'électricité, comme chez les spiritualistes. Nous pourrions, de ce fait, considérer tous ces objets-là en tant que *medium*, justement pour mettre en relation les différentes couches des réalités, profanes et sacrées ?

Il est évident que des concepts comme interface, médiation, *intermezzo*, mésocosme, c'est-à-dire, tous les mots qui renvoient à l'idée d'intermédiaire entre réalités, sont fondamentaux pour comprendre ce rôle, aussi bien que la notion même de communication. Cependant, nous croyons que la notion de *medium* peut être plus fertile dans cette thèse pour agréger ces différentes idées et, en plus, pour prendre en considération la matérialité des objets, fondamentale dans les différentes formes que le sacré prend.

Notons ainsi que le *medium* est intrinsèque à l'expérience du sacré et de la religiosité. Le philosophe américain John Durham Peters met en avant que toute pratique religieuse –

institutionnelle ou non – possède un *medium* sacré. Parchemins, bibles, calendriers, horloges cloches, astrolabes, cadrans solaires, sacrements, rites, baguettes, tours, temples, instruments de musique, vitraux, encens, chorales, reliques, lieux de pèlerinage, vêtements. Voilà quelques *media* exemplifiées par Peters et qui sont capables de rendre l'expérience religieuse possible⁷³. C'est bien le *medium* qui met l'accent et collecte l'énergie spirituelle, qui rassemble la communauté, qui enregistre et transmet la culture.

Cela dit, nous croyons qu'il faut construire un cheminement à partir d'une conception large du *medium* comme forme de la communication au-delà de la dimension utilitaire, en considérant le rapport dialogique avec l'immatériel. Certains *media* ont une technicité intrinsèque, ce qui leur donne une puissance particulière qu'il faut aussi considérer à partir d'une conception écologique de *medium*. Finalement, nous croyons également intéressant d'engager une approche archéologique des *media*.

2.1 *Medium* au-delà de l'instrumentalité

Il faut préciser que, tout d'abord, dans cette thèse nous différencions trois mots : média, medium et médium. En français, on a appris à écrire médias (avec l'accent et le – s du pluriel), pour se référer, normalement, aux *mass media*, ce qui entraîne certaines difficultés qu'il n'y a pas dans d'autres langues⁷⁴. Du latin *Medius*, littéralement au milieu, le mot *medium* apparaît avec force au long du XIX^e et XX^e siècle surtout dans trois domaines : d'abord dans le champ du spiritualisme où les médiums sont des personnes qui établissent une médiation entre le monde des morts et le monde des vivants ; en suite dans le domaine de l'esthétique où médiums signifie les supports techniques ou matériels de l'œuvre d'art ; finalement, dans le champ des technologies de communication de masse, *les mass media*, objet de la plupart des études de sociologie des médias.

⁷³ John Durham Peters, *The marvelous clouds: toward a philosophy of elemental media* (Chicago ; London: the University of Chicago Press, 2015). , p. 332

⁷⁴ Comme en anglais et même en portugais de Portugal, langues qui ont maintenu l'origine latine. Avec le brésilien, par contre, nous avons le même problème (ou même pire) que le français, puisque nous avons les mots *mídias* et *mídia* résultat de la translittération de la prononciation anglophone du terme latine *media*.

Respectant ces trois domaines, nous avons repris la distinction proposée par Thierry Bardini⁷⁵, selon qui il y a d'abord le média et les médias, qui se réfèrent aux moyens de communication de masses – comme les chaînes de radio et télévision, la presse, etc. – ce qui a donné l'adjectif médiatique. Ensuite, il y a le *medium* et les *media* (comme en latin) qui renvoient à la matérialité médiatrice, soit dans l'art, dans la culture, dans la société. Ici nous proposons de l'associer au « médiologique » comme étant l'adjectif le plus approprié. Finalement, il y a le médium et les médiums, ce qui renvoie soit à des personnes qui se disent interprètes des esprits, soit aux effets d'enchantement magique inhérent aux objets techniques, d'où l'adjectif « médiumnique ». Bien que le médiatique, le médiologique et le médiumnique soient entremêlés, notre champ privilégié est celui du médiologique, c'est-à-dire, le *medium* comme instance matérielle médiatrice du social et de l'imaginaire mystique, ou le caractère médiumnique des *media*.

La notion de *medium* nous permet d'approcher différents objets par leurs capacités de mise en relation. Le *medium* est ainsi entendu comme un dispositif⁷⁶ qui engendre des processus distincts, c'est le lieu où la perception sensorielle a lieu. Comme nous l'avons déjà évoqué, il est clair pour nous qu'il faut comprendre le *medium* dans le sens large du terme, pour qu'il devienne un point fertile pour l'observation et compréhension des changements sociétaux en général et de l'imaginaire mystique en particulier. Évidemment, il s'agit – comme la notion du sacré – d'une notion polysémique et qui permet plusieurs interprétations, ce qui exige de nous un travail de délimitation. Ainsi, *medium* ne se résume pas, seulement, aux technologies de la communication classiques (la presse, la télévision, la radio, etc.), c'est-à-dire, des technologies qui font la médiation entre l'émetteur et le récepteur, qui fonctionnent comme des outils de stockage et de transmission.

Différents objets ont aussi la potentialité d'être *medium*, parce qu'ils ont une capacité culturelle et communicative à mettre en relation et à traduire une réalité à leur façon, d'organiser la société dans le temps et dans l'espace. C'est bien Walter Benjamin et

⁷⁵ Thierry Bardini, « Entre archéologie et écologie », s. d., yvescitton.net. Cette distinction est également adoptée par le chercheur Y. Citton. Cf. : Yves Citton, « Les Lumières de l'archéologie des media », *Dix-huitième siècle* 46, no 1 (1 octobre 2014): 31- 52. Il faut mentionner d'ailleurs que d'autres chercheurs français adoptent la graphie médium et média, respectant l'édition originale de la traduction française de *Understanding Media* de McLuhan. Voir par exemple : Frédérique Vargoz et Emmanuel Guez, « Une histoire de l'ordinateur du point de vue de la théorie des média », *Cahiers philosophiques* 141, no 2 (2015): 55, doi:10.3917/caph.141.0055.

⁷⁶ Au sens de G. Agamben. Voir notamment : Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?* (Roma: Nottetempo, 2006).

Marshall McLuhan les pionniers de cette approche large de *medium*. Les analyses de Benjamin sur l'apparat nous montrent bien qu'il s'agit d'un vaste champ, selon lui les appareils sont toutes les actions techniques qui engendrent des configurations sensibles distinctes, comme la photographie ou même les constructions en fer des passages parisiens⁷⁷. Chez McLuhan, *medium* ce sont les prolongements de l'humain, ce qui englobe plusieurs choses, comme les nombres, l'argent, la voiture et aussi les médias au sens traditionnel comme la télévision, le téléphone et le cinéma.

Nous croyons que pour mener des recherches sociologiques où le *medium* est le point de vue privilégié, il faut, avant tout, s'interroger sur son essence. Si nous affrontons cette question à partir d'une perspective qui va au-delà de l'humanisme anthropocentrique caractéristique de la modernité, on va forcément s'éloigner de la conception moderne des médias, c'est-à-dire les technologies de diffusion d'informations en masse. Selon cette tradition, le point zéro de l'histoire des médias est l'invention de Gutenberg, puisqu'il s'agit de la première technologie permettant la diffusion en masse des informations.

On a tellement parlé des médias qu'une spécialité est apparue dans la sociologie: fruit de l'esprit scientifique moderne et positiviste, la sociologie des médias est, sauf quelques exceptions, consacrée à la description de la fonction sociale des médias. L'émergence de la notion des médias, au pluriel, est apparue dans le discours sociologique en réponse à la prolifération de ces nouvelles technologies caractéristique du siècle dernier comme étant le siècle de la communication généralisé. Dans cet esprit, les médias de masse ont été considérés en tant qu'instrument de pouvoir (gouvernemental, partisan, religieux, économique) utilisés pour disséminer des contenus responsables de l'exploitation capitaliste et de la dégradation culturelle. L'école de Frankfurt de Adorno et Horkheimer est l'exemple classique de cette approche et elle fait écho jusqu'à aujourd'hui. Les médias ont été liés au modèle instrumental, son rôle a été de simple canal ou de véhicule de l'information. L'intérêt sociologique était dirigé vers le contenu du message transmis par un émetteur du haut de la pyramide sociale vers le bas.

Il n'est pas étonnant que l'objectif de cette tradition, en général, soit dirigé sur les effets des messages diffusés par ces médias qui, évidemment, ont une capacité de

⁷⁷ Voir notamment: Walter Benjamin, *L'Oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, trad. Lionel Duvoy (Paris: Allia, 2011).

dissémination inédite dans l'histoire de la communication. L'objectif principal était l'analyse de contenu et des études empiriques de réception, les effets dans l'opinion publique, d'où les thématiques de manipulation, aliénation qui ont été courantes. L'analyse de la fonction sociale des médias a été limitée en particulier à l'étude des processus de distribution et de reproduction de l'idéologie dominante dans le mode de production capitaliste. En fin de compte, la question clé était l'interprétation du sens, tandis que les médias étaient entendus comme des instruments neutres de communication humaine.

Notons bien que tout ce regard spécifique sur les médias apparaît dans le cadre métaphysique de l'humanisme anthropocentrique dont une des caractéristiques clés est la distinction binaire entre l'homme et la technique : par conséquent, les technologies de communication seraient des instruments que la société doit utiliser pour communiquer ou même pour arriver à ses objectifs.

Si on dirige notre regard vers les racines de cette pensée, on retrouve chez Aristote⁷⁸ les bases pour considérer les techniques comme instrument parce que, selon lui, des objets qui ne sont pas naturels, c'est-à-dire, qui sont construites par les hommes, n'ont pas en eux-mêmes des facteurs permettant le changement, comme les choses naturelles. Les formes et finalités de ces objets artificiels ne sont pas en eux-mêmes, mais ce sont les hommes qui les donnent et, donc, ce sont des êtres inférieurs. La réflexion aristotélicienne est une importante source philosophique sur l'instrumentalité de la technique, mais il s'agit d'une réflexion à propos des objets artificiels, ce qui réduit notre champ.

Mais c'est bien Augustin qui aborde la thématique du monde matériel d'une façon plus large . Je fais référence à la méditation augustinienne à propos du monde matériel dans sa dimension utilitaire, spécifiquement dans la manifestation du divin. Ici, on se trouve devant une source de la pensée instrumentale très important pour notre thèse parce qu'Augustin médite à propos des *media* en tant instrument de manifestation du divin. Rappelons que la réflexion à propos de la communication fait partie de la tradition chrétienne médiévale, surtout grâce à des méditations sur la parole, la deuxième personne de La Trinité, comme il est indiqué dans l'ouverture de l'évangile de Jean (1.1) : « Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu ».

⁷⁸ Cf.: Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Revised (Paris: Vrin, 1994).

On peut considérer Saint Augustin comme un des premiers philosophes à s'approcher spécifiquement de la thématique des *media*⁷⁹. Chez Augustin, on retrouve les principaux concepts philosophiques d'une théorie particulière de la communication qui soutient la neutralité des *media*, en particulier dans son livre *De Doctrina Christiana* dans lequel Augustin développe sa méthode de compréhension des Écritures et de la bonne formation chrétienne. Augustin distingue deux formes de connaissance, en ce qui concerne les choses et ce qui concerne les signes. De la connaissance des choses, les hommes ont deux tendances, le désir de jouir et le désir d'utiliser : « Jouir d'une chose, c'est s'attacher par amour à une chose, pour elle-même. User de quelque chose, c'est en revanche rapporter ce dont on a l'usage à l'obtention de ce que l'on aime, si toutefois il faut l'aimer⁸⁰ »

Parmi toutes les choses, il y a la chose suprême : Dieu, la seule chose dont les hommes doivent jouir pour elle-même. Toutes les autres choses du monde visible et matériel ne sont que des moyens pour arriver à la chose suprême. Augustin fait une comparaison avec un voyage de retour vers le pays natal. Dans ce voyage, nous ne pouvons pas profiter des moyens de transport, mais seulement les utiliser pour atteindre l'objectif final. Si on profite, on arrive en retard, ou encore, on n'arrive pas à destination. Métaphore du voyage qui représente la vie terrestre comme passagère et les objets visibles matériels, à la limite, le monde entier, comme les moyens pour arriver à ce qui est important, la cité de Dieu. Le monde comme *medium* pour atteindre Dieu, parce que c'est en utilisant les choses visibles que l'on atteint l'invisible.

Augustin affirme que Dieu a créé les moyens que les hommes peuvent utiliser pour s'approcher des choses qui devraient vraiment être aimées : Dieu lui-même. Pour Augustin toutes ces choses qui ne sont pas Dieu, ce sont des *media*, au sens large du terme. Étant donné leur statut de *medium*, on ne doit pas les aimer, mais uniquement les utiliser comme quelque chose de transitoire. Moyens de transport, de communication et le monde entier, tout cela ce sont des *media* et les aimer nous éloignent du destin. De même que nous devrions nous envoyer vers Dieu, des choses visibles (*media*) atteignent l'invisible. Dieu

⁷⁹ Cf. John Durham Peters, *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication* (Chicago: University of Chicago Press, 2000). p.69

⁸⁰ Augustin, « Enseigner le Christianisme », dans *Oeuvres, III* ([Paris]: Gallimard, 2000)., p.11

sans forme doit apparaître dans les choses visibles, comme Augustin travaille aussi dans la cité de Dieu.⁸¹ Parce que Dieu est invisible, il doit devenir visible, c'est-à-dire qu'il doit apparaître pour que les hommes le reconnaissent. Il faut que Dieu prenne une forme visible. C'est un oxymore du sacré que nous avons déjà abordé dans notre premier chapitre.

La vérité de Dieu, à cause d'une déficience humaine, doit apparaître dans la chair mortelle, parce que les hommes ne peuvent pas reconnaître la sagesse de Dieu lui-même : « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous » (Jn 1,14). Ce sur quoi Augustin attire notre attention à propos de ce verset, c'est que l'habitation ou la médiation par la chair mortelle, ne transforme pas la nature du message : « Ainsi, en est-il du Verbe divin ; sans changer sa nature, il s'est fait chair pour habiter au milieu de nous ⁸² ». Ce qu'on voit ici est la chair comme un *medium*, mais en tant qu'instrument neutre : rien n'est transformé dans la descente vers la forme sensible, la nature reste constante sur un nouveau support, c'est seulement un expédient d'affichage, sans valeur ontologique ; le contenu est le même malgré la matérialité. Selon Augustin, le *medium* n'est pas le message ! Le sens profond d'un message est au-delà des *media*.

Ce qui est décrit dans des extraits de la doctrine chrétienne est une théorie des *media*, comprise dans un sens large comme moyens de communications et de transports, les signes linguistiques, le monde matériel. Ces moyens sont des canaux neutres qui n'ont pas le pouvoir de transformer le message et qui doivent être utilisés et non aimés. C'est qui est fort intéressant chez Augustin c'est son approche du concept de *medium* et, donc, la manière dont il aborde le sacré, ou même Dieu, à partir de cette réflexion matérielle, une démarche beaucoup proche de la théorie contemporaine du sacré.

Malgré le fait d'Augustin comprenne les *media* dans un sens très large, c'est-à-dire le monde matériel, il développe une théorie dans le registre de la neutralité, le contenu ne change pas si on change de matérialité. Cette interprétation instrumentale est présente dans une grande partie de la théorie contemporaine de la communication. Selon nous, c'est une vision qui est due à l'humanisme anthropocentrique métaphysique qui est également

⁸¹ Augustin, « La Cité de Dieu », dans *Oeuvres II* ([Paris]: Gallimard, 2000). cf. Livre X, chapitre XIII,

⁸² Augustin, « Enseigner le Christianisme », p.15

présente chez Aristote, Augustin et, bien évidemment, dans la modernité et, en conséquence, dans la sociologie des médias.

Nous croyons qu'il faut dépasser cette vision instrumentale si on veut avoir une approche plus fertile. Au lieu de voir les technologies comme instruments, il faut renverser le rapport sujet et objet et regarder le *medium* non seulement comme faisant partie du social, mais surtout comme faisant partie intégrante de nous-même. L'un étant la médiation de l'autre et vice-versa. Une approche que même quelqu'un comme Karl Marx reconnaît ; puisque dans une page de son *Misère de la philosophie* il écrit : « Le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel⁸³ ».

Pour aller plus loin que Marx et vraiment dépasser la vision instrumentale, il est nécessaire d'aller au-delà de l'humanisme anthropocentrique. Martin Heidegger⁸⁴ a bien précisé la signification de cet humanisme, l'idée que l'être humain est radicalement différent des autres êtres et, donc, qu'il aurait un rôle privilégié dans l'existence. Il s'agit d'une pensée métaphysique qui, selon Heidegger, signifie que l'on conçoit le monde à partir d'un point de vue fixe, certain et non contestable basé sur des oppositions binaires, surtout celle qui oppose essence/existence et sujet/objet. En conséquence, la modernité est la consécration de cette vision, l'époque où justement l'homme est devenu le centre des êtres en général, et dont la méthodologie était celle de diviser l'homme de toutes les autres choses non-humaines⁸⁵.

L'effort de Heidegger est de détruire la métaphysique pour pouvoir arriver à la question de l'Être, oubliée par la philosophie. Notons bien : détruire et non annihiler, critiquer ou s'opposer. Toute destruction laisse derrière elle une trace : « Car la métaphysique, même surmontée, ne disparaît point ⁸⁶ ». C'est à cause de cette trace que Heidegger envisage l'existence de plusieurs modes d'humanismes et non seulement celui

⁸³ Karl Marx, *Misère de la philosophie* (Paris: Payot, 2002). p.162

⁸⁴ Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », dans *Questions III et IV* ([Paris]: Gallimard, 1968).

⁸⁵ Voir : Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain ; suivi de Domestication de l'être* (Paris: Mille et une nuits, 2010).

⁸⁶ Martin Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », dans *Essais et conférences* ([Paris]: Gallimard, 1980), p.82

qu'il nomme anthropocentrique. Un dépassement absolu de l'humanisme non seulement n'est pas possible, mais signifierait la permanence dans le cadre de la métaphysique⁸⁷.

La rupture heideggérienne avec l'humanisme anthropocentrique est fondamentale pour situer une nouvelle théorie du *medium*, surtout à cause du dépassement de l'opposition homme et technologie, où cette dernière est vue en tant qu'instrument pour que l'homme arrive à ses fins, soit des objectifs sacrés, comme dans la cité de dieu chez Augustin, soit des fins profanes, comme le progrès chez les modernes.

2.2 *Medium* comme forme de la communication

Soyons clairs, tout processus communicatif exige un *medium*. Hypothétiquement, seule la communication angélique est libre de matière, c'est-à-dire une communication sans *media*. Curieusement, cet idéal est bien présent dans une certaine tradition de la théorie de la communication moderne qu'il faut, au moins, mettre en parenthèse. Ainsi, dans une perspective non-métaphysique, non-humaniste et non-instrumentale du *medium*, il faut déplacer l'attention du contenu vers la forme de la communication. Nous voilà bien proche de l'idée, voire du slogan, qui veut que ce soit le moyen de communication qui fait le message. On fait référence ici à la tradition initiée par les canadiens Harold Innis et Marshall McLuhan. Bien évidemment, on peut trouver antérieurement chez d'autres auteurs des approches allant dans cette direction, une compréhension large du rôle des *media* en tant que facteur de changement des sociétés⁸⁸.

À titre d'exemple, nous pourrions citer les intuitions lancées dans le projet philosophique de Kierkegaard. Rappelons que le philosophe travaille sur le *medium* selon deux sens⁸⁹. Au sens le plus large, les *media* sont compris à la fois comme *medium* de l'imagination ou comme *medium* de l'actualité. Au sens strict, les *media* sont les différentes formes d'expression, comme le langage, la musique, la sculpture, etc. Dans les

⁸⁷ Voir aussi : G. Rae, « Heidegger's Influence on Posthumanism: The Destruction of Metaphysics, Technology and the Overcoming of Anthropocentrism », *History of the Human Sciences* 27, no 1 (1 février 2014): 51- 69, doi:10.1177/0952695113500973.

⁸⁸ Sur les classiques de la médiologie, voir aussi: Mario Pireddu et Marcello Serra, dir., *Mediologia: una disciplina attraverso i suoi classici*, 1. ed. italiana, Mediologie 27 (Napoli: Liguori, 2012).

⁸⁹ Cf. l'analyse de Johan Taels, « A more primitive thinking: word and speech-act in Kierkegaard », dans *Immediacy and reflection in Kierkegaard's thought*, Louvain philosophical studies 17 (Leuven: Leuven University Press, 2003).

deux cas, le *medium* n'est pas compris comme quelque chose de neutre. Pour Kierkegaard, le *medium* fait la médiation entre la réalité et l'idéalité, moule l'existence humaine, détermine la façon dont nous expérimentons espace et temps, dont nous communiquons (différents types de *media* interviennent dans différents types de communication), quelle sera notre relation avec nous mêmes, avec les autres et avec le monde. Enfin, pour le philosophe, le *medium* donne forme à notre « monde de la vie ».

Si le *medium* détermine comment nous communiquons, pour Kierkegaard il ne s'agit pas d'un simple processus d'échanges d'informations, mais, d'abord, d'un mode de révélation et d'occultation qui détermine la façon dont un temps ou une société se rapportent à la mort, la vie et la nature. Selon lui, l'escale et la circulation sont profondément importantes dans le sens de nos messages et dans nos engagements avec d'autres. En tant que chrétien, le philosophe danois partage beaucoup avec Augustin, cependant à la différence de l'évêque d' Hippone, Kierkegaard ne voyait pas le côté incorporé de l'incarnation en tant que simple véhicule du divin, mais il insistait, par contre, sur la nécessité de faire attention au caractère mal coordonné et paradoxal de la juxtaposition. De toute façon, la grande intuition de Kierkegaard est de considérer le *medium* comme la grande interface active de l'existence humaine et non comme un simple instrument.

Malgré cette tradition philosophique qui s'ouvrait déjà à la question du *medium*, l'œuvre inaugurale qui représente une vraie rupture est *Empire and Communication* publié en 1950 par le canadien Harold Innis. Dans ce livre, Innis propose une ample étude de l'histoire occidentale humaine à partir de la matérialité des *media* : il s'agit de raconter l'histoire de la civilisation à travers le développement des *media*. La compréhension du *medium* signifie dans un sens large du terme, les moyens matériels de transport de marchandises, informations ou personnes. Le Canadien a été un des premiers à mettre en avant le fait que l'infrastructure doit être au cœur même de la théorie des *media*. Ainsi, pour Innis, chaque *medium* a un « biais », une inclinaison. Ainsi, le biais d'un *medium* dominant dans une culture affecte le degré de conservatisme et de stabilité d'une société donnée, ainsi que la capacité d'une culture à dominer et gouverner de grandes parties du territoire.

Voyons donc comment un même contenu peut avoir des effets différents selon les différentes matérialités puisque différentes *media* ont des possibilités distinctes de contrôle. La civilisation est fondée sur le contrôle des dimensions temporelles et spatiales. Dans ce contexte, les *media* agissent sur ces deux dimensions : il y a des moyens lourds, qui sont orientés vers le temps et il y a des moyens légers qui sont orientés vers l'espace. Cette relation établie par Innis est très pertinente pour comprendre les civilisations anciennes : les *media* lourdes, comme la pierre, qui sont difficilement transportables, mais très durables dans le temps, et, ainsi sont des moyens qui favorisent la concentration du pouvoir sur des petites espaces. Par contre, les moyens légers, comme le papyrus et la carte sont facilement transportables et, donc, ce sont des *media* qui permettent une large construction administrative, comme l'Empire romain :

The concepts of time and space reflect the significance of media to civilization. Media that emphasize time are those durable in character such as parchment, clay and stone. The heavy materials are suited to the development of architecture and sculpture. Media that emphasize space are apt to be less durable and light in character such as papyrus and paper. The latter are suited to wide areas in administration and trade. The conquest of Egypt by Rome gave access to supplies of papyrus, which became the basis of a large administrative empire. Materials that emphasize time favour decentralization and hierarchical types of institutions, while those that emphasize space favour centralization and systems of government less hierarchical in character, such as papyrus and paper⁹⁰

Malgré toutes les limites de cette analyse – qu'on doit comprendre plutôt en tant que idéal type – ce qui est fort intéressant c'est la centralité des *media* dans les changements et dans la stabilité du système. Une autre grande conséquence de cette théorie c'est l'approche matérielle vis-à-vis des *media*, le « biais », une approche très déterministe à cause du caractère très absolu du « biais ». En outre, même cette dichotomie espace et temps est trop diluée avec l'électricité et surtout avec le *medium* numérique. Toutefois, le projet d'Innis signifie un changement de la recherche dans une période dans laquelle les observations sur les *media* ont été trop concentrées sur l'analyse de contenu.

⁹⁰ Harold Adams Innis, *Empire and Communications* (Toronto: Dundurn Press, 2007). p.26

C'est bien Marshall McLuhan qui a élargi les analyses dans l'esprit qu'Innis avait initié. Il ajoute au concept de monopole de connaissance et au « biais » l'idée d'équilibre sensoriel. Le célèbre aphorisme « *the medium is the message* » montre bien le désir de McLuhan de s'éloigner de la tradition de l'analyse de contenu⁹¹. Avec McLuhan, cette conversion vers la forme est plus claire. Il faut dire qu'on ne retrouve pas une définition très claire de *medium* chez lui, ce qui a permis l'inclusion de tous ces objets qui, traditionnellement, sont en dehors de cette notion. On est en face, ainsi, d'une conception très large qui se manifeste dans l'expérience quotidienne comme l'extension de l'homme et de ses facultés. Ainsi toute introduction d'un nouveau *medium* signifie des changements de tout l'équilibre sensoriel d'une culture donnée sans aucune relation avec le contenu. Peu importe si l'électricité est utilisée, comme McLuhan l'exemplifie, pour une opération chirurgicale ou pour éclairer un match de baseball, le *medium* électricité façonne et contrôle l'échelle et les formes des associations et actions humaines : « *The effects of technology do not occur at the level of opinions or concepts, but alter sense ratios or patterns of perception steadily and without any resistance*⁹² »

Selon Joshua Meyrowitz, la « *medium theory* » initiée par Innis et McLuhan met l'accent sur les caractéristiques essentielles et sur la grammaire de chaque *medium* et sur leurs effets potentiels, et non pas sur les contenus qu'ils renferment. Les *media* ne sont pas de simples chaînes de transmission d'information entre deux ou plusieurs environnements, mais ils sont, eux-mêmes, des environnements. Walter Ong, Erik Havelock, Jack Goody, Elisabeth Eisenstein et même Meyrowitz sont des auteurs qui ont contribué à cette théorie. McLuhan et Innis ont proposé des intuitions très fertiles, mais aussi trop abstraites. Ces auteurs de la deuxième génération ont fait des analyses plus concrètes avec des arguments solides à partir de recherches historiques. Bien sûr, plutôt à propos des environnements de l'écriture et de la typographie. Peut être, comme le suggère Meyrowitz, est-il plus facile comprendre des environnements qui sont déjà dépassés.

⁹¹ Dans son grand œuvre « *Understanding Media* » McLuhan reprend l'analyse comparative entre écriture, typographie et électricité qu'il avait entamée dans son œuvre précédente « *The Gutenberg Galaxy* ».

⁹² Marshall McLuhan, *Understanding media: the extensions of man*, 1st MIT Press ed (Cambridge, Mass: MIT Press, 1994). p.18

On voit bien, donc, que la nature matérielle du *medium* non seulement permet la manifestation du sacré mais, surtout, conditionne sa représentation. Ainsi, ce qui est important c'est la forme et non pas le contenu. Il faut donc dépasser la dimension utilitaire et instrumentale des *media* dont une des sources se trouve chez Augustin. Curieusement, c'est bien lui qui nous donne dans sa classique opposition entre jouir et utiliser un chemin à suivre. Si on doit concevoir les *media* au-delà du sens utilitaire on doit, donc, les concevoir en tant que quelque chose de fascinant, et dont, avant de les utiliser, on doit les jouir comme quelque chose qui nous constitue.

McLuhan dans *Understanding media* affirme que les technologies en tant qu'extension ou auto amputation provoque chez nous une fascination irrésistible, comme nous montre le mythe de narcissé, mythe qui, avant d'être un exemple d'amour de soi, est un exemple de la fascination envers quelque chose qui fait partie de nous dans un autre matériel que nous même. McLuhan traite de la notion d'auto amputation qui se produit lorsque l'homme s'étend ou saillit hors de soi. Un exemple serait l'utilisation de la roue comme une extension du pied, dont la fonction est « amputée » et « amplifiée ». Narcisse utilise le miroir comme une extension de soi. Comme Narcisse, les hommes deviennent fascinés par toute extension de soi, plongeant dans un état d'engourdissement.

Retenons, en tout cas, que le mouvement théorique qui rend McLuhan déterminant à notre époque numérique est la pluralisation et l'attribution d'un caractère ontologique à des *media*. Le processus de communication existe grâce à une matérialité intrinsèque, c'est-à-dire, des supports matériels de l'information. Ainsi, pour nous, la dimension matérielle des différents *media* est un horizon épistémologique. Selon le philosophe des *media* allemand Friedrich Kittler, il existe une corrélation matérielle entre les *media* et l'organisation du monde. Rappelons que Kittler s'intéresse au déterminisme fonctionnel présent dans les machines pour rendre justice aux dynamismes des objets techniques qui sont hors de l'interprétation. Bien sûr, il s'agit d'une compression des *media* assez proche de celle de McLuhan et de ses contemporains qui avaient initié ce processus d'analyse de la communication en tant que processus matériel. Cependant, différemment de l'auteur canadien, l'auteur allemand croit que les *media* ont un développement autonome du corps,

les media ne sont pas des extensions de l'homme. Conséquemment, l'humain ne peut pas être le centre d'une étude à propos des *media*⁹³.

Selon Kittler, c'est dans la matérialité elle-même que nous devons investir notre regard. Rappelons que pour lui, les *media* sont les appareils techniques ayant pour fonction d'enregistrer, transmettre et traiter des signaux. On peut remarquer ainsi que Kittler est agressivement formiste, c'est-à-dire que le contenu est absolument subordonné à la forme. Rappelons ainsi la corrélation faite par Kittler entre la philosophie de Nietzsche et la machine à écrire : la pensée de Nietzsche fut influencée par la forme de cet appareil, entre Nietzsche et sa machine il y a eu un accouplage, la machine a imposé un mouvement corporel au philosophe, c'est-à-dire qu'elle n'est pas neutre. Bref, tous les contenus ont une forme. Même avant l'écriture, bien sûr. C'est comme cela que nous interprétons la fameuse formule chez Kittler selon laquelle il n'y a pas de hors-*media*⁹⁴.

Ainsi, s'il n'y a pas hors-*media*, établir l'avènement de l'écriture comme point zéro de l'histoire des *media* ne suffit pas si on envisage une compression du *medium* au sens plus large du terme. Rappelons que Kittler fait de la technique de codage et décodage la marque essentiel du *medium* et, ainsi, c'est bien l'écriture le premier appareil médiologique. Certes, l'écriture a signifié le bouleversement le plus radical dans l'histoire des *media*. Mais, selon nous, il faut absolument éviter d'indiquer le point zéro, parce qu'il n'y en a pas. Tous les processus culturels sont soumis à la médiation, ce qui implique toujours des éléments matériels. Ainsi, il faut rassembler une liste beaucoup plus large comme *medium*.

La position de Kittler est ainsi plus restrictive que chez McLuhan. Rappelons que dans les premières pages de *Understand media* le Canadien fait une liste intéressante et surprenante des objets qu'il décrit comme *medium*, y compris l'argent, l'énergie, les munitions et des vêtements. À cet égard, John Peters considère *medium* dans le même esprit que McLuhan, un ensemble très vaste des objets à partir desquelles non seulement des informations, mais des idées et attitudes sont transmises et reçues. Cette conception met dans le même ensemble les télécommunications, les sarcophages, les drapeaux, l'écriture, les bâtiments, etc. À partir de cette diversité, Peters établit une typologie des

⁹³ Friedrich A. Kittler, *Optical media: Berlin lectures 1999*, English ed (Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity, 2010).

⁹⁴ Bien évidemment, ici Kittler fait une adaptation de la très célèbre phrase chez Derrida : il n'y a pas de hors-texte.

media dans laquelle il y a à côté des *media* d'enregistrement et des *media* de transmission, les *media* logistiques. Ce sont des *media* comme le calendrier, l'horloge et les tours : « *Logistical media arrange people and property into time and space*⁹⁵ ». Les *media* logistiques n'ont pas de message comme les autres *media*.

Cependant un questionnement reste ouvert : ne pourrait-on pas aussi considérer les objets naturels – la pierre, les végétaux, et même le corps, comme des *media* ? Si les sociétés ont toujours été médiatisées, dans les sociétés dites primaires et orales les *media* sont, forcément, ces objets-là. Si on pense au cas des hiérophanies, ces objets jouent un rôle essentiel à partir de leur pouvoir de mettre en relation, de faire le lien social, de transmettre des attitudes et des idées. Ce sont des *media* puisqu'ils permettent la relation entre les personnes, la nature et le monde transcendant. Ce rôle élémentaire nous pouvons l'identifier dans les objets naturels totémiques jusqu'aux tablettes et *smartphones* de notre temps, ce qui justifierait un élargissement du concept de *medium*.

Dans la pensée sociologique moderne on croit posséder les objets et par conséquent les *media*, mais ce que montre l'expérience dite primitive c'est que ce sont les objets qui nous possèdent. Dans le monde pré-écriture, il y avait un rapport magique clair avec les objets, sans distinction ni dichotomisation du monde et, donc, bien au-delà de la conception instrumentale ou utilitaire. Il suffit de faire attention à la mystique de la culture orale pour s'apercevoir du rôle actif de ces *media* dans les rites qui constituent le sociétal. S'il n'y a pas d'expérience immédiate, le corps, les objets organiques, inorganiques et techniques, mais aussi le langage lui-même, dont la voix est la grande interface⁹⁶, ce sont ces *media* primordiales. Alors, ces objets naturels peuvent se transformer en *medium* lorsqu'ils sont en relation avec la société et le langage. Cette relation primordiale nous rappelle que l'expérience ne se résume pas à un rapport de type organique entre la personne et le *medium* ; plus que cela, la vie s'accomplit dans la jouissance d'un objet, en face duquel est établie une relation érotique et vitale, plutôt qu'instrumentale. *Medium* signifie la présence d'une matérialité qui permet l'établissement d'une relation, d'un lien.

⁹⁵ John Durham Peters, « Calendar, clock, tower », dans *Deus in machina: religion, technology, and the things in between*, 1st ed (New York: Fordham University Press, 2013).

⁹⁶ Cf. : Steven Connor, *Dumbstruck: a cultural history of ventriloquism* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2000).

Bien évidemment, cette notion large de *medium* peut devenir un piège épistémologique puisqu'on pourrait tout y mettre. Rappelons, à cet égard, la notion aristotélicienne de *metaxu* : entre l'oie et un objet il faut toujours un *medium* : l'air. Malgré la fragilité évidente d'une telle approche, nous préférons ne pas établir de barrières trop précises et ici nous suivrons la recommandation de Siegfried Zielinski⁹⁷ pour garder la notion de *medium* le plus ouvert possible.

2.3 *Medium* et technicité

Avec Gilbert Simondon⁹⁸, nous comprenons la technicité comme une caractéristique qui se trouve dans un réseau d'objets et non pas dans un objet isolé. De ce fait, un objet technique est toujours inséré dans un ensemble plus ample, un réseau. Rappelons aussi que Simondon⁹⁹ évite d'opposer la sacralité et la technicité puisque la véritable nature des objets techniques n'est pas leur seule utilité. A vrai dire, il y a un isomorphisme entre sacralité et technicité, car les deux sont caractérisés par la réticularité. Certes, il faut comprendre cette synergie au-delà de l'analyse d'un objet détaché et isolé parce qu'ainsi on a tendance à ne repérer que le fétichisme ou l'office d'amulette¹⁰⁰. C'est en ce sens qu'on peut conclure que la technicité se trouve dans le réseau qui compose l'écriture et non pas dans le papyrus ou dans le stylo, au même titre que la technicité de la téléphonie se trouve dans le réseau et non pas dans l'appareil téléphonique. Ainsi, si un *medium* donné fait partie d'un réseau technique qui lui donne sens, il y a une technicité derrière. Alors, comme nous insistons pour le dire tout au long de cette thèse, la technicité ne se réduit ni à l'objet, *medium*, ni au dispositif utilitaire. De ce fait, il est nécessaire d'évoquer également pour notre approche du *medium* les réflexions philosophiques à propos de la technique.

Rappelons qu'il y a toute une tradition qui ne considère comme *media* techniques que celles apparues après l'avènement de la typographie. Cependant, nous croyons

⁹⁷ Siegfried Zielinski, *Arqueologia da mídia em busca do tempo remoto das técnicas do ver e do ouvir* (São Paulo: Annablume, 2006).

⁹⁸ Simondon, *Op. cit.*, 2014.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Simondon fait de cette *faim de magie* la caractéristique de certains objets techniques, tels la machine à laver, censé être magique puisque elle est automatique. Bien entendu, il s'agit d'un besoin archaïque de magie.

qu'analyser les sociétés orales comme non-techniques est une erreur. Plutôt qu'erreur, on devrait même dire qu'il s'agit d'une perspective ethnocentrique qui distingue culture et civilisation. En outre, définir c'est qui est naturel est un problème très gênant puisque l'artificialité est quelque chose de « naturel » chez l'humain. Bien sûr, la culture technologique, en tant que projet idéologique, est une exclusivité de la civilisation occidentale au sein de laquelle l'instrumentalisme des moyens est utilisé pour accélérer l'arrivée des lendemains qui chantent. Par contre, il n'y a aucune société, ni aucune culture, sans technique : chaque culture est une technoculture.

A ce propos, les méditations du philosophe de la technique Don Ihde nous soutiennent dans cette perspective. Selon lui, les humains ne peuvent pas vivre, et n'ont jamais vécu, sans technique. Ontologiquement, nous sommes connectés avec les techniques, même si c'est dans un sens minimal, comme le fait de ramasser un bâton pour sonder l'étendue du terrain ou d'utiliser un objet courbe comme navire. Il y a toujours des techniques là où il y a des humains : ainsi il n'y a aucun récit de civilisation sans technique : «... *human activity from immemorial time and across the diversity of cultures has always been technologically embedded*¹⁰¹ ». Hypothétiquement, c'est seulement dans un environnement isolé, une sorte de jardin protégé et stable, comme le jardin d'Éden, que l'homme pourrait vivre dans une situation sans technique. Alors, comme nous ne vivons pas dans le jardin d'Éden, nous ne choisissons pas d'utiliser les techniques, puisque nous sommes immergés et en symbiose dans un environnement toujours technique.

Depuis longtemps, André Leroi-Gourhan¹⁰² nous a rendus attentif à cette relation de l'homme et de l'outil, sous la forme d'une codétermination. C'est-à-dire qu'une des caractéristiques élémentaires de l'humain est d'être en profonde relation avec les artefacts non-biologiques. Dans ce processus de coévolution décrit par le paléanthropologue français, nous observons comment l'autonomie humaine a été façonnée par le langage et des techniques. Il voit ainsi la convergence de l'évolution entre la biologie et la technique, de la marche à l'écriture.

¹⁰¹ Don Ihde, *Technology and the lifeworld: from garden to earth*, The Indiana series in the philosophy of technology (Bloomington: Indiana University Press, 1990)., p.20

¹⁰² André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole, tome 1 : Technique et Langage*, Albin Michel (Paris: Editions Albin Michel, 1964).

Ici, il faut abandonner le mythe de la pureté de l'essence humaine¹⁰³. Rappelons que depuis Rousseau on raconte comment la technologie a violé l'humanité originale. Néanmoins, en fait, les appareils sont nos bases et non notre corruption, comme l'a bien souligné Walter Ong, l'artificialité est quelque chose de naturel chez les êtres humains : « *Technologies are artificial, but – paradox again – artificiality is natural to human beings* »¹⁰⁴. L'homme tend, toujours, aux processus d'hybridation, il est toujours dans un processus dialogique, ce que Roberto Marchesini qualifie de liturgie de l'hospitalité de l'altérité. La condition humaine est ainsi récursive, une condition conditionnelle, nos actions changent les conditions dans laquelle nous agissons. Ainsi, si nous sommes naturellement des êtres hybrides, il est à noter, en conséquence, que même un objet naturel, comme une pierre – manipulé, façonné, subverti – devient une technique. C'est cette relation qui fait que les hommes et les techniques sont toujours en processus de coévolution¹⁰⁵.

Notons que nous sommes dans une clé de compréhension qui est loin de la thèse selon laquelle la technique est exclue du monde primitif. Les gestes qui font culture, comme la marche et les modes d'apprentissage, sont des exemples intéressants par lesquels Marcel Mauss nous rappelle que technique est plus qu'instrument. Ce qu'il appelle de techniques du corps est la façon dont les hommes traditionnellement savent se servir de leur corps. Pour Mauss il n'y a pas de naturalité dans la façon d'utiliser le corps, tous les modes d'agir sont des techniques. L'erreur est de considérer qu'il y a technique seulement quand il y a un instrument. L'acte technique n'est pas distinct de l'acte magique, religieux ou symbolique. Il n'y a pas de technique sans transmission et tradition. Mauss est catégorique, le corps est le premier et le plus naturel des instruments de l'homme, le premier objet technique : « Le corps est le premier et le plus naturel instrument de

¹⁰³ Roberto Marchesini, « Contra a pureza essencialista, rumo a novos modelos de existência », dans *Pós humanismo: as relações entre o humano e a técnica na época das redes*, dir. Massimo Di Felice et Mario Pireddu (São Caetano do Sul: Difusão Editora, 2010).

¹⁰⁴ Walter Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London: Routledge, 2012). , p.81

¹⁰⁵ Cf.: Michel Puech, *Homo sapiens technologicus: Philosophie de la technologie contemporaine, philosophie de la sagesse contemporaine*, Méléthè (Paris: Pommier, 2008).

l'homme. Ou plus exactement, sans parler d'instrument, le premier et le plus naturel objet technique, et en même temps moyen technique, de l'homme, c'est son corps¹⁰⁶ »

Le corps peut être considéré comme le premier *medium* ou technique du sacré. Le corps, même s'il est le plus fondamental des *media*, n'est pas isolé mais en réseau ; il y a donc une technicité derrière. Ainsi, il nous semble qu'il n'y a pas de relation directe ou immédiat avec le transcendant, même dans la méditation orientale comme pensait Mauss : « Je pense qu'il y a nécessairement des moyens biologiques d'entrer en communication avec le Dieu¹⁰⁷ ». Pour Mauss, dans tous ces états mystiques on doit préparer le corps pour être un médiateur, il y a clairement une technique du corps. Mauss identifie la difficile ligne de démarcation entre la technique et le rite, surtout parce que, selon lui, la technique ne se réduit pas à un dispositif artificiel utilitaire, c'est-à-dire il y a de technique sans instrument. Il n'existe pas de technologies, entendu comme outil à partir duquel nous transmettons des messages ou effectuons des tâches qui soient entièrement à l'extérieur et indépendantes de notre corps. Tout au contraire, nous sommes toujours moulés par ces objets et technologies qui nous imposent des limites, nous déterminent.

Même si on peut considérer, à juste titre, que le premier objet technique médiologique est l'écriture, une technique explicitée d'enregistrement et transmission des contenus, d'autres *media* dites primitifs, comme le corps ou les objets naturels, font office de media logistique, puisqu'ils organisent et orientent le social, ils arrangent les relations entre humains et choses. De ce fait on peut repérer une technicité derrière.

Si la technicité est un élément important dans la théorie des *media*, nous avons comme base, à cet égard, les discussions menées par Martin Heidegger à propos de l'essence de la technique, surtout dans son classique *La question de la technique*. Il s'agit d'une réflexion fondamentale puisque chez Heidegger nous sommes dans un cadre compréhensif qui va au-delà des binarismes qui caractérisent l'analyse des technologies et des *media*. Dans le texte mentionné ci-dessus, le philosophe allemand se questionne à propos de l'essence de la technique. Maintenant, affirme-t-il, il convient de ne pas confondre l'essence de la technique avec les objets techniques, la spécificité de la

¹⁰⁶ Marcel Mauss, « les Techniques du corps », dans *Techniques, technologie et civilisation*, Édition: 1 (Paris: PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE - PUF, 2012), p.375

¹⁰⁷ Ibid., p.394

technique est indépendante du dispositif instrumental qui en découle. Pour approcher cette essence de la technique, Heidegger utilise le mot allemand « *gestell* », traduit en français par arraisonement. Ainsi, l'essence de la technique – qui n'a rien de technique - n'est plus liée à une pratique, mais, plutôt, à une façon de révéler le monde. Si l'essence de la technique est le « *gestell* », c'est-à-dire la révélation, il est clair que la technologie moule notre vision du monde. Ainsi, pour Heidegger, les humains ne contrôlent pas la technologie. Nous n'avons pas le contrôle en face de la technologie, mais nous sommes déterminés par la révélation que chaque technique apporte. La technique moderne, spécifiquement, révèle le monde en tant que quelque chose de fermé, partial et quantitatif. D'où la vision instrumentale des outils. Par contre, les nouveaux objets techniques connectés révèlent avec plus d'évidence la non-distinction homme/technologie cachée pendant la modernité.

Si l'on suit les intuitions de Heidegger pour dépasser l'humanisme, on déplace la centralité de l'humain vers le social et, ainsi, la question du déterminisme technologique perd sa force. A limite, les *media* – en tant que technique – ne se réfèrent pas directement aux actions des personnes, comme nous le rappelle F. Kittler, pour qui il y a des *media* puisque les hommes, évoquant Nietzsche, sont des animaux dont les propriétés ne sont pas fixées. C'est précisément cette relation qui assure que l'histoire de la technologie n'est pas si inhumaine mais, plutôt, qu'elle ne serait pas concernée par gens¹⁰⁸. L'aporie du déterminisme technique cessera d'exister non parce que la technique ne détermine pas notre statut, mais parce que cette détermination ne peut être produite à partir d'une position en dehors de la culture, comme suggérait Kittler, en relisant McLuhan et Heidegger.

La conception de la technologie pendant la modernité a été celle-ci, instrumentale. Aujourd'hui, avec la saturation du paradigme moderne et l'intensification de l'interconnexion entre différents modes d'existences, les logiques binaires ne se soutiennent plus. D'où la nécessité de considérer une autre idée de la technique, au-delà de l'utilitarisme, de l'anthropocentrisme et de l'humanisme. Comme le souligne Heidegger : « La conception purement instrumentale, purement anthropologique, de la technique

¹⁰⁸ Kittler, *Op. cit.*, 2010. p.36

devient caduque dans son principe ; on ne saurait la compléter par une explication métaphysique ou religieuse qui lui serait simplement annexée¹⁰⁹ ».

Nous comprenons la technique en tant que dévoilement, comme le retour de la puissance du destin, une façon de révéler l'« être », de découvrir ce qui était caché : « Ainsi la technique n'est pas seulement un moyen : elle est un mode du dévoilement¹¹⁰ ». Un tel dévoilement n'a pas lieu au-delà de tout acte humain, mais pas dans l'homme seulement non plus, parce que l'homme est régi par le destin du dévoilement. Alors, si la technologie utilitaire moderne est dans le registre de l'histoire linéaire, le retour de l'essence de la technique signifie aussi un retour à la puissance du destin.

2.4 La matérialité de l'immatériel

Tout *medium* a une poétique : il crée un monde en même temps qu'il synthétise, bloque ou rend possible d'autres mondes imaginaires. De sorte que si nous envisageons de considérer l'histoire des *media* dans ce sens plus large, y compris un ensemble de choses très vaste, il faut faire attention à la matérialité, ce qui constitue la forme qui formate le contenu. Bien entendu, la matière n'est pas seulement un support, un véhicule neutre pour la captation de ce qui importe, le sens. L'attention aux matérialités nous semble un excellent contrepoids à l'importance évidente de l'immatériel. Matière et imaginaire ne sont pas opposés, au contraire, la matérialité du *medium* a une part décisive dans l'émergence des imaginaires. Les *media* sont des techniques de production, diffusion et transformation des imaginaires et ils sont eux-mêmes chargés d'imaginaires.

Ce que ce regard sur la matérialité des *media* nous indique, c'est un changement de perspective de la sociologie qui a toujours analysé la communication en tant que problème immatériel de transmission de pensée, idéologies, langages et cultures. La matérialité conditionne les messages qui sont exprimés, autrement dit, pour qu'il y ait l'immatérialité dans la communication – qu'on trouve aussi dans l'imaginaire mystique – il faut une matérialité, un *medium*. Cette question est particulièrement intéressante à l'heure du

¹⁰⁹ Martin Heidegger, « La question de la technique », dans *Essais et conférences* (Paris: Gallimard, 1973). p.28

¹¹⁰ Ibid.p.18

numérique puisque, comme nous le rappelle Matthew Fuller¹¹¹, c'est bien quand la matérialité semble peu importante que l'attention qu'on lui porte semble plus fructifère. Les dispositifs numériques n'ont pas perdu leur matérialité, même si les objets sont davantage informationnels que physiques.

Gardons à l'esprit que les *media* sont une production inséparable de la culture et de la technique. Comme l'a bien souligné F. Kittler, les *media* déterminent notre situation¹¹². L'effort de cette thèse est d'inclure dans cette situation déterminée par les *media* l'horizon de l'imaginaire, spécifiquement de l'imaginaire mystique. Le défi est de comprendre l'imaginaire hors de la perspective humaniste et anthropocentrique, comme quelque chose qui est nourri par l'extérieur, y compris les techniques et les matérialités. Ainsi, on considère que les imaginaires ne sont pas une production autonome d'un sujet libre transcendantal, indépendant du monde matériel et technique qui l'entoure. C'est bien l'approche des matérialités qui nous rend attentifs au fait qu'il y a aussi des supports derrière les imaginaires¹¹³.

D'ailleurs, c'est dans ce sens que nous interprétons la belle notion de trajet anthropologique chez Gilbert Durand, « [...] c'est-à-dire l'incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social¹¹⁴ ». Il y a dans le trajet ce court-circuit entre matériel et immatériel, ou encore, le « [...] va-et-vient incessant entre le conscient individuel qui énonce, sinon écrit, son 'texte' et l'ensemble des intimations contextuelles de l'environnement, de la société 'ambiante'¹¹⁵ ». Même si on peut relativiser le travail de Durand à cause de l'essentialisme et de la vision transhistorique de son archétypologie, il nous semble clair, à partir de cette notion clé, qu'il est impossible d'éliminer le rôle de la matérialité dans la détermination des images, y compris les images du sacré.

¹¹¹ Matthew Fuller, *Media Ecologies: Materialist Energies in Art and Technoculture*, Leonardo (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005).

¹¹² Friedrich A. Kittler, *Gramophone, film, typewriter*, Writing science (Stanford, Calif: Stanford University Press, 1999).

¹¹³ Voir aussi : Juremir Machado da Silva, *As tecnologias do imaginário* (Porto Alegre: Editora Sulina, 2003).

¹¹⁴ Durand, *Op. cit.*, 1992., p.38

¹¹⁵ Durand, « Introduction à la mythodologie », p.135

Durand lui-même met en avant cette « genèse réciproque », c'est-à-dire la réversibilité et l'échange continu, l'équilibre entre le geste pulsionnel et l'environnement matériel. Comme les ondes ou les phéromones, l'imaginaire est invisible mais produit des effets : c'est invisible mais il y a une forme matérielle derrière. Comme notre intérêt porte sur le rôle de la matérialité des objets techniques dans le trajet anthropologique de l'imaginaire mystique, un auteur qui est indispensable dans cette ontologie du social est Walter Benjamin. L'inclure dans notre réflexion signifie relativiser la vision transhistorique des archétypes car quand il se pose le problème du mythe – qu'on peut prolonger jusqu'au problème de l'imaginaire – il le considère en tant que quelque chose d'ambigu et de complexe, c'est-à-dire ni comme vérité ni comme faux. Le mythe est la porte d'accès à des forces sociales et cultures qui déterminent une époque. Ainsi, la préoccupation de Benjamin était la signature historique du mythe, son empreinte temporelle, son appartenance à un certain contexte spécifique de problèmes historiques et culturels.

En tout cas, l'imaginaire compose notre environnement, il n'est ni en nous, ni hors de nous, mais dans la relation¹¹⁶. En fin de compte, peu importe si on définit cet intangible par archétype, empreinte, tradition. Le plus important est de comprendre ce processus dynamique, ce va-et-vient. En tout cas, en ce qui nous concerne, notre point de vue est lié aux aspects matériels irréfragables, le *medium*, avec lequel les archétypes, la tradition, le sacré doivent s'accorder. Et le trajectif c'est bien ce va-et-vient entre la chose et celui qui pense la chose.

À cet égard, il faut absolument s'interroger sur les matérialités de cette production immatérielle¹¹⁷. Ici, il faut faire mention du travail pionnier de Hans Ulrich Gumbrecht¹¹⁸ qui propose une autre approche aux études de la communication, hors du cadre herméneutique, justement pour déplacer l'homme comme centre générateur des valeurs

¹¹⁶ D'autre côté, il faut aussi relativiser la notion d'innovation, parce qu'il y a toujours quelque chose qui revient ; l'innovation n'est que l'établissement d'un nouveau rapport entre formes. Toute forme est ainsi, comme le dit Michel Maffesoli, *pseudomorphe*, puisqu'elle émerge d'un substrat plus ancien. C'est dans ce sens que nous devons comprendre la quotidienneté comme une dynamique basée sur un processus d'enracinement dynamique, dont les sociétés, y compris la notre, rendent visible les invisibles intangibles.

¹¹⁷ Cf.: Jeremy Packer et Stephen B. Crofts Wiley, dir., *Communication matters: materialist approaches to media, mobility and networks*, Shaping inquiry in culture, communication and media studies (London ; New York: Routledge, 2011).

¹¹⁸ Hans Ulrich Gumbrecht et K. Ludwig Pfeiffer, *Materialities of Communication* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994).

immatérielles. Rappelons que dans l'approche herméneutique classique, c'est le sujet qui attribue sens aux objets, il ne s'agit nullement d'une qualité inhérente à la matérialité. C'est-à-dire que les conditions matérielles sont secondaires. Dans une conception écologique, il faut considérer qu'il y a aussi le *medium* et donc il faut dépasser la dichotomie corps et esprit.

Le défi est de s'interroger sur les conditions de possibilités de l'émergence de certains imaginaires. Il faut savoir les identifier, les décrire et faire la relation avec leurs matérialités. De ce fait, le rôle que les réseaux numériques jouent à l'époque contemporaine dans l'imaginaire mystique est aussi décisif que le rôle qu'historiquement d'autres *media* ont joué, toujours comme intermédiaire entre les hommes et le sacré, même si le rôle que chaque *medium* joue est variable selon sa nature matérielle. Les *media* ce sont de véritables appareils d'accès au monde de l'au-delà. Ainsi, des pierres tombales archaïques aux réseaux numériques, le *medium* est un point de vue privilégié d'observation sociologique. Comme nous le rappelle Friedrich Kittler, la seule chose qui peut être connue de l'âme ou de l'être humain ce sont les *media* avec lesquelles les humains ont été historiquement mesurés à un moment donné¹¹⁹. Nous dirons aussi qu'on peut comprendre l'imaginaire d'une société à partir, aussi, de la nature matérielle du *medium*.

2.5 Vers une approche écologique

Tout au long de ce chapitre nous avons envisagé le *medium* comme quelque chose qui nous impose des limites et ouvre des possibilités. D'où l'idée que les *media* ne sont pas quelque chose sur le monde, mais qu'ils sont le monde : de ce fait, on peut les comprendre en tant qu'environnement. Les premières intuitions dans cette direction ont été déjà posées par les théoriciens qui mettent l'accent sur la forme de la communication, ce qui suggère en soi une tendance à l'équilibre à atteindre à partir de l'interrelation dynamique et massive de processus, objets, êtres, choses, archétypes et matières. Voilà une perspective qui nous permet une approche des *media* allant au-delà de la question de l'outil. Rappelons que selon Heidegger, si on rejette la dimension purement instrumentale de la technique, on ne

¹¹⁹ Kittler, *Op. cit.*, 2010. ,p. 35

peut pas concevoir que l'homme puisse choisir de vivre sans les objets¹²⁰. Les différents appareils font partie, depuis toujours, de l'environnement.

Ici, il nous paraît pertinent d'adopter la distinction Heideggérienne entre chose et objet. Si la chose a toujours une dimension cachée alors que l'objet est plutôt un outil, nous croyons fort intéressant d'associer le *medium* davantage à la chose qu'à l'objet. Selon Heidegger, c'est comme si les objets avaient été isolés du monde réel pour être mesurés sous la loupe de la philosophie afin de révéler tous leurs secrets. Ainsi, la meilleure façon de situer cette tension et de capturer l'essence d'une chose est de la mettre en perspective à travers une « quadrature » ou « *Geviert* » : la terre, le ciel, les dieux et les mortels (entre eux étant l'homme) : « La terre et le ciel, les divins et les mortels se tiennent, unis d'eux-mêmes les uns aux autres, à partir de la simplicité du Quadriparti uni. Chacun des Quatre se reflète alors à sa manière dans son propre être, revenant à cet être au sein de la simplicité des d'une image¹²¹ ».

Le *medium* en tant que chose, au sens heideggérien, c'est le *medium* comme le croisement des quatre (terre, ciel, divin et mortels), comme mésocosme, comme monde du milieu, bref comme environnement. Notons ainsi que le *medium* détermine notre situation non parce que sa conformation matérielle produit nécessairement certains effets, dans une logique linéaire, mais parce que le *medium* fait partie de l'environnement que nous habitons, un environnement où cohabitent - comme disait Gilbert Simondon - différents modes d'existence : humains, nature, espace géographique, êtres invisibles, divinités, objets techniques, etc.

La centralité de la pensée de Simondon dans cette approche est aussi notable. Selon lui, si la technicité elle-même se trouve dans le réseau qui permet l'existence de l'objet technique et non pas dans l'objet isolé, l'objet technique est toujours accompagné par son milieu associatif : « La technicité est un mode d'être ne pouvant exister pleinement et de façon permanente qu'en réseau, aussi bien de façon temporelle que de façon spatiale¹²² ». Nous comprenons, donc, que nous habitons avec et à côté de ces objets techniques. Plus précisément la notion de transduction chez Simondon résume bien l'idée qu'il y a une

¹²⁰ Heidegger, « La question de la technique ».

¹²¹ Martin Heidegger, « La Chose », dans *Essais et conférences* ([Paris]: Gallimard, 1980)., p.213

¹²² Simondon, *Op. cit.*, 2014., p.82

articulation entre forces de collectifs humains et non-humains. Ce milieu associatif est un champ de possibilités qui permet la mutation de qualités d'un individu, soit humain, animal ou technique.

Tout simplement, Simondon nous rappelle que : « Ainsi, la condition première d'incorporation des objets techniques à la culture serait que l'homme ne soit ni inférieur ni supérieur aux objets techniques, qu'il puisse les aborder et apprendre à les connaître en entretenant avec eux une relation d'égalité, de réciprocité d'échanges : une relation sociale en quelque manière¹²³ ». Les objets techniques et les autres modes d'existences, encore selon Simondon, sont en constant processus d'individuation, toujours informé par le milieu : « L'individuation est un événement et une opération au sein d'une réalité plus riche que l'individu qui en résulte.¹²⁴ » À travers ce processus d'individuation, il montre bien combien la singularité de différents modes d'existence – y compris les individus – se fait par la confrontation avec l'environnement, toujours pensé en tant que potentialité dynamique.

Comme l'a bien souligné Joshua Meyrowitz¹²⁵, la perspective théorique que nous rejoindrons considère les *media* à partir d'une approche écologique en réponse à l'ancienne approche instrumentale moderne. Écologie est un beau nom qui renvoie à des dynamiques d'interrelations entre processus et objets. Aussi McLuhan était déjà clair à ce sujet:

It is perfectly clear to me that all media are environments. As environments, all media have all the effects that geographers and biologists have associated with environments in the past [...] The medium is the message because the environment transforms our perceptions governing the areas of attention and neglect alike [...] The absence of interest in causation cannot persist in the new age of ecology. Ecology does not seek connections, but patterns. It does not seek quantities, but satisfactions and understanding¹²⁶.

¹²³ Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* ([Paris]: Aubier, 2012).p.126

¹²⁴ Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2005). p.64

¹²⁵ Joshua Meyrowitz, *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior* (New York: Oxford University Press, 1985).

¹²⁶ Marshall McLuhan, « Education in the Electronic Age », *Interchange* 1, no 4 (1 décembre 1970): 1- 12, doi:10.1007/BF02214876. p.4

La conjonction « écologie des *media* », comme l'a souligné M. Fuller¹²⁷, devient fertile en décrivant un type d'environnementalisme. Ce qui met en avant qu'un *medium* est connecté de façon multiple. Rappelons le concept d'écophilosophie chez Félix Guattari¹²⁸ comme le résultat de la conjonction de trois écologies : mentale, naturelle et sociale. Chaque mode fait appel aux autres modes. Rappelons aussi la question du langage en tant que *medium* chez Benjamin. Selon lui, le langage se réfère aussi bien aux choses qu'à la nature :

Ou, plus exactement, tout langage se communique en lui-même, il est, au sens le plus pur du terme, le « médium » de la communication. Ce qui est propre au médium, autrement dit l'immédiateté de toute communication spirituelle, est le problème fondamental de la théorie du langage, et si l'on veut qualifier de magique cette immédiateté, le problème originel du langage est sa magie ¹²⁹ .

Ainsi, le langage est considéré comme un *medium*, pour ainsi dire magique, qui peut être compris à partir de la notion de « lieu » qui transcende la fonction instrumentale en pointant vers un principe enveloppant, qui se réfère aux possibilités de l'existence et de la réalisation de tout être ou chose dans ses dimensions communicatives : « Le langage d'un être est le médium dans lequel se communique son essence spirituelle¹³⁰ » Dans un changement radical, Benjamin continue à définir non seulement le *medium* comme un instrument d'appropriation du monde, mais comme un mouvement par lequel le monde est constitué.

Nous voudrions mettre en évidence, avant tout, que le *medium* n'est pas seulement un appareil d'information pour envoyer ou recevoir des messages sur l'activité humaine à propos des relations économiques ou écologiques, mais qu'ils constituent ces systèmes-là. Selon Umberto Galimberti¹³¹ le monde technique, et par conséquent médiologique, c'est

¹²⁷ Fuller, *Op. cit.*

¹²⁸ Félix Guattari, *Les trois écologies*, 1 vol., Collection L'Espace critique (Paris: Galilée, 2008). Voir aussi : Félix Guattari, *Qu'est-ce que l'écophilosophie ?*, dir. Stéphane Nadaud, 1 vol., Archives de la pensée critique (Paris) [Saint-Germain-la-Blanche-Herbe: Lignes Imec, 2013).

¹²⁹ Walter Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », dans *Oeuvres. Tome I* (Paris: Gallimard, 2000). p. 145-146

¹³⁰ Ibid. p.165

¹³¹ Umberto Galimberti, *Psiche e techne: l'uomo nell'età della tecnica*, 3. ed, Campi del sapere (Milano: Feltrinelli, 1999).

notre environnement. Le *medium* est le moyen par lequel les hommes perçoivent, pensent et expriment des relations avec leurs pairs et avec le monde dans lequel nous cohabitons. Le *medium* ainsi n'est pas neutre car il crée un monde avec certaines caractéristiques que nous ne pouvons pas éviter. Ici, la définition de *medium* proposé par Jussi Parikka est fort instructive. Selon lui, le *medium* est l'environnement de relations dans lequel le temps, l'espace et les capacités d'action émergent¹³². À cet égard Peters fait du bateau la métaphore qui montre comment les *media* réveillent et concèdent la nature elle-même, au sens heideggérien, et comment le *media* forge l'infrastructure de l'être, l'habitat dans lequel nous sommes et nous agissons. Notons que cette approche écologique met l'accent sur le caractère relationnel des *media*, y compris des nombreux processus, objets et modes de perception.

Ainsi, à partir de cette perspective écologique, quand un nouvel élément (*medium*) est ajouté à un ancien environnement, nous n'aurons pas un ancien environnement plus un nouveau facteur, mais un nouvel environnement, comme l'a bien signalé J. Meyrowitz : « *The extent of the newness depends, of course, on how much the new factor alters significant forces in the old system, but the new environment is always more than the sum of its parts*¹³³ ».

Voilà une sensibilité théorique partagée par plusieurs penseurs. John D. Peters a mis en lumière tout l'intérêt de cette approche à notre époque étant donné surtout deux facteurs, le changement climatique irréversible, c'est-à-dire la soi-disant époque de l'anthropocène, et l'explosion des appareils numériques en réseau. Il va de soi ainsi qu'une approche s'ouvre pour étudier la relation entre nature et *medium*. D'ailleurs, le réchauffement climatique a mis en avant que le fait que la culture fait partie de notre histoire naturelle. À cet égard rappelons la généalogie de la notion de *medium*. Avant d'être associé aux technologies de communication, le *medium* était connecté davantage avec la nature : « *Medium has always meant an element, environment, or vehicle in the middle of things*¹³⁴ » Ici il faut revenir à Aristote et sa théorie de la vision. Pour que les yeux puissent se connecter aux objets il faut un *metaxu*, l'air. Avec Thomas d'Aquin le

¹³² Jussi Parikka, « Media Ecologies and Imaginary Media: Transversal Expansions, Contractions, and Foldings », *The Fibreculture Journal* 17 (2011). p.35

¹³³ Meyrowitz, *Op. cit.* p.19

¹³⁴ Peters, *Op. cit.*, 2015., p.46

terme aristotélicien est traduit par *medium*. Avec Isaac Newton *medium* devient un peu plus instrumental dans la mesure où il est compris comme un agent intermédiaire, une condition pour la transmission des entités comme la lumière, le magnétisme, etc.

C'est ainsi que jusqu'au XIX^e siècle, *grosso modo*, le mot *medium* était associé à des éléments naturels comme l'eau, la terre et l'air. Comme le montre John Guillory¹³⁵, le mot *medium*, associé spécifiquement aux technologies de communication, apparaît concrètement au XIX^e siècle en réponse à la prolifération des nouveaux appareils communicatifs, notamment à partir du télégraphe, qui ne pouvaient pas être associés aux anciens systèmes des arts. Il y avait la nécessité, ainsi, d'employer une notion nouvelle qui agrégeait le signal et le symbole.

Selon Peters, malgré le fait que pendant le XX^e siècle la notion de *medium* a été plus associée à l'outil technologique de dissémination en masse des informations, la notion n'a pas totalement perdu son caractère environnemental, c'est-à-dire *medium* comme milieu. Notons qu'il s'agit de revenir à une sensibilité ancienne et partiellement cachée pendant l'époque moderne, celle qui associe le *medium* à l'environnement. Ainsi, si nous pouvons considérer les media comme environnement, il est possible aussi de considérer l'environnement comme *medium* : « *The old idea that media are environments can be flipped : environments are also media. Water, fire, sky, earth, and ether are elements – homey, sublime, dangerous, and wonderful – that sustain existences, and we still haven't figured out how to care for them ; our efforts to do so constitute out technical history*¹³⁶ »

Considérés sous cet angle, les *media* renvoient non seulement à la société, mais aussi à la nature, bouleversant la relation sujet-objet chère à la modernité. Le *medium* est, en fin de compte, la médiation de la condition humaine et aussi de la condition non-humaine. Une sensibilité proche de celle de Jussi Parikka qui identifie les facultés de transmission, enregistrement et connexion dans différents processus. Selon lui, les pierres et les formations géologiques sont des enregistrements du lent passage du temps et de la

¹³⁵ John Guillory, « Genesis of the media concept », *Critical Inquiry* 36.2 (2010): 321- 62.

¹³⁶ Peters, *Op. cit.*, 2015. , p.3

turbulence entre matière et énergie. Les plantes et les animaux constituent leurs êtres à travers divers modes de transmission et à travers le couplage avec leur environnement¹³⁷.

Cette approche de Peters, et d'autres comme celle de Parikka, est très en phase avec la perspective qu'on essaye de développer ici. La notion de *medium* est ici encore plus ouverte, associant *physis* et *technè*, ce qui nous semble tout à fait pertinent. Or, comment aujourd'hui pouvons-nous réfléchir sérieusement à propos du numérique sans penser au charbon ? C'est bien cette contradiction de notre temps que Peters met en avant : « *Today natural facts are media, and cultural facts have elemental imprint. We can see the Internet as a means of existence, in some ways close to water, air, earth, fire, and ether in its basic shaping of environments*¹³⁸ ».

Considérer l'océan comme *medium* signifie s'éloigner encore plus du point de vue anthropomorphique et instrumental. Du corps au numérique, des étoiles au livre, tous ces *media* sont appuyés profondément sur l'être. Si on cesse de concevoir la communication seulement comme l'échange des messages, mais aussi comme un processus qui fournit les conditions pour l'existence, les *media* deviennent les infrastructures de l'être, l'habitat où nous sommes immergés et à partir duquel nous agissons.

C'est bien la technicité du numérique, il faut bien le souligner, qui réveille et pousse nos épistémologies à considérer les *media* comme environnement et l'environnement comme *medium*, finalement comme notre habitat tel que Massimo Di Felice nous y a rendus attentif à plusieurs reprises. Pour lui, les *media* sont, avant tout, des technologies de l'habiter. Inspiré par Heidegger¹³⁹ pour qui l'homme a besoin de bâtir pour habiter, d'établir un lieu, il met l'accent sur les formes historiques des *media* dans la détermination de ce processus :

Si on analyse les transformations des formes de l'habiter en les mettant en relation avec les technologies communicatives, il est possible de distinguer les formes empathiques (liées aux médiations de l'écrit et aux pratiques de la lecture) des formes exotopiques, qui se sont développées avec l'avènement des moyens de communication électroniques et des communications audiovisuelles pour enfin

¹³⁷ Jussi Parikka, *Insect media: an archaeology of animals and technology*, Posthumanities, v. 11 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010). , p.XIV

¹³⁸ Peters, *Op. cit.*, 2015. ,p. 49

¹³⁹ Martin Heidegger, « Bâtir, Habiter, Penser », dans *Essais et conférences* ([Paris]: Gallimard, 1980).

*caractériser, dans nos nouveaux contextes digitaux, l'émergence de formes atopiques de l'habiter*¹⁴⁰.

Rappelons que selon Heidegger la caractéristique formatrice de l'habitat se trouve dans la capacité relationnelle et communicationnelle, donc différents *media* déterminent différents environnements que nous habitons, comme l'a bien montré Di Felice. Notons que chez lui la notion d'habitat est absolument liée à sa dimension écologique ; l'habitat devient ainsi le moyen pour réfléchir à propos des transformations qui vivent nos sociétés, notre condition perceptive et nos formes de sentir.

C'est par cette puissance du *medium*, avec Peters, que le numérique nous fait revenir à des enjeux tout à fait anciens. Si la communication analogique donnait l'impression d'une ordination historique du monde – surtout l'imprimerie – le digital nous fait retourner à une condition chaotique.

Notons bien que le *medium* comme environnement ne prévoit pas le soutien d'une causalité unique aux phénomènes de l'imaginaire mystique, ce qui suggérerait que la conformation matérielle d'une technologie produirait nécessairement certains effets. Nous préférons la perspective de la réversibilité chez Maffesoli, c'est-à-dire, le constant processus de va-et-vient qui rejette le causalisme, comme le processus d'action et rétroaction chez Edgar Morin¹⁴¹. Nous sommes ici très loin du prétendu déterminisme technologique : « *The médium theorists do not suggest that the means of communication wholly shape culture and personality, but they argue that changes in communication patterns are one very important contributant to social change and one that is generally overlooked*¹⁴² ».

Si on comprend les *media* en tant qu'environnement, le débat à propos du déterminisme technologique perd son sens comme l'a bien remarqué Manuel Castells¹⁴³. Selon lui, le dilemme du déterminisme technologique est un problème infondé étant donné

¹⁴⁰ Massimo Di Felice, « Paysages post-urbains: la fin de l'expérience urbaine et les formes communicatives de l'habiter », *Sociétés* 109, no 3 (2010): 25, doi:10.3917/soc.109.0025. p.35

¹⁴¹ Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe* ([Paris]: Seuil, 2005).

¹⁴² Meyrowitz, *Op. cit.* p.18

¹⁴³ Manuel Castells, *A sociedade em rede* (São Paulo: Paz e Terra, 2007).

que la technologie est la société et que la société ne peut être entendue et ni même représentée sans ses technologies.

En fait, en s'appuyant sur la démarche proposée par Michel Maffesoli, nous comprenons que nous ne sommes pas dans la clé du déterminisme, mais de la détermination. Nous sommes absolument plongés dans cette atmosphère où l'objet technique, avec Stéphane Hugon¹⁴⁴, c'est l'espace sociétal qui, en conséquence, nous impose des limites et encadre notre existence. Ainsi, en tant qu'objets contemporains de l'hiérophanie, ils déterminent aussi des nouvelles formes de vivre le sacré.

Rappelons ainsi que le *medium* impose des limites qui conditionnent l'existence : « En latin la *determinatio* est la borne qui marque les limites du champ, mais c'est cette limite qui permet potentiellement la vie par rapport à l'indéfinition, à l'informel du désert sans borne. Ainsi les choses existent parce qu'elles s'inscrivent dans une forme ¹⁴⁵ ». Pour le dire autrement, reprenant une distinction chère à McLuhan, nous ne sommes pas dans la clé de la causalité efficiente, mais de la causalité formelle.

Comme l'a bien signalé Meyrowitz, les théoriciens que nous rejoindrons ne suggèrent pas que les media façonnent la culture, mais ils font valoir que l'évolution de la structure de communication est importante pour le changement social parce qu'ils changent l'environnement. Bien évidemment, les media ne sont pas le seul facteur en cause ou la cause de tous les changements. Nous admettons la conception selon laquelle les *media* influencent les relations et les déterminations mutuelles, les relations dialogiques et symbiotiques.

L'accent mis sur les *media* ne représente pas un réductionnisme, mais une corrélation, ce qui, bien sûr, est étroitement lié à d'autres développements sociaux qui exercent des rôles spécifiques et différenciés. Quand on met en relief le *medium*, ce sur quoi nous insistons c'est sur l'aspect irréfragable de la chose. Comme Heidegger disait à propos du travail de la sculpture : il y a, aussi, le marbre. C'est-à-dire que le marbre n'est pas neutre, mais qu'il faut s'accorder à lui.

¹⁴⁴ Stéphane Hugon, *Circumnavigations: l'imaginaire du voyage dans l'expérience internet*, Société (Paris: CNRS, 2010).

¹⁴⁵ Maffesoli, *Op. cit.*, 1985., p.98

2.6 Archéologies des *media*

Il peut paraître paradoxal dans une étude sur l’imaginaire du *medium* numérique de consacrer toute une partie de la thèse à des *media* anciens, tel que l’écriture, l’électricité et, plus étrangement, les reliques. Les défis que les *media* contemporains nous posent semblent d’autant plus inédits et complexes que l’on pense habituellement que les anciens *media* ont peu à apporter. Cependant, nous ne voudrions pas opposer le nouveau à l’ancien. Nous croyons que c’est en regardant les dynamiques des *media* antérieurs qu’on peut comprendre le rôle actif du *medium* dans les engendremens des imaginaires mystiques, y compris d’aujourd’hui. Puisqu’il faut situer les dits nouveaux *media* dans une généalogie plus longue afin de regarder les formes anciennes et repérer les ruptures et continuités du nouveau par rapport au passé, nous décidons de suivre l’esprit épistémologique et méthodologique d’un champ connu sous le nom d’archéologie des *media*¹⁴⁶.

Notons bien qu’il s’agit de la jonction de deux mots forts. Sur les *media*, nous défendons une conception large du terme et c’est bien l’approche des auteurs engagés dans ce champ. En fin de compte, il s’agit de poursuivre la démarche de Walter Benjamin¹⁴⁷ et Marshal McLuhan, archéologues des *media* avant la lettre. À propos de l’archéologie, l’inspiration se trouve dans le travail de Michel Foucault¹⁴⁸, qui dans son livre l’archéologie du savoir refuse les parcours linéaires, c’est-à-dire, l’histoire, pour poursuivre les ruptures, les discontinuités à partir de la fouille du terrain pour repérer les restes, les vestiges.

La perspective archéologique se caractérise ainsi par une manière de penser, dont le projet d’une théorie des *media* est la conséquence. En fin de compte, il s’agit de raisonner à partir du matériel, d’un souci envers la machine et, conséquemment, les imaginaires qui

¹⁴⁶ Courant provenant éminemment du monde anglo-saxon (*Media archaeology*) et allemand (*Medienarchäologie*), l’archéologie de *media* atteint d’autres contextes au cours des dernières années. À cet égard, nous avons participé au cours de l’année 2015 de deux séminaires concernant à la thématique à Paris : « L’ère du paléo-digital / Archéologie des médias et des savoirs » et « Archéologie des médias et histoire de l’art ». Dans ces séminaires nous nous sommes rendu compte qu’il n’y a pas d’opposition entre le travail académique en archéologie des *media* et les expérimentations esthétiques dans des galeries d’arts.

¹⁴⁷ À cet égard, le projet de Benjamin de reconstruire le XIX^e siècle en plaçant Paris en position de capitale est remarquable. Il relie plusieurs éléments matériels comme les textes, les illustrations, la ville, l’architecture et des objets pour illuminer les mondes des rêves de la modernité.

¹⁴⁸ Notamment: Michel Foucault, *L’archéologie du savoir*, Repr, Collection Tel 354 (Paris: Gallimard, 2008).

leur correspondent. Dans notre cas, il est question de comprendre l'imaginaire, l'immatériel, à partir du matériel.

Voilà notre a priori archéologique. À la manière de la tradition compréhensive, nous y reviendrons, l'approche archéologique ne veut pas expliquer, mais plutôt désobstruer, déformer, afin de comprendre les liens secrets, rendre visible ce que l'histoire ne fait pas, la survivance des rêves et fantasmagories. L'archéologie ne cherche pas seulement dans l'antique ce qui affecte aujourd'hui : il s'agit d'un regard vers à ce qui n'a pas de fin, la recherche de quelque chose de nouveau dans l'ancien. Les *media* ne meurent jamais¹⁴⁹, les enjeux mystiques engendrés par des *media* tels que l'écriture, la relique ou l'électricité font partie des fondements de la mystique contemporaine. Dans ce regard original sur le passé, le résultat envisagé est la qualification du présent, montrant les fondations de notre moment. C'est comme l'allégorie chez Benjamin, une manière alternative de regarder la temporalité, non pas en tant que succession organique, mais à partir de figures comme la ruine et la décadence.

Il y existe plusieurs archéologies des *media*, proposés par différents chercheurs, par exemple S. Zielinski, F. Kittler, E. Huhtamano, Jussi Parikka, etc.¹⁵⁰ Il faut insister sur le fait qu'il ne s'agit pas véritablement d'une discipline académique avec une méthodologie unifiée. L'archéologie des *media* est davantage une approche qui traverse plusieurs disciplines, qui travaillent contre la linéarité, contre les phases de la communication, contre l'idée de progrès et pour relativiser la question de la nouveauté des soi-disant nouveaux *media*. Ainsi, Il nous semble plus approprié de parler en termes de strates de *media* que des phases successives qui ont abouti au numérique. Ainsi, Il s'agit de fouiller les stratifications secrètes, de les exhumer et les faire apparaître. Tout ce travail sert à nous faire penser autrement et non pas à confirmer que nous sommes dans le zénith du progrès technique.

¹⁴⁹ D'ailleurs il y a des *media* que ne disparaissent jamais, elles sont continuellement remédiées et adaptées, comme le vinyle qui curieusement a connu un nouvel essor avec l'apparition du MP3. D'autres *media* gagnent une « deuxième vie » lors des interventions artistiques. En France, par exemple, il y a des œuvres qui se réapproprient des appareils de minitels. Notons ainsi que l'archéologie des *media* est en phase avec une certaine nostalgie et revivalisme envers les anciens *media* qui marquent notre postmodernité. En outre, il est à remarquer que le *medium* numérique revitalise d'anciens *media* tel que l'écriture, les calendriers, les cartes, etc.

¹⁵⁰ En fait, il existe différentes manières de mener des recherches s'appuyant sur l'archéologie des *media*: les études des imaginaires médiologiques (Eric Klisnberg) ; l'exhumation d'appareils pour comprendre la pensée de la machine (Wolfgang Ernst) ; les études des *media* zombies (J. Parikka) ; la médiumnité des *media* comme J. Sconce, etc.

Il n'est pas question ici d'engager une conception linéaire des *media*, ainsi, nous ne considérons pas le *medium* numérique comme la forme la plus évoluée et avancée de communication. Avec Siegfried Zielinski, l'histoire des *media* n'est pas le résultat de l'avance prévisible et nécessaire d'un appareil primitif vers un appareil complexe¹⁵¹. Il s'agit davantage d'un processus de discontinuité et d'intermittence où chaque *medium* est un nouvel environnement. En fait, nous envisageons de marquer une différence en relation avec l'histoire des médias qui considère que ce processus a commencé par les médias de masse et qu'il se résume à une succession de réussites progressives. La sociologie qui en découle, comme nous le savons, la sociologie des médias ou de la communication, s'intéresse soit aux statistiques de diffusion, soit aux études d'impact.

L'approche archéologique, par contre, s'appuyant sur une conception plus large des *media*, s'intéresse aux imaginaires médiatiques, aux petits détails, à l'exhumation des curiosités, essaie de problématiser notre perception des *media*. On voit ainsi que dès son apparition, le *medium* engendre une nouvelle fantasmagorie, une zone mentale fluide où de nouveaux imaginaires et de nouveaux conflits se construisent. Chaque *medium*, lorsqu'il apparaît, est aperçu comme quelque chose de numineux, en même temps nouveau et différent.

Une archéologie des *media* se justifie dans la mesure où nous comprenons les *media* comme la clé de la compréhension de notre culture. Ainsi, pour regarder l'imaginaire mystique à l'époque des réseaux numériques, nous mobilisons cette approche pour reconstruire les liens perdus et pour essayer de pénétrer dans la circularité qui est derrière les images. Pour nous, il est tout à fait remarquable, aussi que une opération sociologique importante, de comprendre comment on a réagi, par exemple, à l'arrivée de la radio ou du cinéma et comment cet émerveillement a structuré le social de l'époque.

Rappelons la définition d'archéologie des *media* proposé par Jussi Parikka. Selon lui, cette approche est une manière de réfléchir aux nouvelles écologies médiologiques en profitant des intuitions tirées des *media* du passé : « *Media archeology has been interested in excavating the past in order to understand the present and the future*¹⁵² ». Retenons

¹⁵¹ Zielinski, *Op. cit.*, p. 23

¹⁵² Jussi Parikka, *What Is Media Archaeology?* (Cambridge: Polity Press, 2012), p.2

ainsi que l'archéologie des media est une épistémologie de la culture du *medium* numérique ! Les cultures ou écosystèmes médiologiques, selon cette approche, sont considérés comme sédimentés en différentes couches, selon des plis du temps et de la matérialité au sein desquels le passé peut soudain être redécouvert d'une façon nouvelle : « *Media archaeology is introduced as a way to investigate the new media cultures through insights from past new media, often with an emphasis on the forgotten, the quirky, the non-obvious apparatuses, practices and inventions*¹⁵³ ». Pour nous l'archéologie des *media*, ou comme le dit Siegfried Zielinski l'*anarchéologie*, signifie se débarrasser du récit du progrès qui est derrière les études de communication et de la sociologie des médias. Cette histoire officielle tend à marginaliser les projets ratés et les imaginaires fantastiques.

Avec Eric Kluitenberg, nous comprenons qu'une façon d'engager une archéologie des *media* peut se faire par le biais de l'imaginaire, c'est-à-dire, d'une réflexion spécifique à propos du passé comme ressource pour repenser la manière dont on approche les modes de perception, sensations et créations des *media*. Bref, c'est à partir de l'extraction de la longue durée de la culture des *media* qu'on peut repérer la mystique et la sacralité attachée aux objets techniques et l'imaginaire qui les accompagnent. Bien entendu, il s'agit d'une approche tout à fait intéressante pour nous dans la mesure où nous pouvons ajouter l'imaginaire dans les études médiologiques, en considérant l'imagination, les fantasmagories, la médiumnité, comme extensions des potentialités du *medium*.

Rappelons que l'investigation des imaginaires profonds des *media* peuvent prendre différents significations qui sont interchangeable. L'approche de Kluitenberg est consacrée aux *media* « imaginés », soit dans la fiction scientifique, dans les laboratoires, dans la littérature, etc. On a imaginé des machines étranges censées accomplir nos plus étranges rêves et fantasmes, par exemple des *media* pour parler avec les morts ou avec le divin ! Il y a aussi toute une attribution fantastique d'un pouvoir à un *medium* existant qui excède sa simple fonction utilitaire. En tout cas, il faut tenir compte du fait que tout *medium*, y compris ceux qui sont imaginés, fait émerger des récits qui font changer le climat d'une époque, créant les conditions de possibilités par l'apparition soit de *media* concrets, soit de nouvelles expériences mystiques. À cet égard, le spiritualisme, nous y reviendrons, est exemplaire.

¹⁵³ Ibid., p.2

Ainsi, selon Kluitenberg : « The archaeology of imaginary media is an attempt to shift attention somewhat away from a history of the apparatus and to focus on the imaginaries around technological media — communication media in particular — of both realized and unrealized media machines¹⁵⁴ ». Pour nous, il s'agit d'une approche essentielle, d'un déplacement de l'utilitarisme vers l'excavation des fantasmagories et du dévoilement du réseau des pratiques matérielles dans laquelle les images mystiques émergent. Voilà une approche qui vise à allier la matérialité (hardware) et l'immatérialité (software).

¹⁵⁴ Eric Kluitenberg, « On the Archaeology of Imaginary Media », dans *Media Archaeology: Approaches, Applications, and Implications*, dir. Erkki Huhtamo et Jussi Parikka (Berkeley, Calif: Univ. of California Press, 2011). p, 49

Chapitre III : Réticularités

« Le monde magique est fait ainsi d'un réseau de lieux et de choses qui ont un pouvoir et sont rattachés aux autres choses et aux autres lieux qui ont aussi un pouvoir ».

Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*.

Il n'y a pas d'autre condition pour repérer l'imaginaire mystique de nos jours qu'à travers de ce réseau de réseaux qui constitue notre habitat contemporain. Voilà ce que nous voulons mettre en évidence à partir de notre entrecroisement épistémologique. Notre imaginaire ambiant, parfois mystique, est conditionné par les différents dispositifs numériques, les *media*, entendues ici comme des modes d'être. Notons ainsi que ces objets sont aussi connectés entre eux à cette réticularité sociétale, qu'ils jouent des rôles actifs.

À partir de Martin Heidegger¹⁵⁵, nous comprenons les réseaux numériques, en tant que technique, comme un mode du dévoilement. Ainsi, la technique numérique réveille et dévoile la réticularité du monde tel que décrite par Simondon à propos du monde archaïque et qui a été, d'une certaine façon, occultée par la technologie moderne. À ce propos, Simondon parle d'une double dégradation, de la technicité et de la sacralité, qui a été opérée à partir de la rupture de la structure réticulaire originale¹⁵⁶. D'abord la sacralité : « La dégradation de la sacralité consiste en une fragmentation du réseau entier du sacré, qui perd sa dimension organique et cosmique de totalité pour s'enfermer dans telle ou telle chose... »¹⁵⁷. En suite la technicité : « la technicité se dégrade en s'objectivant parce que l'objet, en tant que fermé, s'archaïse et se dégrade, lorsqu'il n'est plus maintenu dans le réseau de technicité par lequel il a été constitué. »¹⁵⁸. Notre hypothèse est que cette dégradation, qui a été approfondie pendant la modernité et l'époque du désenchantement du monde, est renversée de nos jours.

¹⁵⁵ Heidegger, « La question de la technique ».

¹⁵⁶ Cf. développé en : Simondon, *Op. cit.*, 2012.

¹⁵⁷ Simondon, *Op. cit.*, 2014., p.81

¹⁵⁸ Ibid., p.82

Nous vivons donc un retour de la réticularité du monde à partir au moins de deux facteurs majeurs : la crise environnementale de l'époque contemporaine qui a révélé les limites de la pensée moderne et l'émergence des réseaux numériques qui dévoilent l'interdépendance des différentes modes d'être au monde. Sans doute l'enjeu d'une sociologie qui se veut actuelle est de prendre conscience que les réseaux numériques signifient l'émergence d'un nouvel environnement et non pas un objet d'étude classique en plus. C'est dans ce nouvel habitat que nous pouvons noter le dévoilement non seulement de la réticularité de la technicité et de la sacralité, mais aussi de toute la société.

La réticularité sociétale est donc la condition de possibilité du savoir sociologique contemporain. Le dévoilement de cette réticularité du monde est une condition qui rend plus fertile des approches telles que la démarche compréhensive et le formisme, cela si nous relativisons l'anthropomorphisme social et considérons les différentes modes d'existence au même niveau ontologique.

3.1 *Atopies* et réticularité sociétale

Les conséquences sociologiques de ce changement radical dans notre écologie sont énormes et nous avons du mal à mesurer ses effets. Les réseaux numériques, on n'insistera jamais assez là-dessus, ne sont pas un instrument de plus à disposition des humains, des ustensiles qui répondent à une fin pratique, mais ils changent notre façon d'habiter et d'être dans le monde. La culture réticulaire, dans ce sens, n'est pas une chose limitée aux réseaux sociaux digitaux mais se manifeste comme une épistémologie émergente. À cet égard, la démarche de Massimo Di Felice est évidemment essentielle puisqu'il a montré à plusieurs reprises comment les réseaux numériques ne constituent pas proprement un objet de la recherche sociologique ou communicationnel, mais une condition de l'habiter¹⁵⁹.

En conséquence, la recherche sociologique – dans ce nouveau contexte numérique et postmoderne - exige un nouveau « discours de la méthode ». Le non-objet réseau des réseaux se dévoile en tant qu'écosystème interactif, dans un infini ensemble des flux qui sont interdépendants. Ainsi, en réseaux numériques, il est nécessaire d'abandonner la

¹⁵⁹ Cf.: Di Felice, *Loc. cit.*, 2010.

posture de l'observateur extérieur qui analyse frontalement les données sociales ; un abandon qui est déjà recommandé même avant l'avènement d'internet. Cependant, de façon beaucoup plus radicale, il faut non seulement immerger et faire l'expérience dialogique dans les architectures et les réseaux qui constituent le phénomène, mais, surtout, englober le réseau dans sa conception épistémologique et méthodologique¹⁶⁰, comme le résultat d'interactions et interconnexions entre différents réseaux techniques, personnes, circuits informatiques, réseaux sociaux digitaux, dispositifs et territoires. Tout cela constitue, bien évidemment, un nouveau type d'écologie :

Dans le cadre à la fois complexe et interdépendant de l'écosystème informatif digital quotidien, au lieu de tenter de découvrir des acteurs protagonistes et de construire des hiérarchies pour interpréter l'origine de l'action, il est probablement plus utile pour nous de changer d'attitude et de nous intéresser à ce qu'il y a au-delà de la recherche de l'ordre et des principes générateurs et de nous interroger sur la qualité et les significations possibles de la transformation de l'action dans la sphère réticulaire¹⁶¹.

Ce qui nous paraît essentiel dans cette approche est l'interprétation des techniques informatives comme des éléments qui favorisent le changement des pratiques sociales et qui servent de moteur aux dynamiques collaboratives. Il n'est pas question ici de les comprendre comme le résultat des actions sociales. Aujourd'hui, avec la diffusion des appareils mobiles et la digitalisation généralisée, y compris du territoire, tout notre environnement est devenu, pour ainsi dire, numérisé. Ce qui signifie, encore selon Di Felice, que notre façon d'habiter s'est radicalement transformée : « L'habiter atopique se fait par l'hybridation – à la fois transitoire et fluide – des corps, des technologies et des paysages ; comme l'avènement d'une nouvelle typologie d'écosystème qui n'est ni organique, ni inorganique, ni extatique, ni délimitable mais informative et immatérielle ». ¹⁶²

¹⁶⁰ Cf: Massimo Di Felice, J.C. Torres et L.K.H. Yanaze, *Redes digitais e sustentabilidade - as interações com o meio ambiente na era da informação* (São Paulo: Annablume, 2012).

¹⁶¹ Massimo Di Felice, « La qualité de l'action net-activiste », *Sociétés* 124, no 2 (8 août 2014): 21- 35, doi:10.3917/soc.124.0021., p. 22

¹⁶² Di Felice, *Loc. cit.*, 2010. p.35,36.

Dans ce contexte, il faut également repenser le sens de l'action sociale qui doit être comprise désormais dans la dynamique de la connexion. Rappelons aussi que cette conception symbiotique des réseaux techno humains n'est pas dialectique, le sujet et la technologie, mais qu'il y a hybridation entre l'humain, les dispositifs techniques, les circuits informatifs et les territorialités.

Ainsi, si l'environnement que nous habitons devient numérique, si nous habitons d'une façon atopique, il faut donc requalifier l'expérience même de la recherche. Il est clair qu'il faut faire de la recherche dans ces écosystèmes réticulaires. Bien évidemment, le déplacement des actions réciproques vers ce nouvel environnement, vers les méta-géographies, n'est pas neutre. Il change le sens des actions qui doivent être comprises, désormais, dans la dynamique de la connexion. Les institutions nées dans d'autres contextes sont évidemment altérées, comme les entreprises, les Églises, les banques, l'université. Cependant, c'est le petit groupe, les tribus, les signaux faibles, qui nous semblent l'essentiel de notre époque. Une mosaïque sociétale qui construit les liens par le biais de la connexion.

Notons ainsi que si la tâche du chercheur est d'être attentif à ces signaux faibles et aux phénomènes dont il est lui-même participant, il faut faire l'expérience quotidienne d'habiter les réseaux, s'entraîner à l'hospitalité dont parlait Jacques Derrida¹⁶³. Bien évidemment, observer un fait social n'est pas quelque chose de contemplatif. Cependant, Il ne suffit pas que l'observateur s'implique sur son terrain, par exemple, à travers l'observation participante. On ne peut pas comprendre les imaginaires des réseaux à partir d'une position extérieure.

Aucune externalité entre le chercheur et l'objet, et entre le chercheur et le champ de recherche n'est possible. Observation banale, mais qu'il est important de répéter, puisque c'est ainsi qu'on valorise la complexité du phénomène, en habitant les réseaux pour décrire le vécu, attentif à la façon dont une expérience ou un phénomène se montre, se donne à voir et à vivre. L'intuition est opérée de l'intérieur. Ici, avec Michel Maffesoli, nous devons mobiliser une pensée écosophique, c'est-à-dire une sagesse qui vient de l'intérieur

¹⁶³ Jacques Derrida, *Adieu: à Emmanuel Lévinas*, Incises (Paris: Galilée, 1997).

et qui soit attentive à la maison. Comme jamais, c'est bien la banalité quotidienne et les nouvelles formes d'hospitalité qui forment l'essentiel de la trame du social réticulaire.

La recherche sur les réseaux numériques représente un nouveau défi épistémologique et méthodologique. Nous suivons la prémisse, donc, que pour connaître les réseaux numériques il faut, dans une relation empathique, se laisser influencer par la nature technique de l'environnement, agissant et participant dans une relation symbiotique, où les frontières entre le chercheur et l'objet sont, forcément, mélangées. Il faut se connecter, s'ouvrir aux interactions. Il s'agit, avant tout, d'un exercice qui reconnaît nos propres limites et incapacités.

C'est bien à partir de cette perspective réticulaire et atopique que nous allons proposer un cheminement, une perspective qui met en relief la nécessité de repenser la séparation entre le sujet et l'objet et de se questionner à propos du primat de l'humain. Il s'agit d'une posture très en phase avec la phénoménologie du quotidien et la sociologie de l'imaginaire, puisque si ces approches-là envisagent d'étudier la société dans la dimension de l'expérience vécue, aujourd'hui, forcément, toutes les expériences sont vécues de façon réticulaire, certaines avec une basse intensité, d'autres, au contraire, avec une haute intensité. En tout cas, il n'y a pas deux mondes superposés comme on le croyait au début de l'internet, c'est-à-dire un monde dit virtuel et un autre réel.

Avant tout, il est nécessaire d'essayer de nouvelles propositions qui orientent les enquêtes et qui, surtout, préservent l'objet dans toute sa nature éphémère et complexe. Il faut sentir les vibrations, la force et les énergies, de manière que le chercheur, avant de formuler des concepts, dans un mouvement taxinomique, s'attache à décrire scènes, mondes et situations, sans violer l'objet. Il est impératif au chercheur d'expérimenter des chemins qui se transforment dans le processus de recherche, considérant que, en se connectant à un réseau, le chercheur est placé à l'intérieur de la circulation de l'information, provoquant, nécessairement une altération de ce même réseau. Le sociétal, ainsi, est imprévisible et il faut le suivre continûment, puisqu'il n'est pas possible de saisir une dynamique réticulaire avec des moyens rigides. Le relativisme méthodologique n'a jamais été aussi actuel.

3.2 Compréhension et formisme en réseau

Quoi qu'il en soit, étudier, comme nous le suggérons ici, l'étroite connexion qui existe entre l'imaginaire mystique contemporain et le *medium* numérique, est une entreprise nécessairement transdisciplinaire. Il s'agit d'une thématique qui fait appel à plusieurs champs de connaissances. Bien évidemment, c'est à partir d'un regard sociologique que nous proposons un cheminement qui parcourt des questions qui touchent la philosophie, la science de la communication, l'anthropologie, le *media studies*, etc. Notre intention est de multiplier les éclairages pour mieux saisir comment le *medium* engendre des imaginaires mystiques et ouvre les conditions de possibilité pour l'expérience du sacré. Pour nous, il est clair que c'est bien l'approche compréhensive qui nous permet la meilleure mise en place des différents angles de visions, ces entrecroisements multidisciplinaires qui nous permettent de penser la mutation en cours dans la réticularité sociétale.

Rappelons qu'au début de la sociologie il a été établi un important clivage entre la sociologie dit explicative, ou positiviste, issue de la pensée durkheimienne, et la sociologie compréhensive qui remonte à Max Weber et à laquelle nous pourrions ajouter les travaux de W. Dilthey, George Simmel, Alfred Schütz puisqu'ils ont aussi envisagé le problème de la compréhension¹⁶⁴. Si la première approche avait comme modèle les sciences dites exactes ou dures ; la deuxième, une approche plus impressionniste, est plus en phase avec l'esprit proclamé par F. Nietzsche selon lequel Il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations. À cet égard, même les données produites par les sociologues explicatifs, malgré toute la rigueur dite scientifique, sont déjà le résultat d'un processus d'interprétation.

Une césure ainsi est visible, comme nous rappelle Michel Maffesoli entre « une *sociologie positiviste*, pour qui chaque chose n'est qu'un symptôme d'autre chose, et une *sociologie compréhensive* qui décrit le vécu pour ce qu'il est, se contentant de discerner ainsi les visées des différents acteurs concernées¹⁶⁵ ». La sociologie compréhensive est un

¹⁶⁴ Cf.: Patrick Watier, *Une introduction à la sociologie compréhensive* (Belfort: Circé, 2002).

¹⁶⁵ Maffesoli, *Op. cit.*, 1985., p.18

procédé qui refuse, ainsi, l'explication par l'attribution de causes mécaniques et s'engage à reconnaître un phénomène en sa complexité.

Même si on doit nuancer ce clivage, considérant, à la limite, les deux tendances comme complémentaires, pour nous l'approche compréhensive devient de plus en plus intéressante avec la complexité sociétale réveillée par l'émergence des réseaux numérique. Une complexité qui exige de nous un changement de perspective. Non pas expliquer, mais admettre, comprendre. À l'époque de la société en réseau, les frontières établies pendant la modernité et qui servaient de présupposés de la démarche explicative, tels que les frontières entre le sujet et l'objet ou entre l'intérieur et l'extérieur, se sont affaiblies.

S'il est vrai que les sciences sociales n'ont pas assez réfléchi aux conséquences de la digitalisation du monde ; nous croyons, par contre, que la démarche compréhensive est la plus fertile pour repérer les petits détails qui composent la mosaïque sociétale de nos jours. Pour comprendre cette société réticulaire, il ne suffit plus de se concentrer sur les grands faits massifs, mais plutôt sur les « sujets mineurs » à partir d'une connaissance approximative. Voilà pourquoi notre destin, en tant que chercheur, c'est la compréhension.

À cet égard, il faut présenter ce qui est. Michel Maffesoli nous a rendu attentif à plusieurs reprises à la puissance du mot compréhension, du latin *comprehendere*, qui signifie prendre, embrasser, contenir. Compréhension est, ainsi, prendre ensemble, embrasser ce qui est. Ainsi dans une expérience sociétale, il n'y a rien à rejeter, toutes les virtualités et potentialités doivent être prises en compte, comme les fantaisies, les fantasmagories.

La compréhension n'est pas seulement un outil méthodologique, c'est, comme nous le rappelle P. Watier, ce qui est imprégné dans les relations interindividuelles à partir d'un savoir incarné : « En effet, avant d'être une méthode des sciences sociales, la compréhension est le mode de pensée selon lequel les individus prennent connaissance de la réalité sociale¹⁶⁶ ». Voilà une perspective qui prend au sérieux les élaborations produites

¹⁶⁶ Watier, *Op. cit.*, 2002., p.148

par la pensée ordinaire¹⁶⁷, fictionnelle, et qui reconnaît la présence d'une raison conviviale, avec P. Sloterdijk ou d'une raison sensible, avec Maffesoli.

Cela ne signifie pas qu'il y a une vérité évidente et qu'il suffit de la montrer. Ici, il n'est pas question de s'attacher au vrai sens de l'imaginaire mystique contemporain. Avec le sociologue allemand Reiner Keller et comme dirait aussi Alfred Schütz, nous comprenons qu'un phénomène peut être compris de nombreuses façons, justement en fonction des structures de pertinence d'une recherche donnée : « il n'y a pas une seule compréhension possible d'une donnée, mais une pluralité de manières de la comprendre. La validité de telles compréhensions s'établit à travers la mise en relation de la question de recherche, de la réflexion méthodologique et des méthodes concrètes appropriées¹⁶⁸ ». Dans ce sens, comme nous le rappelle Michel Maffesoli, « C'est ainsi qu'il convient de comprendre la constellation alethéologique : les vérités étant tributaires de 'dévoilements' (*a-letheia*) momentanés, suivis d'oublis, d'enfouissements liés, aussi, au temps¹⁶⁹ ».

En réseau, le polyformisme des phénomènes est encore plus radical, ce qui nous oblige, de plus en plus, à la mise en perspective des données dans une perspective holistique et organique. Tout phénomène est susceptible de nombreuses compréhensions, ce pourquoi nous n'envisageons pas de construire une théorie, soit pour informer le social, soit encore pour l'orienter. Notre propos a comme tâche majeure, ainsi, l'articulation des constellations.

Rappelons que depuis Max Weber les *types idéaux* sont devenus un outil heuristique de la sociologie. Cet outil a été repris par A. Schütz¹⁷⁰ qui, à partir de la jonction entre la philosophie phénoménologique chez Husserl et la sociologie, propose aussi une approche par types, c'est-à-dire, des constructions théoriques dont la fonction est heuristique, comme chez M. Weber. À la limite, c'est comprendre le réel par l'irréel.

¹⁶⁷ P. Watier nous rappelle encore que le savoir nomologique chez Weber, la psychologie conventionnelle chez Simmel et les stocks de connaissance chez Schütz, sont des approches qui envisagent de saisir ce que Michel Maffesoli nomme la connaissance ordinaire. Le savoir du sociologue doit être un savoir incarné et non désincarné ou surplombant ; ainsi il faut éviter d'intellectualiser trop ces trésors de savoir. Cf.: Patrick Watier, *Le savoir sociologique* (Paris: Desclée de Brouwer, 2000).

¹⁶⁸ R. Keller, « Comprendre ou bien la mort », *Réflexion sur une question de base de la recherche qualitative*, 2010. p.24

¹⁶⁹ Maffesoli, *Op. cit.*, 2014., p.129.

¹⁷⁰ Cf.: Alfred Schutz, *Le chercheur et le quotidien: phénoménologie des sciences sociales* (Paris: Klincksieck, 2008).

La démarche phénoménologique chez Schütz accepte certaines racines spéculatives dans la mesure où ces racines collaborent pour dire le sens de ce qui s'observe. Conjuguer l'ordinaire et le réflexif, voilà une belle idée à une époque de la crise des grands récits. Dans un tel contexte, il est bon de revenir au concret, à la vie quotidienne. Il nous semble, ainsi, que cette approche est un autre allié dans notre quête pour trouver une alternative au substantialisme du sujet – héritier de la tradition judéo-chrétienne – puisqu'elle permet de penser ce qui il y a de visible, d'apparent, de théâtral, voire toute l'extériorité de l'être ensemble.

Nous retrouvons également chez Simmel une approche compréhensive qui envisage de rendre compte de la labilité sociale. Rappelons que pour Simmel la société est constituée d'un ensemble d'individus liés mutuellement par des actions réciproques. Le social ne peut pas être pensé comme quelque chose qui est donné a priori, mais comme une dynamique en permanente construction à partir de différentes actions réciproques, non seulement entre humains, mais aussi entre humains et non-humains. Il faut que la sociologie tire bien les conséquences de l'actuel contexte numérique et de la crise de l'anthropocentrisme qui ajoute à cette dimension d'actions réciproques la relation avec les non-humains, soit les objets techniques, les êtres de la nature, dans une dimension holistique et non centralisée du sociétal¹⁷¹. Ainsi, il nous semble indispensable d'essayer d'aller au-delà de la conception anthropomorphique du social qui a marqué la sociologie.

Les actions réciproques entre différents modes d'existence est une dynamique en même temps dévoilée et accélérée par les réseaux numériques. Le réseau de réseaux est le résultat des interactions entre collectifs humains et non-humains, informations et spatialités, dont la forme n'est ni prévisible, ni permanente. Or, dans ce contexte, selon nous, une sociologie formiste est encore plus envisageable, puisqu'à partir de cette approche il est possible de distinguer les contenus concrets de la vie en réseau et les formes

¹⁷¹Comme le rappelle Bruno Latour, la liste des entités ou modes d'existence qui participent aux interactions dites sociales est beaucoup plus ouverte que ne l'admet traditionnellement la sociologie. En fait, le mérite de Latour est de prendre en compte explicitement dans son analyse les non-humains, considérés comme acteurs ou actants. Sa sociologie des associations brise ainsi l'anthropocentrisme en nivelant dans le même niveau ontologique les humains et d'autres modes d'existence. Cf.: Bruno Latour, *Changer de société - refaire de la sociologie* (Paris: Editions La Découverte, 2006). À cet égard, il nous semble aussi fertile de prêter attention aux cosmologies non-occidentales qui savent de longue date inclure les non-humains, comme le perspectivisme amérindien, nous y reviendrons, systématisé par l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro. Voir par exemple : Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*, 1 vol. (Paris: Presses universitaires de France, 2009).

que celle-ci prend en fait. D'ailleurs on pourrait même considérer que Simmel était le pionnier. C'est lui qui a regardé sociologiquement l'homme en tant que réseau, surtout lors de son analyse de la vie métropolitaine.¹⁷² La vie dans ce contexte prend la forme d'une fluidité en réseau. À partir de la forme numérique du social, nous pouvons le comprendre en tant que connexion, un ensemble indéfini d'informations se référant aux relations dans le territoire, les imaginaires, les matérialités (satellites, câbles, *Wireless*, etc.).

Notons que la tradition phénoménologique, en général, considère la compréhension comme une catégorie ontologique de l'existence en société, c'est-à-dire comme quelque chose qui préexiste à la sociologie. De cette façon, selon Simmel, la forme n'est pas seulement une catégorie sociologique, mais aussi une catégorie universelle, une condition de toute activité, manifestée soit dans une représentation symbolique (des images) ou matérialisée dans des institutions qui unifient une diversité sans pour autant éliminer le conflit. Il s'agit d'un principe de différenciation qui introduit la discontinuité dans le flux continu du vécu.

Etant donné l'inaccessibilité de la substance mondaine, il faut prêter attention à ces formes. C'est à partir des formes que la vie quotidienne devient l'affaire de la sociologie. A vrai dire, la richesse des formes c'est justement la possibilité d'embrasser une infinité de contenus. Comme le dit Simmel : « Les formes qui affectent les groupes d'hommes unis pour vivre les uns à côté des autres, ou les uns pour les autres, ou les uns avec les autres, voilà donc le domaine de la sociologie¹⁷³ »

Bref, la vie en société, y compris dans le contexte réticulaire, est toujours déterminée par la contrainte de la forme et se déroule par le biais de la compréhension. Ainsi, il faut tenir compte de la compréhension et des formes mobilisées par le social. C'est-à-dire que les interprétations que les acteurs font des formes de vie doivent rentrer dans une analyse compréhensive¹⁷⁴.

¹⁷² À cet égard voir l'analyse de : Antonio Rafele, *La métropole: Benjamin et Simmel* (Paris: CNRS Éd, 2010).

¹⁷³ Georg Simmel, « Comment les formes sociales se maintiennent », *L'Année sociologique* (1896/1897-1924/1925) 1 (1896): 71- 109., p.72

¹⁷⁴ Watier, *Op. cit.*, 2000.

La forme est ainsi une manière de se détacher des contenus concrets, comme les finalités ou intérêts. C'est une manière de distinguer la forme sociale du contenu de l'expérience. Notons ainsi que le formisme est en phase avec la médiologie, car à partir du formisme on se rend compte que le contenant est plus important que le contenu. Comme le dit Simmel, c'est une manière d'« abstraire la forme de l'association des états concrets, des intérêts, des sentiments qui en sont les contenus¹⁷⁵ ». Plus précisément, c'est bien la sociabilité dont parle Simmel, c'est-à-dire, action réciproque dégagée de l'utilitarisme et chargé de la dimension collective et collaborative. Pour Simmel, finalement, c'est la forme qui permet de comprendre l'être ensemble.

Voilà un outil qui nous renseigne sur une atmosphère particulière. La forme est, à la limite, comme l'idéal-type chez Weber, l'épiphanie de ce qui est, un outil qu'on peut proposer pour faire ressortir les multiples facettes d'un phénomène, une idéalité pour aborder la réalité sociale, y compris l'imaginaire, ce qui est spécifiquement intéressant à l'époque du réenchancement du monde. C'est comme le cadre dans la peinture, qui met en valeur les couleurs, les petits détails. Le formisme, ainsi, est une manière holistique de saisir le social de façon transversale, en posant les limites, les déterminations capables de qualifier des pratiques qui excèdent la dimension utilitaire du *medium*, débordant les motivations intimes.

Selon Reiner Keller il serait intéressant d'élargir cette perspective de recherche par typifications pour mieux capter la complexité et multiplicité des données. Il faut bien mener la lecture d'un phénomène particulier à partir de la mise en relation entre questionnement et données empiriques à partir d'un cheminement. Cette posture exige l'abandon de tout préjugé¹⁷⁶ et l'acceptation du fait que si la recherche est bien menée, si on pose les bonnes questions, elle aboutira à des controverses au sein même de la société.

Dans notre thèse, pour comprendre l'imaginaire mystique contemporain, c'est bien le *medium*, en particulier numérique et fonctionnant en réseau, notre structure de pertinence. Rappelons que c'est bien ce *medium* qui a ouvert les conditions de possibilité de notre société et comme le souligne P. Watier : « Traiter de la compréhension sociologique

¹⁷⁵ Simmel, *Loc. cit.*, p.108

¹⁷⁶ Un aspect intéressant auquel il faut bien prêter attention, surtout quand on étudie des nouvelles expressions religieuses marginales, c'est-à-dire hors de l'institution. Il faut absolument éviter de juger ces nouveaux phénomènes considérant comme modèle l'Église.

conduit donc à étudier les conditions de possibilité de la société »¹⁷⁷. Ainsi, c'est à partir de ce point d'observation médiologique qu'on envisage de se mettre en chemin pour comprendre comment la matérialité des *media* numériques participe activement à l'émergence des nouvelles expériences du sacré qui animent le corps social et qui fait émerger de nouveaux imaginaires mystiques. Il s'agit d'établir un lien que le causalisme ne peut lier.

De cette façon, on peut attribuer à tel ou tel phénomène une forme, basée sur la nature matérielle d'un *medium* donné, qui encadre le contenu, s'inspirant du formisme proposé par Michel Maffesoli, d'une lecture de la sociologie formelle chez Simmel, sociologie qui s'attache aux formes et non à la formalisation de son objet. Comme Maffesoli nous y a rendu attentif, le formisme est « la capacité de désigner en quoi et comment une forme est formante¹⁷⁸ ». C'est une façon de rendre visible une forme invisible. Sans la forme, la matière n'est rien. Il s'agit d'accepter l'impossibilité de chercher une cause unique.

Bien entendu, il s'agit là d'une sociologie intuitive qui opère par présentation et démonstration de ce qui est à partir d'une lente sédimentation, s'insère dans une certaine tradition qui fait recours à un cadrage spécifique pour faire ressortir la variété, le sens et les caractéristiques des phénomènes sociétaux sans trop les déformer. Ici on revient à la thématique de la détermination, centrale dans les études des *media*. Le formisme est un outil sociologique pour nous rendre attentif à la façon dont le sociétal est déterminé par un cadre : « Ainsi en le comprenant d'une manière heuristique, le formisme peut avoir cette capacité de saisir l'exubérance de l'apparence sociale. Non pas directement, ce que serait encore bien prétentieux, mais transversalement en posant des limites, des déterminations »¹⁷⁹

Bien sûr, une de ces déterminations ce sont les *media*, des plus élémentaires comme le feu, les océans, jusqu'au numérique. Maffesoli nous rappelle à juste titre que la liberté n'est qu'une idéologie moderne. À notre époque de l'anthropocène la nécessité de s'accorder est urgente et il faut mobiliser une sociologie qui montre comment les humains

¹⁷⁷ Watier, *Op. cit.*, 2002., p.77

¹⁷⁸ Maffesoli, *Op. cit.*, 2014. , p.158

¹⁷⁹ Maffesoli, *Op. cit.*, 1985. , p.102

et non-humains sont ajustés par un cadre, une forme qui, bien évidemment, dépasse largement l'individu. Le travail de la pensée est de proposer une forme pour une expérience sociale donnée. Il y a d'abord la vie, la formalisation vient après.

Ainsi, c'est dans le cadre du formisme, passage propice à la compréhension, qu'on doit interpréter l'emploi des métaphores ou analogies comme outils de recherche qui, naturellement, s'opposent à l'emploi des concepts qui, au contraire, déforment le réel. Au sein d'une sociologie figurative, la métaphore ou l'analogie sont des modes d'approche qui ont une fonction de cohérence, c'est-à-dire, la fonction de préserver cela même qui s'étudie. Ces outils mettent en évidence la relation et la réversibilité. C'est une partie pour comprendre le tout, à partir d'une vision plus large du sociétal. À partir de la conjonction entre la forme et le minuscule, il est possible de se rendre attentif au particulier, sans négliger les caractères essentiels. L'originalité de Maffesoli est d'intégrer l'imaginaire dans cette perspective compréhensive. Selon lui, c'est à partir de cette intuition qu'on peut repérer le climat, l'atmosphère mentale, l'esprit du temps. Bref, c'est par le biais de cette sociologie figurative qu'on peut présenter l'imaginaire de notre temps. Notons ainsi qu'il s'agit bien d'une désobstruction pour aller aux racines des choses.

Rappelons, avec Julien Freund¹⁸⁰, que la théorie des formes chez Simmel prend tout son sens dans la fameuse question de la porte et du pont. C'est-à-dire dans la question de l'association et de la dissociation. Simmel nous rend attentifs au fait que cette antinomie est indépassable, que ce soit par la politique, la religion, la dialectique. C'est pourquoi le conflit est aussi central chez Simmel. Nous pourrions dire, à cet égard, que cette antinomie n'est pas surmontable non plus par les réseaux numériques, l'espace contemporain par excellence de nos craintes et espérances, comme certains idéologues des réseaux le voulaient. La dynamique sociale est et sera toujours conflictuelle ; avec le numérique ce mouvement réapparaît sous différentes formes, qu'il faut bien saisir et comprendre en dehors de toute philosophie morale. La vie, humaine ou non-humaine, y compris les objets, est confrontée à ce mouvement contradictoire de l'unification et de la dégradation.

Le réseau de réseaux est composé des différentes media – dispositifs numériques, réseaux sociaux, softwares, etc. – et le réseau même, comme d'ailleurs la métropole telle

¹⁸⁰ Cf.: l'introduction du livre: Georg Simmel, *Sociologie et épistémologie* (Paris: Presses universitaires de France, 1981).

que décrite par Simmel, devient un *medium* pour parcourir, désarticuler, réarticuler. Réfléchissant à notre propre condition d’habiter des écologies médiologiques aujourd’hui, nous comprenons rétrospectivement ainsi, nous y reviendrons, pourquoi chaque *medium* est le message, comme proclamait McLuhan, parce que le *medium* n’est absolument pas un élément extérieur à la forme des actions réciproques.

Chapitre IV : Cheminement et méthodes

« Aujourd’hui, notre besoin historique est de trouver une méthode qui détecte et non pas occulte les liaisons, articulations, solidarités, implications, imbrications, interdépendances, complexités ».

Edgar Morin, *La méthode I*

C’est bien à partir de la sociologie compréhensive que nous avons mené cette recherche, considérant le *medium* numérique en tant qu’élément puissant qui a changé notre environnement et grâce auquel l’imaginaire, y compris mystique, a été poussé à de nouvelles constellations. Le souci de la méthode doit être discerné, d’abord, dans le sens le plus simple du terme, c’est-à-dire, tracer un chemin, acceptant le défi bien posé par Edgar Morin¹⁸¹. Un chemin d’expérimentation a ainsi été tracé au fil et à mesure que l’investigation s’est déroulée, modulée, toujours, par le problème de recherche. Cependant, c’est seulement après avoir achevé cette traversée qu’il a été possible de tracer, rétrospectivement, une cartographie.

Ainsi, pour articuler de façon réflexive l’hypothèse selon laquelle l’émergence des réseaux numériques, entendue ici comme un environnement de la manifestation du sacré, a comme conséquence des transformations dans l’imaginaire mystique grâce à la nature matérielle des nouveaux dispositifs, nous avons construit notre recherche en deux parties qui constituent des regards de compréhension et qui proposent une mise en perspective. Nous croyons que cette posture est en phase avec nos esquisses épistémologiques. C’est-à-dire que si la vie mystique contemporaine est plurielle et sans finalité, il faut une méthode qui permet l’établissement de certaines constances et qui permette de frayer quelques pistes dans un débat polymorphe.

C’est dans cet esprit que nous proposons des figures qui s’imbriquent dans une mosaïque plus large. Il y a un débat important à propos de la société contemporaine caractérisé par la crise des grands récits de référence, par l’émergence du numérique et,

¹⁸¹ Edgar Morin, *La méthode.1. La nature de la nature*, Edgar Morin ; 1 (Paris: Éd. du Seuil, 1977). , p.16

finalement, par l'intrusion de Gaïa grâce au réchauffement global. Notre propos est donc d'y participer, un propos qui se veut pluriel, court-circuitant différentes perspectives.

Après avoir dédié cette première partie à notre réseau épistémologique, nous consacrerons la deuxième partie de la thèse à des *media* de l'imaginaire mystique, s'inspirant de l'archéologie des *media*. L'intention est d'analyser trois *media* différents pour comprendre le rôle que la matérialité a joué dans la constitution des différents imaginaires mystiques. Cette mise en relation permet de montrer le caractère actif et non instrumental des *media*. Nous essayons d'illuminer le présent en excavant quelques moments du passé que nous croyons être fertiles, dans un travail d'archéologie, en analysant les objets dans leur logique contextuelle. Nous croyons que cette stratégie fait émerger le trajet anthropologique des objets.

S'il y a une matérialité et une communication des objets sacrés, la centralité du rôle que les technologies numériques jouent dans l'imaginaire mystique est similaire au rôle que d'autres objets sacrés ont joué, toujours comme « *medium* » parmi les hommes et le sacré, un rôle qui est variable selon leur nature matérielle. Rappelons que pour engager une étude sur la mystique numérique, réalité qui est à la fois ancien et nouveau, il faut établir un point de repère où le passé et le présent s'entrelacent. De ce fait, nous considérons fertile d'ajouter ce vecteur archéologique : c'est bien cette approche qui nous a donné la possibilité de décrire les formes en jeu et d'apprécier les articulations de chaque *medium*. D'ailleurs, nous croyons qu'il y a une forte affinité entre la sensibilité compréhensive et l'archéologie des *media*, tous les deux procèdent par des approches concentriques qui nous rendent attentifs à la non-linéarité du temps, minimisant la notion de nouveauté. Un tel relativisme est effectivement important à une époque, comme la nôtre, où tout paraît tellement nouveau et inédit.

Le premier chapitre est consacré au *medium* écriture qui a été dominant comme technique d'expression du sacré et a contribué à la consolidation du monothéisme, à l'institutionnalisation du sacré et à l'émergence de l'imaginaire du dieu unique. Le christianisme, le judaïsme et l'islam, comme religions monothéistes, sont des religions du Livre, de l'écriture et de la révélation. Ce sont des institutions qui définissent ce qu'est le sacré, en soi indéfinissable. Le monothéisme, grâce surtout à l'écriture, contrôle le sens et l'imaginaire du sacré. C'est l'écriture qui a permis une forme de religion au-delà de la

représentation orale ou iconographique à partir de la vérité révélée et la proclamation d'un monothéisme rigide.

Ensuite, nous avons consacré un chapitre à la relique. Au Moyen Âge les reliques sont des exemples privilégiés d'un *medium* du sacré et de l'imaginaire mystique. Les reliques n'étaient pas seulement un objet de culte et de vénération, c'étaient le *medium* autour duquel le sacré se manifestait de façon privilégiée et autour duquel se construisait la vie sociale. La matérialité des reliques est très spéciale, elles sont à la fois restes des corps de saints ou des morceaux de tissu qui ont appartenu à un saint ou même de l'huile qui a été extrait de la tombe du saint. Il s'agit, donc, d'une matérialité difficile à déterminer : sont-elles organiques ou inorganiques, corporelles ou incorporelles ? La valeur mystique des reliques est produite par le social au moment même où le social est produit par l'objet sacré, ce qui montre la co-détermination de l'imaginaire.

Enfin, dans le dernier chapitre de la deuxième partie nous étudions l'électricité comme *medium* du sacré. Celle-là a beaucoup stimulé l'imagination religieuse au XIX^e siècle. À ce titre, il est possible de citer des nouvelles inventions, comme le télégraphe, la radio et même des « *media* imaginés » qui étaient censés être capable d'établir une communication avec les morts, justement parce qu'il s'agit d'une communication sans matière, comme la communication des anges. Voilà la puissance médiumnique du *medium* électrique. C'est pour cette raison que l'électricité a engendré les conditions de possibilité pour la naissance de nouvelles religions populaires, comme le spiritualisme d'Allan Kardec. La communication, qui a toujours été comprise comme un processus immatériel, a trouvé un nouveau *medium* « invisible » qui a bien nourri l'imaginaire.

Notons bien que cette approche archéologique s'intéresse aux imaginaires techniques, aux petits détails, à l'exhumation de curiosités, à la manière dont chaque *medium* engendre une fantasmagorie différente, à problématiser, finalement, notre perception des *media*. La question fondamentale qui émerge, ainsi, c'est bien de savoir quelles formes imaginaires la matérialité du *medium* numérique co-détermine grâce à une puissance similaire à celle des anciens *media*.

Pour faire face aux enjeux plus contemporains, nous consacrons la troisième partie de la thèse à l'imaginaire mystique numérique. En soulignant ce rôle dialogique et actif du

medium dans la constitution des imaginaires, nous examinons certains aspects de la mystique numérique à partir de l'opposition de deux régimes de l'imaginaire provoqués par deux écologies matérielles différentes. D'abord un imaginaire transcendant qui a marqué les premières fantasmagories du numérique, à l'époque du PC et des interfaces informatiques. Quelques images caractérisent cette époque : le monde virtuel, le néognosticisme, le cybernaute angélique, bref, nous pouvons résumer toute cette constellation à l'image métaphysique du cyberspace, issue d'une matérialité spécifique du numérique.

Plus récemment, une autre constellation des images devient plus forte et fait surface grâce à la diffusion des réseaux sans fil, les technologies mobiles et la disparition des interfaces informatiques classiques. L'environnement devient numérique, sans dichotomie entre monde matériel et virtuel. C'est bien notre condition d'habiter au monde qui change, ce qui fait appel à un nouvel imaginaire, pour ainsi dire, immanent. Cette nouvelle configuration matérielle du numérique est en synergie avec l'esprit du temps marqué par des nombreuses crises, dont la plus cruciale, celle concernant l'environnement. Il est clair que cette dynamique pousse l'imaginaire collectif vers le présent, à un retour sur terre. L'objet technique n'est plus un instrument pour accélérer un lendemain glorieux et dématérialisé, mais fait partie d'un environnement animiste. C'est dans ce contexte, d'ailleurs, qu'on doit interpréter le retour du sacré dans la postmodernité, un *religere* avec l'autre naturel, sociétal et spirituel, dont le néopaganisme et la *New Age* sont des indices plus évidents.

Un des formes de cet imaginaire immanent est le techno-chamanisme, caricature de cet imaginaire non plus téléologique, progressiste et transcendant et que nous avons choisi comme terrain de réflexion de ce réenchantement du monde contemporaine marqué par la synergie entre la technique et l'archaïque, mettant en évidence le rôle sociétal de ces nouveaux dispositifs et objets dans des rituels sacrés, surtout dans la lecture brésilienne du phénomène. Notre dernier chapitre est consacré ainsi à la description de cette forme à partir de laquelle se déroulent des actions réciproques et réticulaires. Notre but est d'articuler l'expérience du technochamanisme avec l'imaginaire numérique et avec l'imaginaire mystique contemporain, comme archétype de la jonction de ces deux imaginaires. Le technochamanisme ainsi est considéré en tant qu'élément indiciel, par sa

valeur exemplaire, de l'ambiance mystique qui émerge à l'époque des réseaux, comme l'idéal-typique de cette attribution contemporaine aux objets techniques de dimensions archaïques, dans ce cas-là, chamaniques. Il y a quelque chose de mystérieux dans les objets techniques, mais c'est justement ce mystère qui unit les initiés entre eux de façon organique.

Bien entendu, avant d'être seulement un outil sociologique, le technochamanisme est une forme utilisée, d'abord, par ceux impliqués dans l'expérience, et ils le font aussi pour saisir le réel, pour donner du sens ou des contours plus définis. Ce que nous faisons est reprendre cette forme qui a commencé à apparaître dans l'imaginaire depuis les années quatre-vingt-dix, à côté d'autres images comme le technopaganisme, technospiritualité, technomagie, etc. Ces images, ou formes, réveillent la conscience qu'il y a des structures intangibles, qu'il y a quelque chose de mystérieux. L'existence sociale n'existe que quand elle se donne à voir, quand elle prend une forme. Dans notre cas il est possible de repérer l'action réticulaire issue de la mobilisation de cette forme, le technochamanisme.

Nous utilisons le technochamanisme, ainsi, comme un outil pour notre entreprise théorique, comme une figure métaphorique qui exemplifie les modes d'être et penser dans le monde contemporain. Bien entendu, il s'agit d'une typification, d'une image. Notre intention, ainsi, n'est pas de dire ce qu'est le technochamanisme, mais de décrire la manière par laquelle il se donne à voir, avec ses contradictions, idiosyncrasies, etc. Bien évidemment, pour s'approcher de ce phénomène et le décrire il faut choisir un point de repère. Ainsi, nous avons choisi comme ce point le premier festival du technochamanisme qui a eu lieu en 2014, au Brésil.

Ainsi, c'est bien à partir de ce festival brésilien qu'on peut établir un terrain et suivre les traces de ce réseau qui existait avant le festival et qui continue à avoir des répercussions. Il s'agit d'une lecture typiquement brésilienne d'un phénomène beaucoup plus large qui remonte à l'époque de l'apparition des technologies numériques ; une lecture brésilienne qui, bien évidemment, dialogue avec d'autres perspectives établies dans d'autres pays. Nous avons évoqué quelques images fortes de cette mystique contemporaine qui nous ont guidés tout au long de notre parcours sur notre terrain numérique.

Même si on utilise la description pour comprendre cette expérience, il ne s'agit pas d'une investigation de type ethnographique, mais d'une investigation compréhensive qui vise à repérer quelques détails du technochamanisme qui peuvent clarifier les questions spéculatives parcourues. De cette manière, nous avons choisi de circonscrire notre compréhension exclusivement aux réseaux numériques, en étudiant ce qui est disponible en ligne. Cette coupure que nous avons opérée est simplement méthodologique, puisque, comme on le sait, il n'y a pas de distinction entre réseaux et réalité concrète, surtout dans le cas de notre terrain. Cependant, comme notre objectif est de comprendre la relation entre les réseaux numériques et l'imaginaire mystique, notamment comprendre le dynamisme de la construction de l'imaginaire dans les réseaux, ce choix se justifie. Nous avons dû, forcément, nous immerger dans ce réseau, de faire partie des architectures numériques et en faire l'expérience collaborative. Ainsi, nous avons dû faire l'expérience de cette mystique. Nous sommes loin, ainsi, d'une approche sociologique explicative qui vise l'objectivation du social.

Nous croyons que toute cette trajectoire sur le réseau du technochamanisme est fondamentale pour la compréhension du phénomène. C'est bien dans les réseaux numériques que le phénomène est repérable. Rappelons que les réseaux se dévoilent par toute une série de démarches et de gestes comme la déambulation, les dérives et d'autres rituels quotidiens. Les phénomènes qui sont observables sont une cristallisation temporaire - et parfois très éphémère - de la complexité du monde ; ce sont les traces qui sont visibles et repérables sur les différentes plateformes qui composent les réseaux, comme *Facebook*, *Instagram*, *Twitter*, les *blogs*, *Youtube*, les *Podcasts*, etc. Au long de la recherche et de l'exploration du terrain, il était possible d'accumuler des données à propos du festival et de la notion de technochamanisme produites par le réseau qui le constitue.

Ainsi, à partir de cette circumnavigation, nous avons pu établir un grand corpus composé de vidéos disponibles sur *youtube*, d'un documentaire, de différents textes de blogs, articles, photos, archives audio, sites internet, page *Facebook*, compte *Twitter*, etc. Malgré quelques échanges d'e-mail avec les animateurs les plus actifs de ce réseau, nous avons choisi de n'étudier que des contenus qui sont publics sur le réseau. C'est dans cet ensemble de textes, images et récits qu'il est possible de dégager les traces de cet imaginaire ambiant. C'est cela qui nous intéressait et non pas quelques motivations

secrètes qu'on pourrait abstraire des entretiens privés, produites spécifiquement pour la thèse¹⁸². C'est pour cette raison que nous n'avons retenu que les dimensions collectives et partagées, abstraites ainsi que des détails spécifiques, pour conserver le sens générale. Nous nous contentons de les indiquer, de les montrer, et de les mettre en relation ; à la limite, de donner un contour à différentes interprétations produites par les acteurs eux-mêmes.

Heureusement, la quantité de matériau est considérable. Il y a clairement dans le technochamanisme un grand effort pour exister sur les réseaux numériques, ce qui fait partie même de sa mystique. Ainsi, nous pouvons utiliser tout ce travail collaboratif dans cette thèse ; des sources primaires produites par plusieurs personnes impliquées directement dans l'expérience, disponibles en ligne et qui sont la source la plus valable pour une étude sur l'imaginaire mystique. Bien entendu, il s'agit des discours sur le technochamanisme qui sont aussi des discours du technochamanisme. Ce corpus, pour nous, c'est la manifestation d'un imaginaire ambiant. Il représente, à bien des égards, l'expression des images qui sont dans l'air du temps, représenté par de petits collectifs ouverts à des agencements syncrétiques de haute intensité. C'est bien dans cette coproduction qu'on peut repérer un imaginaire mystique et établir une relation avec la matérialité des *media* numériques.

Il faut rappeler, encore une fois, que ce réseau qui compose le technochamanisme n'est pas exactement notre « objet » d'étude, mais le champ de notre réflexion et aussi que cette distinction entre des architectures numériques qui composent l'internet et les événements présentiels n'est qu'une abstraction méthodologique. Il faut bien insister là-dessus pour ne pas tomber dans le piège du dualisme qui caractérise la plupart des études qui portent sur le phénomène numérique

¹⁸² Pour compléter l'étude de notre terrain, nous avons pensé réaliser des entretiens compréhensifs à partir de questions ouvertes et semi-directive qui seraient conduites exclusivement par e-mail ou Skype. Nous avons établi l'échantillon à partir des enjeux communs avec notre thématique, c'est-à-dire, que nous avons choisi les principaux animateurs de ce réseau. Après les premiers contacts et les échanges d'e-mails, considérant aussi les objectifs de cette thèse, nous nous sommes rendu compte des limites de cette opération dans la mesure où ces animateurs avaient déjà produit beaucoup de matériaux disponibles sur les réseaux ; et la compréhension de ces récits est beaucoup plus importante pour saisir l'imaginaire mystique de cette expérience que le contenu obtenu à partir des entretiens guidés par une grille préétablie.

PARTIE 2: LES *MEDIA* DU SACRÉ

Dans cette deuxième partie nous allons lancer notre regard sociologique et archéologique sur trois différentes *media* : l'écriture, la relique et l'électricité. L'écriture a été dominante comme *medium* du sacré et a contribué de façon décisive à son institutionnalisation et à sa bureaucratisation. C'est donc un des facteurs responsables de la naissance des conditions des possibilités pour l'émergence du monothéisme et de l'imaginaire du Dieu unique. La relique, à son tour, est un *medium* mais non un objet technique, c'est-à-dire qu'elle n'est pas apparue comme la conséquence d'une innovation et donc elle n'a pas causé l'enchantement ou les craintes propres aux techniques. Notons ainsi que la relique est un *medium* du sacré dont la matérialité est difficile à déterminer: normalement ce sont des dépouilles mortelles, ce qui a influencé l'imaginaire mystique d'une époque. Finalement, nous avons l'électricité qui a engendré l'apparition de nombreux appareils et désormais, on ne cessera pas de parler de nouveaux *media*. L'apparence immatérielle de l'électricité a poussé l'imaginaire mystique vers le spiritualisme. L'électricité, à cet égard, est le plus médiumnique des *media*. Le télégraphe, par exemple, était censé être capable d'établir une communication avec des morts, une communication sans matière, comme la communication des anges.

Notons que l'approche engagée dans cette partie s'intéresse aux imaginaires, à la façon dont chaque *medium* engendre une fantasmagorie différente, à repérer ce qu'il y a de magique dans le *medium*, ce qu'il y a de médiumnique dans les *media*, ou, en d'autres termes, comment un certain *medium* fait parler les esprits. Cette prise de recul méthodologique nous semble fertile non seulement pour problématiser notre perception des *media*, mais pour bien saisir les enjeux des *media* numériques. À notre avis, c'est bien un regard à long terme qui permet la compréhension de l'imaginaire découlant d'une réalité médiologique stratifiée en multiples couches. Les craintes, les émerveillements, les fantasmagories, les aspects nécrophiles liés aux *media* ne sont pas exactement une nouveauté. Nous croyons ainsi, finalement, que le passé peut nous renseigner sur notre propre imaginaire mystique numérique à partir de la compréhension de certaines ruptures et continuités.

Chapitre I – L'Écriture

« La révélation désigne ainsi, en première lecture, un message 'de l'au-delà' qui oblige son destinataire à faire preuve d'une soumission reconnaissante »

Peter Sloterdijk, *La Folie de Dieu*.

Nous avons choisi dans notre réseau épistémologique de laisser la notion de *medium* ouverte à un ensemble très vaste de choses et de considérer que toute condition humaine est sous la contrainte des *media*. S'il n'y a pas d'expérience sociale immédiate, la socialité est toujours médiologique. Cependant, nous pouvons indiquer quelques moments clés où l'apparition d'un *medium* technique a bouleversé radicalement la façon d'être au monde. L'apparition de l'écriture est sans doute un de ces moments. L'habilité à fixer le langage dans des formes externes a forgé un nouvel habitat où d'autres formes de faire l'expérience du sacré sont apparues.

Ce que nous voudrions argumenter tout au long de ce chapitre est que l'écriture peut être considérée comme une technique antimystique. L'écriture peut instituer des règles et normes, ce qui conduit à l'administration et la domestication du sacré. La quête du « tout autre » et le processus mystique sont affaiblis au nom de l'institution. Voilà pourquoi l'écriture peut être considérée comme une des grands responsables par l'apparition des trois religions du Livre : judaïsme, christianisme et Islam. L'hérophanie est remplacée par la théophanie, le polythéisme par la croyance du dieu unique. Ce sont des religions de la révélation, des institutions qui définissent ce qui est indéfinissable et contrôlent ce qui est inconnu.

Les différentes matérialités de l'écriture – surtout le papyrus, le livre codex et la typographie – ont été fondamentales dans l'émergence des nuances de cet imaginaire monothéiste. Le premier, le papyrus, lié au judaïsme, jouait un rôle d'objet de culte, tandis que la matérialité du codex a été fondamentale pour le christianisme, grâce à la facilité de transport et l'accès aléatoire du texte. Finalement, nous pouvons considérer l'imprimerie

en tant que locus central de la réforme protestante et de l’imaginaire évangéliste, dans la mesure où cette matérialité a stimulé la lecture, l’introspection et l’herméneutique.

1.1 L’écriture comme pharmacon

Nous pourrions indiquer, sans hésitation, le Phèdre de Platon comme l’œuvre inaugurale d’une philosophie des *media*, voire d’une théorie de la communication. Les problèmes qui y sont exposés sont toujours riches et actuels. À ce regard, l’extrait le plus connu est celui de la fin du dialogue où l’on trouve les critiques à l’écriture qu’on voit souvent citées par ceux qui veulent montrer que la critique adressée aux nouveaux *media* est assez ancienne. C’est bien dans cet extrait en particulier qu’on trouve, en fait, la première critique contre l’avènement d’un nouveau moyen de communication et la base même de toute la technophobie qui ressurgit toujours à chaque fois qu’un nouveau *medium* apparaît. La simple présence de cette critique dans l’œuvre de Platon est indicative de la déstabilisation qu’un nouveau *medium* provoque dans l’environnement où a eu lieu son apparition, c’est-à-dire, ici, dans le monde grec. Le passage de l’oralité à l’écriture a signifié un bouleversement radical, l’écriture alphabétique surtout, qui a assemblé dans une même machine la capture phonétique et l’abstraction visuelle.

Nous sommes tous d’accord pour reconnaître qu’il y a dans Phèdre un infranchissable paradoxe. Non seulement parce que Platon fait une critique de l’écriture en écrivant, mais surtout parce que Platon, lui-même, est fruit de ce *medium*. Le genre de réflexions mené par lui est possible grâce à l’écriture. Le *medium* a influencé, voire déterminé, le projet philosophique de Platon. À son époque, l’écriture avait engendré un nouveau milieu qui avait commencé le processus de détribalisation, ce qui nous semble évident dans son projet philosophique. Eric Havelock, à cet égard, nous suggère qu’on doit lire Platon – y compris le dialogue Phèdre – comme la conséquence de ce passage, un projet, à la limite, qui s’oppose à la transition, au sein de la culture grecque, de l’oralité au monde littéraire. Havelock insiste en disant que cette posture offensive face au nouveau monde est, bien évidemment, contradictoire. Toute la théorie de Platon, y compris celle des

formes immuables, a été forgée à partir de l'écriture alphabétique. Comme les lettres, les idées platoniques sont immobiles, isolées, semblent transcender le monde empirique¹⁸³.

Bien évidemment, le dialogue Phèdre est plus connu par la critique de l'écriture mais, en réalité, il possède des images très fertiles pour une théorie de l'écriture et des *media*. Le texte nous apporte des réflexions fondamentales pour comprendre, dans une démarche archéologique, les profondes transformations dans l'environnement survenues avec l'introduction de l'écriture, l'émergence d'une nouvelle époque culturelle absolument distincte de l'oralité. En suivant la brillante lecture de Jacques Derrida¹⁸⁴, on peut considérer le Phèdre comme le point de départ pour une approche pharmacologique des techniques de communication. L'écriture, d'ailleurs comme tous les *media*, est à la fois remède et poison, jamais neutre.

Cela dit, nous croyons fondamental de débiter ce chapitre par ce texte, considérant qu'il est clair qu'il faut aller plus loin que son aspect simplement critique afin de capter toutes ses contributions possibles. Dans l'ensemble du dialogue, il y a des éléments consistants qui nous permettent de délimiter chez Platon une théorie de l'écriture, voire une philosophie des *media*, plus profonde et problématisée. L'écriture a une relation très importante avec la mémoire, permet la déterritorialisation et la désincarnation, provoque la peur de la diffusion, engendre une fascination érotique vers le *medium*, compromet un idéal communicatif sans maître et sans esclaves, ressuscite symboliquement les morts et, finalement, lance le débat à propos de la matérialité des *media* (papyrus/âme). Bref, la neutralité des *media* ici est totalement absente. Platon pose des questions fondamentales qui nous permettent d'interpréter, comme l'a fait J. Derrida, le Phèdre plus comme un jeu que comme une simple critique de l'écriture¹⁸⁵.

Nous pouvons tracer dans ce petit dialogue tous les changements du passage radical de l'oralité vers l'écriture qui ont été décrits récemment par des théoriciens contemporains. Le problème du *medium*, en effet, est présent dans l'ensemble du dialogue. La question de fond est, donc, à propos des différents modes de distribution, pas seulement des mots,

¹⁸³ Cf. Eric Alfred Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge: Belknap Press Harvard University Press, 1963).

¹⁸⁴ Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », dans *La dissémination* (Seuil, 1993).

¹⁸⁵ Jacques Derrida nous rappelle à cet égard que l'interprétation critique de Phèdre, en ce que concerne l'écriture, fut une légende diffusée par Diogène Laërce.

mais aussi du désir, de l'amour. Il y a surtout une tension entre deux modes : celui de la distribution directionnelle et réciproque représentée par l'oralité et l'autre caractérisée par la distribution indifférenciée et sans dialogue représentée, bien évidemment, par l'écriture.

Les deux personnages du dialogue, Socrate et Phèdre, sortent d'Athènes. Ce qui est, en soi, remarquable, Socrate n'en sort jamais puisqu'il croit que la campagne et les arbres ne peuvent rien lui apprendre, mais que ce sont seulement les hommes de la ville qui ont cette capacité. Et pourtant il quitte la ville. C'est le *medium* qui l'arrache de la ville. Phèdre a trouvé la drogue (ou le remède) dont l'effet l'a encouragé à se promener hors de la cité : un discours. Il s'agit véritablement d'un exode, toute la géographie du dialogue est fondamentale, elle a une dimension spécifique et climatologique. Le début de ce dialogue nous montre, alors, des éléments clés pour une approche médiologique : lorsque Phèdre et Socrate commencent leur promenade, Socrate veut que son compagnon récite le discours de Lysias¹⁸⁶ de mémoire, ce que, bien sûr, Phèdre ne peut pas faire. Par contre, il propose seulement d'en redonner le sens général. C'est à ce moment précis qu'on trouve un des plus beaux extraits philosophiques à propos de la matérialité des *media*. Lorsque Socrate s'est aperçu que Phèdre a dans sa main gauche, sous son manteau, le discours lui-même, il dit :

Socrate : Oui, mais d'abord montre-moi mon doux ami, ce que tu tiens dans ta main gauche, sous ton manteau : je crois deviner que c'est le discours lui-même ; S'il en est ainsi, dis-toi bien que je l'aime beaucoup sans doute mais que Lysias étant ici je ne tiens nullement à te donner l'occasion d'un exercice. Allons, fais voir.
(Phèdre, 228d-e)

La scène décrite par Platon est, remarquablement, en opposition avec la critique pure faite au *medium*, puisqu'on voit clairement la fascination, presque mystique, que Socrate ressent face au papyrus, très similaire, d'ailleurs, au magnétisme de notre époque face aux derniers appareils techniques. Le papyrus apparaît ici comme un objet érotique : malgré l'amour que Socrate portait à Phèdre, il préfère Lysias, qui était là, dépourvu de corps, présent à travers l'écriture. À partir de cet objet érotique, la réalité de Socrate augmente vers d'autres territorialités. Par le biais de cet objet, enfin, Socrate pourrait apprendre

¹⁸⁶ Lysias est décrit comme logographe, c'est-à-dire, quelqu'un qui écrivait des discours destinés à être lus par une autre personne.

quelque chose auprès d'un homme, même s'il est absent. Grâce au *medium* il peut sortir, s'émanciper de la ville et de son monde habituel. Ils sont à la campagne mais, avec le *medium*, nous sommes en face d'un changement de paysage. Ce qui est en jeu, finalement, c'est le pouvoir d'un nouveau *medium* : d'abord, le pouvoir de fascination, en suite le pouvoir d'établir une communication sans corps, sans père, décontextualisée et, finalement, le pouvoir de déterritorialiser la ville. Le *medium* engendre un changement dans l'écologie sociale.

Phèdre accepte, finalement, de lire ce discours de Lysias, au-dessous d'un bel arbre, protégés de la chaleur infernal de l'été grec, avec les sons des cigales. Encore une fois Socrate est fasciné, à présent par le mécanisme même de la lecture – une technique corporelle – surtout par la fidélité que cette technique apporte. A côté de la fascination, il y a aussi des peurs, et l'idée en particulier que quelqu'un qui est loin (Lysias) peut influencer le proche, ou encore, la peur qu'un mort puisse influencer le vivant.

A la suite de ce premier discours qui porte sur le thème de l'amour, Socrate est censé préférer son propre discours sur cette même thématique. Même s'il ne le voulait pas, Phèdre l'y a forcé. Finalement, il est possédé par les divinités et les muses et, tête voilée, il parle de l'amour. Nous sommes, encore une fois, en face d'un discours inauthentique. Dans une situation typique du monde oral, Socrate est lui-même un *medium*. Il devient un simple instrument vocal, un récipient rempli par un discours dont il ne connaît pas l'origine ; effectivement, il est violé. Comme dans le premier discours, il s'agit dans ce cas d'un processus communicatif unidirectionnel. Les deux discours sont livrés sous contrainte.

Après ce discours indirect, Socrate voudrait partir, mais il en est empêché voire inhibé, par son « Démon ». Il faut, alors, un deuxième discours. C'est justement dans cette partie du dialogue qu'une nouvelle conception de la communication et de l'authentique amour apparaissent. Une communication sans esclave et sans maître et un amour sans pénétration, l'amour entre les philosophes. Le critère adopté est, aussi, la symétrie. La communication ne se résume pas à un échange d'information, mais il s'agit de la mutuelle sollicitation des âmes. L'âme de l'émetteur et l'oreille du récepteur doivent être très liées.

C'est bien après ce discours, plus spécifiquement après la conclusion du dialogue, qu'on trouve l'analyse critique célèbre de la *graphé*, de l'écriture. La question qui reste à poser, selon Socrate, c'est s'il est convenable d'écrire. Pour articuler la problématique, Socrate fait référence à un mythe, celui de Theuth¹⁸⁷. L'écriture apparaît en tant qu'invention divine qui fut présentée au Roi de l'Égypte, initialement, comme un remède : « Voici, ô Roi, dit Theuth, une connaissance qui rendra les Égyptiens plus savants, et leur donnera plus de mémoire : mémoire et science ont trouvé leur remède¹⁸⁸ ».

On voit qu'il s'agit d'un artifice pour augmenter les capacités des personnes : non seulement pour augmenter la mémoire, mais aussi la sagesse. Le Roi fait ressortir de l'écriture toute son inutilité, en la dépréciant. Ainsi, il la refuse puisque, selon lui, plus qu'un remède l'écriture est un poison ; elle affaiblit celui-là même qu'il est censé fortifier. Le Roi anticipe, en quelque sorte, l'idée de McLuhan selon laquelle les nouvelles techniques amputent plus qu'elles amplifient les organes.

Nous voilà en face d'une opposition très fertile. L'écriture est présentée d'abord comme remède, puis, en tant que poison. C'est pourquoi en grec le mot utilisé pour représenter l'écriture est le *pharmacon*, mot qui renvoie à la fois au remède et au poison. Comme le dit Jacques Derrida, pour que l'écriture produise toutes ces conséquences maléfiques il faut bien que sa puissance, en tant que chose, soit ambiguë. Voilà pourquoi traduire *Pharmacon* simplement par remède ou par poison signifie prendre seulement en considération un aspect de la dynamique du *medium*. Traduire par remède, c'est ne considérer que la rationalité transparente de la science, ce qui exclut la vertu magique et une force qu'on ne maîtrise pas très bien. Il est clair, comme le suggère Jacques Derrida, que Platon veut maintenir l'ambivalence du mot *pharmacon*¹⁸⁹.

Il faut bien prendre en considération cette ambivalence pour lire Phèdre. Bien sûr, si nous examinons de plus près la fin du dialogue, il est clair que Socrate met plus en évidence l'aspect de poison de l'écriture :

¹⁸⁷ Theuth est le Dieu de l'écriture et aussi Dieu du calcul, de la géométrie et de l'astronomie. Il s'agit d'un Dieu sans identité, il n'est jamais présent, il n'apparaît jamais en personne.

¹⁸⁸ Platon, « Phèdre », dans *Phédon. Le Banquet. Phèdre* (Paris: Gallimard, 1991). 274e.

¹⁸⁹ Derrida nous rappelle que l'ambivalence du *pharmacon* apparaît plus nettement dans d'autres textes platoniciens, comme Protagoras ou Timée. Cf. Derrida, « La pharmacie de Platon ».

Socrate : L'écriture présente mon cher Phèdre, un grave inconvénient, qui se voit du reste dans la peinture. En effet, les êtres qu'enfante celle-ci ont l'apparence de la vie ; mais qu'on leur pose une question, ils gardent dignement le silence. La même chose a lieu pour les discours écrits : on pourrait croire qu'ils parlent comme des êtres sensés ; mais si on les interroge avec l'intention de comprendre ce qu'ils disent, ils se bornent à signifier une seule chose, toujours la même¹⁹⁰.

L'écriture comme poison affaiblit la mémoire, perturbe l'interaction, diffuse au hasard l'information, désincarne les émetteurs, parodie la présence, elle est inhumaine et dépourvue d'intériorité, détruit le vrai dialogue et, finalement, est impersonnelle. Il est vrai que pour Platon la communication doit se passer entre âmes, avec des personnes en chair et os dans une ambiance d'intime interaction entre chaque participant, ce qui ne peut pas se passer à partir d'un discours écrit sur le papyrus¹⁹¹. Par contre, il peut se passer une vraie communication si elle est écrite et enregistrée dans l'âme. Au fond, c'est un problème de matérialité de la communication.

Malgré cette dure critique, nous insistons sur l'ambivalence de l'écriture comme Pharmakon. C'est la fascination de Socrate pour le nouveau *medium* qui le fait sortir de la ville, et s'émanciper de sa géographie habituelle. Voilà des indices qui justifient cette interprétation. Pour Socrate le *medium* n'est pas une simple chaîne, il n'est pas neutre. Le *medium* engendre toute une série de nouvelles relations. Comme nous le suggère J. Peters¹⁹², Platon considère qu'un nouveau *medium* ne signifie pas simplement un déplacement d'anciens contenus, mais un déplacement de vies, des mots, des corps, de l'amour, etc., ce qui, en soi, engendre des nouveaux contenus. Cette métamorphose est possible grâce au caractère ambigu et à la réversibilité du *medium*.

1.2 L'écologie de l'écriture

Considérons que le phénomène observé dans Phèdre vient souligner une rupture forte, entre deux configurations médiologiques qui renvoient à deux moments clés de notre

¹⁹⁰ Platon, « Phèdre ». 275d

¹⁹¹ Il s'agit d'une critique radicale du nouveau *medium*, très semblable à certaines critiques contemporaines à propos de l'internet, par exemple.

¹⁹² Peters, *Op. cit.*, 2000.

culture : l'oralité et l'écriture. À l'égard de ce clivage, l'anthropologue Jack Goody¹⁹³ a bien capté la dimension de l'écriture alphabétique dans les transformations culturelles profondes : il choisit le point de vue du *medium* pour comprendre la dichotomie que les premières anthropologues appelaient, de manière trop anthropocentrique, primitifs versus civilisés, ou, dans les mots moins anthropocentrique de Lévi-Strauss, sauvage versus domestiqué. Selon Goody, c'est bien l'avènement de l'écriture qui explique ce passage entre modèles différents d'organisation humaine.

Suivant les intuitions de Goody, nous croyons important de comprendre de manière plus complexe ce nouvel environnement inauguré par l'écriture, surtout l'écriture alphabétique. Déjà dans Phèdre, nous avons vu que la puissance de l'écriture ne se résume ni à une nouvelle façon d'estoquer les informations, ni à un simple dispositif auxiliaire pour la représentation de la voix ou de la parole, ni encore à une transformation communicative dans les sphères de l'émission et de la réception d'un message donné. Plus que cela, il y a une radicale transformation dans l'environnement socioculturel. L'écriture a changé l'environnement puisqu'elle a permis une situation sociale tout à fait inédite. Pour la première fois les discours ont pu être séparés des circonstances particulières dans lesquelles ils ont été faits, établissant ainsi un langage libre du contexte.

Le texte écrit a permis un processus, encore en cours, pour surmonter l'espace géographique. C'est à partir de cette puissance que l'homme a pu s'émanciper du groupe : « *He is emotionally free to separate from the tribe and to become a civilized individual, a man of visual organization who has uniform attitudes, habits, and rights with all other civilized individuals*¹⁹⁴ ». C'est l'écriture le nouvel espace, le nouvel environnement dans lequel l'homme lettré habite. Un environnement engendré par le biais de la représentation écrite qui cesse d'être pure expérience pour devenir texte, réalité conceptuelle où le sujet se projette sur l'espace, transformant le texte en architecture.

La temporalité est aussi bouleversée, puisque l'écriture est aussi le *medium* du temps par excellence. L'écriture active la transmission culturelle en connectant deux points du temps. Ainsi, si l'oralité est marquée par la circularité, l'écriture alphabétique engendre le

¹⁹³ Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge University Press, 1977).

¹⁹⁴ McLuhan, *Op. cit.*, 1994.

temps linéaire, le flux irrévocable du progrès, et même la notion d'histoire. Augustin dans ses *Confessions* remarque que notre perception du temps est divisée en trois parties : le passé, le présent et le futur. Le philosophe nous apprend que le passé est le temps qui s'éloigne de nous, de notre conscience, de notre perception ; c'est tout ce qui n'est plus palpable. Nous nommons le présent « maintenant », c'est-à-dire le moment où nos expériences apparaissent à l'instant où ils se produisent. Et le futur, à son tour, correspond à l'ensemble de tous les événements qui ont lieu à mesure que le temps passe. En d'autres termes, l'avenir est aussi le lieu où sont tous les faits que nous voyons quand une certaine période de temps se sera écoulée.

Bien évidemment, il s'agit d'une perception de temps absolument différente de celle des peuples de l'oralité puisqu'il s'agit d'une perception issue de l'écriture. Le temps passe vers le futur. Chaque instant est unique. Il n'y a pas de répétition. Le texte conçoit le monde comme une structure linéaire représentée par des lignes sous la forme d'un processus. C'est ainsi que le philosophe tchèque naturalisé brésilien Vilém Flusser écrit : « *As linhas, portanto, representam o mundo ao projetá-lo em uma série de sucessões. Desse modo, o mundo é representado por linhas, na forma de um processo*¹⁹⁵ »

Ce qui est en jeu, à la limite, c'est un déplacement de la prédominance de l'audition vers le visuel. Les paroles ne sont plus signes auditifs évanescents, mais elles sont des objets durables qui réclament notre attention visuelle. À ce regard, McLuhan parle du changement de l'oreille à l'œil : « *As an intensification and extension of the visual function, the phonetic alphabet diminishes the role of the other senses of sound and touch and taste in any literate culture* »¹⁹⁶

Comme Jack Goody le met en avant, l'écriture est essentielle non simplement parce qu'elle préserve la parole au cours du temps et de l'espace, mais parce qu'elle transforme cette parole en faisant abstraction de ses composantes. Ainsi, la communication par le sens visuel crée une potentialité cognitive différente pour les êtres humains que la communication de bouche-à-oreille¹⁹⁷. La linéarité, l'impersonnalité, l'indépendance en

¹⁹⁵ Vilém Flusser, *O Mundo Codificado: por uma filosofia do design e da comunicação* (São Paulo: Cosac Naify, 2007)., p.103.

¹⁹⁶ McLuhan, *Op. cit.*, 1994. p.84

¹⁹⁷ Goody, *Op. cit.*, 1977., p.182

relation à la mémoire, la prédominance du visuel, ce sont les caractéristiques de l'écriture alphabétique qui permettent l'émergence d'une pensée analytique et abstraite, pensée qui, finalement, distingue le sujet de l'objet. Voilà les conditions *sine qua non* pour l'émergence de la science, de la logique, de l'éthique, de la rationalité et une certaine façon de s'engager vis-à-vis de la nature : « *Writing, broadly understood, is a medium that extends memory, governs transactions, empowers states, and alters the fronts of civilization : relation within the self, between people, and between people and nature*¹⁹⁸ »

En effet, l'écriture a été fondamentale pour l'émergence de cette forme de pensée occidentale qu'ironiquement, Platon a inauguré. Comme on peut le constater dans le Phèdre et aussi comme l'analyse Havelock, c'est bien en Grèce que ce changement paradigmatique a eu lieu de façon plus radicale. L'animisme oraculaire qui faisait écho à travers les hiéroglyphes est dépassé et les grecs ont commencé à associer la vérité à ce qui est éternel, incorporel et inscrit. Voilà bien une des bases même de la civilisation occidentale.

Outre le monde hellénique, l'autre base de l'occident également fondamentale est la foi biblique. L'occident est sans doute le résultat de ces deux projets. Leo Strauss nous rappelle qu'on pourrait indiquer cette double racine de l'Occident par les noms de deux villes, Athènes et Jérusalem : « *Western man became what he is and is what he is thought the coming together of biblical faith and Greek thought.*¹⁹⁹ ». Le philosophe juif met l'accent sur la tension féconde entre la raison et la révélation. Nous ajouterons à cette aporie qu'il y a, au moins, un élément commun à ces deux traditions : l'écriture. Si à Athènes l'écriture a engendré la rationalité philosophique, à Jérusalem elle a engendré la révélation. Dans tous les cas, c'est l'écriture, comme disait Derrida, la condition de notre épistémè occidentale.

¹⁹⁸ Peters, *Op. cit.*, 2015., p.262

¹⁹⁹ Leo Strauss, « Jerusalem and Athens: Some Introductory Reflections », dans *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, SUNY Series in the Jewish Thought of Leo Strauss (Albany [N.Y.]: State university of New York press, 1997). p.377

1.3 De l'hiérophanie à la théophanie

Quand il s'agit de réfléchir à propos de l'expérience du sacré dans ce nouveau monde qui est né avec l'écriture, il faut parler du passage de l'hiérophanie à la théophanie. Or, comme l'a bien observé V. Flusser²⁰⁰, ce nouveau monde est celui des religions du Salut, du engagement politique, de la science et de la technologie, c'est-à-dire du monde historique. Si bien que toute la puissance de l'écriture a de lourdes conséquences dans le champ du sacré, voire même dans l'apparition du monothéisme.

Notons que seul un *medium* désincarné et sans père pourrait orienter l'imaginaire dans la direction d'un père invisible mais présent : le Dieu unique, transcendant et surplombant. Si les formes du sacré sont déterminées par le *medium*, on constate que l'avènement de l'écriture a signifié le passage de l'hiérophanie à la théophanie, en d'autres termes, d'un sacré sauvage polythéiste à un sacré domestique monothéiste. L'écriture impose la notion de vérité supérieure, d'où, en termes religieux, elle crée les conditions de possibilité de la croyance en un seul et véritable Dieu. Le monothéisme est donc débiteur de l'écriture alphabétique.

De toutes les conditions responsables de l'émergence du monothéisme, le *medium* écriture est un des plus remarquables et puissants. C'est-à-dire que dans le christianisme, l'islam et le judaïsme, l'écriture est un des éléments de base. Ce sont des religions, finalement, qui ont certaines caractéristiques en commun, non seulement parce qu'ils sont les religions des enfants d'Abraham, mais parce qu'ils sont soutenus par des textes écrits considérés comme divinement inspirés, c'est-à-dire que ce sont des religions révélées. Le texte écrit a une autonomie éternelle par rapport aux contextes vivants, si bien que la légitimité du monothéisme est maintenue dans n'importe quel contexte ou temps. Ainsi le texte écrit établit un discours qui ne peut pas être questionné, comme le remarquait déjà Socrate en Phèdre. Selon Walter Ong : « *There is no way directly to refute a text. After absolutely total and devastating refutation, it says exactly the same thing as before. This is one reason why 'the book says' is popularly tantamount to 'it is true'* »²⁰¹.

²⁰⁰ Flusser, *Op. cit.*, 2007.

²⁰¹ Ong, *Op. cit.*, 2012.p.78

Parce que c'est autonome et stable, l'écriture a permis la notion d'universalité. Comme l'a bien remarqué P. Lévy²⁰², l'écriture stimule le fait que le message soit indépendant des conditions de production, justement pour qu'elles puissent circuler partout. Si possible, il faut encore que ce message contienne les clés de son interprétation. L'idée d'universel advient, donc, de cette entreprise.

Car l'écriture permet les discours incontestables et inviolés, elle crée les conditions des possibilités des religions dogmatiques et universelles, comme c'est le cas des grandes religions du Livre, qui sont connues sous ce nom non seulement parce qu'au niveau du contenu elles ont des similitudes, mais parce qu'elles partagent le même *medium*, la même forme. La bible, par exemple, c'est la disposition fidèle des décrets éternels de la volonté de Dieu. Et c'est éternel parce que c'est écrit et inscrit. Les textes écrits sont irréfutables et virtuellement universels, on apprend les commandements par cœur, on reproduit le même rituel. C'est pour cela que la révélation divine de la tradition hébraïque-chrétienne est aussi stable : « *L'herbe sèche et la fleur tombe, mais la parole de notre Dieu subsiste éternellement* » (Es, 40,08).

L'écriture permet l'administration du sacré, elle permet la révélation de ce qui est inaccessible. Ainsi, contrairement au contexte oral, la source de l'autorité des religions du livre est le texte et non pas la mémoire basée sur une tradition. C'est ainsi que la vérité dogmatique est la révélation : la Torah, les Évangiles et le Coran sont la révélation elle-même ou la narration authentique de la révélation. Le texte inaugure la vérité, échappant ainsi à tout contexte de conditionnement.

Il est net que ce concept de révélation exige la technique de l'écriture puisque, tel que Sloterdijk l'a souligné, la révélation présuppose la métaphysique de l'émetteur fort, dont l'origine transcendante du message est centrale :

L'idée de révélation implique la conception passablement dramatique, en utilisant des diktats qui sont des cadeaux, ou des cadeaux qui sont des diktats, et en empruntant des médias sélectionnés - prophètes, législateur et surhommes sacrés

²⁰² Pierre Lévy, *Les technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ère informatique* (La Découverte, 1990).

-, qu'un seigneur doté d'une volonté de communication s'adresse à un groupe de récepteurs afin d'inciter à accepter son message.²⁰³.

Toujours selon Sloterdijk, la révélation et la raison scientifique montrent toute leur affinité. Le même rapport entre sujet et objet dans la connaissance se vérifie dans le monothéisme, puisque la révélation insiste sur le primat du sujet sur l'objet. Cette révélation monothéiste, inscrite dans un texte, dévalorise ce qui a déjà été découvert auparavant par l'homme, aussi bien que ce qui va être découvert.

Les religions du Livre, religions de la révélation divinement inspirée, sont des exemples privilégiés d'un changement culturel fondamental qui avait comme facteur capital des transformations sociales l'introduction d'une technologie de communication. L'écriture a collaboré par le dépassement du monde magique et circulaire de l'oralité avec sa religiosité ethnique et énigmatique, basée, surtout, dans la puissance de la voix et du son. Les religions du livre sont des religions qui mettent en évidence la vision neutre du monde, dont la signification est liée au texte.

Bien évidemment, l'introduction de l'écriture n'a pas éliminé l'oralité²⁰⁴. Walter Ong soutient que la Bible, de la genèse à l'apocalypse, enregistre la présence, encore dominante, de l'oralité. Dans toutes les religions du livre il y a des expériences issues de l'oralité. Si nous examinons le contexte avant la modernité, nous constatons aisément que la plupart des fidèles étaient illettrés. Cependant, comme l'a bien observé Harry Gamble²⁰⁵, cette situation ne crée aucune contradiction puisque les illettrés avaient d'autres opportunités pour entrer en contact avec le texte, par exemple lors des récitations dans les temples. En général, la liturgie des religions du Livre est basée sur la lecture des textes sacrés. En tout cas, les expériences des religions du Livre sont dépendantes du texte écrit. C'est-à-dire que l'écriture remodèle aussi la nature de la communication verbale, de manière que les religions du Livre ont une influence décisive sur la croyance, aussi et surtout, des gens illettrés.

²⁰³ Peter Sloterdijk, *La folie de Dieu: du combat des trois monothéismes* ([Paris]: Pluriel, 2012), p.25

²⁰⁴ Eric Havelock nous rappelle que le lecteur jusqu'à l'apparition de l'imprimerie lisait à voix haute pour lui-même. Cf. Eric Alfred Havelock, *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, 1st Edition edition (Princeton Univ Pr, 1982).

²⁰⁵ Harry Y. Gamble, *Books and readers in the early church: a history of early Christian texts* (New Haven: Yale University Press, 1995).

La parole écrite favorise le sens visuel et, ainsi, elle limite la capacité expressive et communicative de l'expérience du sacré, sa densité et sa multi-dimensionnalité. Donc, si la religiosité de l'oralité est marquée par le mystère et l'énigme, la culture graphique - en raison de la puissance de l'écriture – engendre une forme religieuse qui peut être caractérisée comme normative. Les religions révélées qui sont établies dans les textes écrits, dictent les règles, comme les dix commandements. Dans ce cas, il y a un point de référence externe et des fonctions constantes qui fonctionnent comme un mécanisme de régulation autoritaire, en établissant des normes et des règles de conduite.

Avant d'initier la compréhension des signaux forts que l'écriture a engendrés dans la constitution des formes du monothéisme et dans l'imaginaire religieux, il est intéressant de considérer aussi les signaux faibles. C'est-à-dire que si l'écriture permet l'administration du sacré, la révélation de ce qui est inaccessible, elle permet aussi des escapades mystiques, justement par le caractère pharmacologique et ambigu de l'écriture. Des choses mises par écrit peuvent revenir nous hanter ou nous sauver. Chaque texte est potentiellement une source de sorcellerie. Le texte écrit est, en quelque sorte, une qualité oraculaire.

Ainsi, Il faut noter encore que, paradoxalement, dans les trois grandes religions monothéistes du livre existent des traditions mystiques dans lesquelles la technologie de l'écriture joue un rôle spécial. Des traditions qui sont entrées parfois en conflit avec l'orthodoxie. La tradition gnostique chez les chrétiens, la kabbale chez le judaïsme et la tradition soufie dans l'islam témoignent dans ce sens. La même technique qui engendre des imaginations religieuses dogmatiques, les signaux forts, permet aussi des escapades imaginaires et mystiques, les signaux faibles.

1.4 Les matérialités du monothéisme

La puissance de l'écriture est indiscutable en ce qui concerne l'apparition du monothéisme. Comme J. Peters nous le rappelle, c'est bien l'écriture qui a conditionné fortement les imaginaires des religions du livre : « *In all three religions of the book, metaphors involving textual practices editing, documenting, registering are constituent*

*parts of the imagination*²⁰⁶ ». Notons que les religions abrahamiques sont très sélectives au regard des dispositifs sacrés puisqu'elles sont prêtes à attaquer, dans leur ferveur iconoclaste, ce qu'ils considèrent comme des fausses *media*. Comme l'a souligné Peters, tout l'enjeu dans la sphère de la religion est de savoir quelles sont les « bonnes *media* » et non pas de savoir si les *media* font partie de l'équation religieuse ou non.

Bien évidemment, l'écriture est le *medium* par excellence dans le monothéisme. Cela dit, il faut considérer aussi que les différentes matérialités d'inscription de l'écriture font partie de la constellation des conditions hétéroclites pour l'apparition des formes du monothéisme. Il faut aussi relativiser cette notion puisqu'il y a des formes plus strictes de monothéisme comme le judaïsme ou l'islam, tandis que dans le catholicisme on a véritablement une trinité et aussi tout le rôle des Saints, ce qui amène, dans la pratique quotidienne, à un monothéisme de façade, un polythéisme proche du paganisme.

En tout cas, il faut prendre en compte le fait que les instruments et surfaces de l'écriture amènent aussi certaines nuances dans l'imaginaire monothéiste. Ce sont les matérialités qui déterminent l'espace et le temps de la communication, ce sont des variables qui dictent le temps nécessaire pour envoyer et recevoir des informations, la permanence et la suppression de l'écriture et, surtout, la mobilité ou l'immobilité des messages.²⁰⁷

Ainsi, l'écriture tire avantage des conditions et des ressources disponibles telles que la pierre, l'argile, le bois, la peau animale ou humaine, le papyrus, le papier, etc. L'écriture exige, toujours, des matériaux tangibles la vapeur ou même la poussière pouvant être considérées comme des matérialités évanescences de l'écriture. Comme l'a bien souligné H. Innis²⁰⁸, différents matériaux d'inscription de l'écriture sont au cœur des transformations sociétales, c'est-à-dire qu'elles sont coresponsables des changements politiques et économiques. Il donne l'exemple de l'Égypte, où le passage de la pierre au papyrus a habilité une nouvelle caste sacerdotale, ce qui a déstabilisé le pouvoir des rois.

²⁰⁶ Peters, *Op. cit.*, 2015. p.340

²⁰⁷ Cf. Friedrich A. Kittler, « The History of Communication Media », *CTheory*, http://www.ctheory.net/text_file.asp?pick=45.

²⁰⁸ Innis, *Op. cit.*

Nous pourrions considérer aussi, d'ailleurs, que chaque matérialité est accompagnée aussi de changements considérables dans le champ du sacré. Ici, nous nous concentrons sur trois matérialités qui correspondent à trois formes du monothéisme : le rouleau de papyrus et le judaïsme ; le livre codex et le catholicisme et, finalement, la typographie et le protestantisme.

1.4.1 Le papyrus et le judaïsme

La matérialité d'inscription originale de la Torah, le texte sacré du judaïsme, c'est le rouleau de papyrus. Cette matérialité spécifique a joué un rôle, même que secondaire, dans la prise en forme de cette première version du monothéisme abrahamique. Le papyrus est léger, mais peu durable et extrêmement délicat. Il ne pouvait être stocké qu'en rouleaux et lisible seulement avec les deux mains. Dans le cas du texte sacré juif connu sous le nom de *Sefer Torah*²⁰⁹ : il s'agit d'un parchemin fixé à deux poignées de bois, que l'on déroule au fur et dans mesure de sa lecture. Sa condition de production, même aujourd'hui, est très restrictive, suivant la loi juive : une copie à la main écrite par un scribe, toujours en lettres hébraïques. Il s'agit d'un objet de révérence et de culte. Moins un objet pour la lecture, qu'un dépositaire du message divin.

Encore une fois, il faut éviter le réductionnisme ou la mono causalité des phénomènes. Le complexe médiologique qui entourait la religion hébraïque ancienne ne se résume pas au texte écrit. Il s'agissait d'une religion avec plusieurs *media*, la plupart lié au monde oral, comme la danse, les prières, la musique, les rituels, etc.²¹⁰ Tout cela jouait, bien évidemment, un rôle de premier plan, surtout dans un contexte où la plupart de gens étaient illettrés. C'est un réseau des *media* dans lequel nous voulons mettre en évidence l'écriture, en particulier la matérialité du papyrus, puisque nous sommes convaincus que c'est grâce à ce *medium* que certaines particularités du judaïsme existent.

Rappelons, à cet égard, que la parole de Dieu a été apportée aux hommes au sein d'une des premières cultures alphabétisées, la culture hébraïque, à un moment stratégique de l'histoire, lorsque l'oralité commençait à être remplacée par la force de l'écriture

²⁰⁹ Après l'apparition de l'imprimerie, la Torah est également imprimée à des fins non-rituelles sous la forme de livre. On nomme cet objet de *Houmash*.

²¹⁰ Cf. Terje Stordalen, « Media of ancient hebrew religion », dans *Religion across media: from early antiquity to late modernity*, dir. Knut Lundby (New York: Peter Lang, 2013).

alphabétique. La révélation dans l’Ancien Testament a été donnée, tout d’abord, aux anciens Hébreux, un des uniques peuples qui, à l’époque, possédaient l’alphabet ; et cela à une époque où l’alphabet était nouveau et rare. Les Hébreux étaient le peuple du Livre, de la Loi et des prophètes. Jack Goody²¹¹ nous rappelle encore que les Hébreux ont été les pionniers dans l’utilisation des listes écrites pour l’enregistrement de la séquence des événements, listes qui ont permis d’écrire, à partir de données, l’histoire de séquences particulières des événements, certains d’entre eux faisant partie de la composition des livres de la Torah. D’après Goody²¹², la religion juive est issue essentiellement de l’écriture sous la forme des tables de la loi, ainsi la torah représente moins, affirme-t-il, l’enregistrement par écrit d’une tradition orale que la création d’une religion écrite.

Il faut dire que le monothéisme d’Israël était l’exception dans le cadre général de la Méditerranée, un contexte de grand transit religieux, d’une grande flexibilité et de fusions constantes. À l’époque, la quête mystique était encouragée et, en quelque sorte, les mythes étaient très flexibles, comme cela est courant dans les sociétés dont la religiosité est fondée sur l’oralité, de même que dans le cas de l’éclectisme de la période hellénistique. Le judaïsme s’oppose à ce scénario. Pour les juifs, la loi divine conservée sous forme de texte est une arme contre les images de leurs voisins idolâtres. De cette façon, une partie significative de leur identité religieuse était attachée à l’écriture, tout en se posant comme une religion d’exclusivité : « *Tu n’auras pas d’autres dieux devant moi* » (Ex. 20 : 3). Le judaïsme se présente ainsi comme une religion du Livre et de la vérité révélée et la proclamation d’un strict monothéisme exclusif.

Chez les Hébreux, la marque distinctive de la relation homme et Dieu est la parole. C’est par le biais de la parole que Dieu a créé le monde, la parole est le *medium* de la communication entre homme et Dieu, surtout entre Dieu et les prophètes. Le sens de cette parole atteint une intensité particulière. Dieu appelle Abraham qui répond : « Je suis là ». Cette parole est venue, selon W. Ong, dans une culture dans laquelle il y avait un système sensoriel particulier capable d’accorder à parole, au verbe de Dieu, le statut de dogme. Ainsi, malgré l’image d’Abraham, le patriarche mythique, on considère Moïse comme le

²¹¹ Goody, *Op. cit.*, 1977. p.105

²¹² Jack Goody, *The logic of writing and the organization of society*, Studies in literacy, family, culture, and the state (Cambridge [Cambridgeshire] ; New York: Cambridge University Press, 1986).

véritable fondateur du judaïsme, puisque il est le porteur des tables de la Loi. Selon les Écritures hébraïques, la loi a été donnée par Dieu à travers lui, les commandements ont été écrits sur des tablettes de pierre par le doigt de Dieu sur le mont Sinai.

Certes, il y a des éléments de l'oralité présente dans le texte de la torah, puisque la tradition fut orale avant d'être écrite, et même le sens central de la parole est toujours le son, avant d'être le sens visuel issu de l'écriture. Cependant, même le caractère oral présent dans les grands textes sacrés doit être analysé comme une oralité déjà influencée par l'écriture. Pour le croyant, ce scénario particulier signifie que Dieu est entré dans l'histoire humaine au moment opportun, quand l'oralité commençait à être reconfigurée par le pouvoir de l'écriture. Il s'agit d'un moment dans lequel le sens de l'oralité est encore dominant et, en même temps, l'alphabet pourrait donner à la révélation divine une nouvelle forme de résistance et de stabilité, qui, dans le contexte de l'oralité primaire, n'existerait pas. Selon W. Ong : « *To assure maximum presence through history, the Word came in the ripeness of time, when a sense of the oral was still dominant and when at the same time the alphabet could give divine revelation among men a new kind of endurance and stability*²¹³ ». Le croyant sent comme providentiel le fait que la révélation divine a mis ses racines dans la culture après l'avènement de l'alphabet mais avant que l'imprimerie ait recouvert la plupart des structures orales. Cela crée les conditions idéales pour la résistance et l'épanouissement de la révélation divine.

Cette révélation est stable, situation très différente d'un strict contexte oral dans lequel les transformations dans une religiosité sont plus fréquentes. Dans une religion basée sur les écritures, comme le judaïsme, les services et les dogmes sont rigides et le rituel est souvent répété textuellement. Selon Jack Goody²¹⁴, c'est l'écriture qui permet la stabilité d'une religion basée sur le texte. De cette façon, la Torah est le dépôt sacré de la parole de Dieu. La Torah reste immuable, éternelle, inspiré par le divin et non pas seulement par les hommes.

Dans le judaïsme il est remarquable que la surévaluation abrahamique de Dieu ait conduit à une image divine tout à fait éminente. Dieu se révèle comme l'absolument

²¹³ Walter Ong, *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History* (Binghamton, N.Y.: Global Publications, 2000).p.191

²¹⁴ Goody, *Op. cit.*, 1986., p.22

premier, puissant et un. Dieu n'est ni vu ni connu et il ne peut même pas être nommé. Dieu n'est rien de ce qui peut être nommé : « Je suis celui qui suis » (Ex. 3,4), répond-t-il à Moïse. Le nom parfait est le Nom imprononçable, symbolisé par le tétragramme IHVH, que certains appellent Yahvé. Cependant, l'éloignement de Dieu du monde d'ici-bas n'est pas complet, le Dieu des textes juifs est, en même temps, trop humain avec une irritabilité colérique et une ironie despotique : « À un Dieu qui aime les jardins et s'y adonne à la fraîcheur vespérale, qui mène des batailles sanglantes et impose aux croyantes des épreuves de soumission teintées de sadisme, tout peut être possible, sauf d'être un spirite désincarné, et a fortiori un neutre extramondial²¹⁵ »

La transcendance est présente comme une personne, ce qui rend compréhensible la manière dont Dieu agit sur le monde. Dieu est l'émetteur fort qui révèle la vérité qui est enregistrée dans le texte. Dieu crée, détruit, punit et, surtout, observe. Comme l'a accentué Sloterdijk, « Ce qui est sûr, en tout cas, c'est que seule la supposition du caractère personnel a permis au monothéisme initial de réussir sa manœuvre la plus ambitieuse : apprêter l'infiniment invraisemblable pour en faire la plus haute certitude de foi²¹⁶ »

C'est dans la parole que réside cette plus haute certitude de la foi. La théophanie se réalise, précisément, dans la Torah qui devient, finalement, l'espace sacré par excellence des juifs. Dans ce contexte, même le rôle du temple physique comme espace sacré a commencé à être réduit au minimum au moment de la seconde destruction de Jérusalem en 70 après JC, quand il y a eu la dispersion du peuple juif de la Palestine et, ainsi, le texte sacré s'est imposé comme le locus central de l'activité religieuse. À cette époque, le judaïsme a développé un fort intérêt dans l'alphabétisation, les 480 synagogues de Jérusalem possédaient des maisons d'apprentissage et de lecture des textes à des enfants²¹⁷. L'intérêt de ce système était d'habiliter les fidèles à participer à la vie juive. Tout cela a forgé les conditions pour que la Torah puisse remplacer le temple. La Torah devient l'architecture textuelle des Juifs, leur patrie virtuelle. L'habitat des Juifs, devient alors un habitat basé sur la machinerie de l'écriture.

²¹⁵ Sloterdijk, *Op. cit.*, 2012., p.32

²¹⁶ Ibid., p.32

²¹⁷ Gamble, *Op. cit.*, p.7

1.4.2 Le Livre codex et le christianisme

Distinctement de la Torah, le livre codex, amplement adopté par les chrétiens, n'a jamais été jamais explicitement un objet de culte. Tout l'intérêt se trouve dans le texte comme véhicule de transmission du logos, la parole de Dieu et le plan transcendantal. Notons que les chrétiens ont bénéficié de la nouvelle matérialité pour des raisons assez pratiques : le codex était économique, facile à transporter de ville en ville, et il permet un accès aléatoire.²¹⁸ À cet égard, selon F. Kittler²¹⁹, pour les chrétiens, depuis l'an 140, le codex a permis l'indexation selon des localisations, feuilles et, enfin, pages. Rappelons l'innovation apportée par cette technique, un *medium* qui permet le retour arrière dans la lecture. Notons ainsi que ces livres, qui sont durables, sont aussi corrigibles et, à travers les pages, sont identifiables. Ainsi, dans le codex, les scripts d'anciens nomades, les Juifs et les Arabes, ont vaincu l'immobilité des statues et les temples des dieux. Tout cela, ce sont des caractéristiques matérielles du livre codex qui ont permis un investissement de Saint Paul et d'autres apôtres dans un fort mouvement de prosélytisme. C'est bien cette mobilité du sacré qui a permis la sortie du Dieu unique du Proche-Orient, ainsi, « d'un culte limité à une ethnie, on passe à une communication étendue à la taille d'un empire²²⁰ ».

Cette nouvelle forme de l'écriture a collaboré à l'apparition d'un sens distinctif de l'autorité chez les chrétiens, à partir d'une autre relation avec la parole vis-à-vis du judaïsme. Dans le Nouveau Testament la parole de Dieu n'est pas seulement le centre des enseignements. C'est la parole incarnée qui a habité parmi nous, une personne comme nous. Ainsi, selon l'introduction du fameux prologue de l'Évangile de Jean, au commencement était la parole. Dans le contexte biblique, c'est la parole de Dieu qui a créé le monde, ses prophètes, et enfin, son fils : « Et la parole s'est fait homme elle a habité parmi nous » (Je, 1,14). La deuxième personne de La Trinité, qui a racheté l'humanité du péché, est connue non seulement comme les fils mais comme la parole de Dieu :

In this teaching, God the Father utters or speaks His Word, his Son. He does not inscribe him. The very Person of the Son is constituted as the Word of the Father.

²¹⁸ Erik Davis, *TechGnosis: Myth, Magic + Mysticism in the Age of Information* (London: Serpent's Tail, 1999), p.31

²¹⁹ Kittler, *Loc. cit.*

²²⁰ Sloterdijk, *Op. cit.*, 2012., p.41

*Yet Christian teaching also presents at its core the written word of God, the Bible, which, back of its human authors, has God as author as no other writing does*²²¹.

Une fois que le Christ est venu, c'est bien ce sens de la parole de Dieu, au-delà du sens purement humain, qui devient central. Si la parole qui se fait homme est le *medium* de Dieu pour communiquer, c'est aussi le *medium* à partir duquel l'homme communique avec Dieu. Notons ainsi que la relation entre *medium* et message est très complexe, comme l'a bien remarqué McLuhan : « *In Jesus Christ, there is no distance or separation between the medium and the message : it is the one case where we can say that the medium and the message are fully one and the same*²²² ». On sait bien que dans le christianisme le prophète messenger meurt pour laisser place à son message. Cependant, il ne s'agit pas d'une véritable mort, puisque Christ ressuscite.

L'auteur du message, qui ne meurt plus, est aussi le *medium*, c'est-à-dire que Christ est à la fois le *medium* et le message. Voilà pourquoi dans le christianisme il ne peut pas y avoir un autre *medium* que Christ pour accéder au Royaume des cieux. Il faut absolument passer par lui, le chrétien s'approche de Dieu, de cette façon, en son nom : « *Per ipsum et cum ipso et in ipso* », nous rappelle la prière de l'église.

À cause de la figure de Jésus, parole de Dieu, l'idéal communicatif par excellence du christianisme est la dissémination, comme l'a bien souligné John Peters²²³. Ce qui fait de Jésus le promoteur de la dissémination est sa stratégie d'utiliser des paraboles, en particulier les paraboles du royaume présentes dans les Évangiles. Par les paraboles, nous voyons que le style de Jésus, comme celui des premiers chrétiens en mission d'évangélisation, c'est le discours oral, justement parce que la majorité des fidèles était des illettrés. L'attachement à la personne de Jésus était la marque du christianisme ; sa manière de raconter des histoires, sa théologie basée sur des paraboles, et son engagement

²²¹ Ong, *Op. cit.*, 2012., p.175

²²² Marshall McLuhan, *The Medium and the Light: Reflections on Religion* (Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2010), p.103

²²³ Peters, *Op. cit.*, 2000.

charismatique envers le peuple nous obligent à reconnaître que dans l'écologie des *media* du christianisme primitif l'oralité avait un rôle plus décisif que l'écriture²²⁴.

Considéré comme la parabole des paraboles, l'épisode biblique raconté dans les Évangiles de Matthieu, Marc et Luc, la parabole du semeur, nous montre bien la doctrine de la communication chrétienne : la dissémination orale. Dans cet épisode, Jésus, face à une opposition constante à son message, a décidé de se prévaloir de la langue symbolique des paraboles pour amener la foule jusqu'aux mystères du royaume de Dieu. Le semeur, qui représente Jésus, lance les graines partout et dans tous les types de sol : beaucoup de ces graines sont tombées le long du chemin, sur les rochers et les épines et sont donc perdus, elles n'ont jamais donné de fruits. Cependant, il y a des graines qui sont tombées dans la bonne terre et ainsi elles produisent de bons fruits²²⁵.

Il est intéressant de constater que l'idéal de dissémination, issu originalement de l'oralité, a trouvé dans l'écriture son support par excellence. Après tout, c'est la matérialité de ce *medium* qui a permis la stabilité du message chrétien. La parabole du semeur, une scène de l'oralité, a été immortalisée par l'écriture et n'est donc pas soumise aux changements typiques du contexte oral ; elle peut ainsi atteindre un public universel, non limité par la puissance de la voix de l'émetteur. La parabole du semeur peut être lue, à la limite, comme une ode à l'écriture qui pourrait étendre cette stratégie de dissémination à un plus large public.

Si au début du christianisme l'écriture, en tant que *medium*, avait une importance secondaire, cela change à partir du Ier siècle, moment où la dissémination de la Bonne Nouvelle de Jésus atteint des gens plus cultivés et où une circulation des écrits beaucoup plus large prend place sous forme de lettres, manuels, histoires des martyrs, etc. Ensuite, nous pouvons indiquer le rôle décisif de l'écriture dans le processus d'unification du christianisme vers le IV^e siècle et la consolidation du catholicisme orthodoxe, ce que M. McLuhan appelle aussi de processus de romanisation.

²²⁴ Cf. Peter Horsfield, « The ecology of writing and the shaping of early christianity », dans *Religion across media: from early antiquity to late modernity*, dir. Knut Lundby (New York: Peter Lang, 2013).

²²⁵ Nous pourrions relativiser cet idéal de diffusion en montrant que, même dans la Bible il y a des éléments de communication dialogique. Dans le même chapitre de la parabole du semeur, dans Matthieu, Jésus dit à ses disciples que la communication dialogique est possible. Cependant, ceux qui ne sont pas préparés à recevoir la vérité, doivent être initiés aux vérités selon d'autres stratégies, à partir de paraboles. Mais, la présence du principe dialogique est absolument marginale dans cette théorie biblique de la communication. Le cœur est, bien évidemment, la dissémination.

Il faut dire que vers le II^e siècle, il y avait une variété considérable de christianismes : le christianisme juif, le christianisme gnostique, le marcionisme, le montanisme et le christianisme logocentrique. Notons que c'est ce dernier, aligné sur l'hellénisme, qui est devenu dominant vers le IV^e siècle grâce à l'écriture également. P. Horsfield²²⁶ nous rappelle que l'appropriation du catholicisme orthodoxe par l'Empire romain, qui voyait en lui un puissant instrument d'unification et de centralisation, a joué un rôle de premier plan. C'est bien Constantin qui a appelé un concile pour résoudre les différences et unifier la religion. Après cette systématisation, cette version est consacrée non seulement comme officielle mais comme l'unique vraie religion catholique.

Pour accomplir cette entreprise de domestication du sacré, le rôle de l'écriture a été fondamental. Horsfield nous indique quelques éléments fondamentaux : d'abord le transfert de la culture gréco-romaine à l'intérieur du christianisme, puisque l'utilisation de l'ensemble de la structure organisationnelle de l'empire pour la constitution de la théologie orthodoxe a exigé la littératie et des leaders en mesure de la gérer, et une élite masculine organisée de façon centralisée. Un autre facteur est l'utilisation de tout l'apparat communicationnel de l'empire, un véritable réseau dont le catholicisme a bien profité pour disséminer la version officielle de la foi, aussi bien que pour contrôler les hérésies. L'écriture a ouvert un champ des possibles à partir duquel l'orthodoxie a transformé la chrétienté en une religion globale de l'empire. Selon le même auteur, il y avait, à cette époque, une véritable stratégie de *media* pour établir la marque « catholique », c'est-à-dire, universelle.

De ce fait, nous pouvons considérer que c'est bien l'écriture qui a permis l'occurrence de ces changements dans le catholicisme. Nous pouvons voir en elle un des facteurs responsables du fait que le christianisme non seulement a accédé à la stabilité, mais qu'il a atteint le statut de religion du monde, catholique. Contrairement à la religiosité de la culture orale, qui est locale, absolument soumise à des contextes particuliers, les religions basées sur l'alphabet ont tendance à être associées à plus d'un endroit et à plus d'un peuple²²⁷. Les religions universelles sont, en principe, indépendantes du temps, de la situation géographique et des modes de vie. Le texte établit des normes pour différentes

²²⁶ Horsfield, « The ecology of writing and the shaping of early christianity ».

²²⁷ Goody, *Op. cit.*, 1986.

sociétés, par conséquent, est hors contexte : son influence ne se limite pas à un temps ou à un lieu donné. Comme l'a déclaré Goody, c'est à partir de l'écriture alphabétique que certaines religions ont brisé leurs frontières régionales pour devenir religions de conversion. C'est donc la parole écrite qui est responsable de cette incitation à la conversion, indépendamment du contenu du Livre²²⁸. Ainsi, il est intéressant de noter que malgré son origine hébraïque, c'est-à-dire un contexte très particulier, le christianisme a atteint le statut de religion universelle.

Seule l'écriture permet le prosélytisme et l'expérience de la foi dans un espace ultra-géographique, inaugurant le problème du pluralisme religieux au sein du même groupe ethnique. Après tout, avec l'écriture, l'émission et la réception n'ont plus la nécessité de partager un contexte en commun. L'écriture, pour séparer les messages religieux des situations dans lesquelles elles sont utilisées et produites, amène l'ambition d'universalité. Comme l'a bien remarqué Sloterdijk²²⁹ et comme l'atteste les lettres de Saint Paul, la zone de réception du message chrétien est le monde entier.

Avec l'écriture, s'ouvre la possibilité pour qu'une religion particulière réclame le statut de religion de l'humanité. À cet égard, c'est seulement à partir du christianisme que la religion et la culture sont entrées dans une nouvelle relation : une religion prétend être la religion de l'humanité alors que la culture continue à être la culture d'un peuple. La conversion au christianisme est parfaitement possible à Berlin ou Pékin, mais si nous voulions pratiquer la religiosité du peuple Mundukuru il serait impératif de vivre avec eux. C'est précisément en raison du rôle actif de l'écriture, par exemple, que le christianisme - d'abord religion d'un peuple donné - pouvait prétendre à l'universalité et devenir une religion de la conversion, et que l'église, déjà constituée, a pu devenir une église missionnaire, engagée dans le partage et diffusion de la Bonne Nouvelle avec toute l'humanité.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Sloterdijk, *Op. cit.*, 2012., p.46

1.4.3 L'Imprimerie et la réforme protestante

L'invention et la diffusion de la typographie par Gutenberg ont signifié le changement matériel le plus important dans l'histoire de l'écriture. Ce changement technique a aussi apporté des conséquences dans l'histoire des religions, notamment la réforme protestante. Nous pouvons indiquer l'événement du protestantisme comme déterminé par cette nouvelle matérialité qui, d'ailleurs, est aussi coresponsable de l'émergence du monde moderne lui-même. Les effets sociaux de la typographie sont aisément observables : l'exploration de la planète, les changements familiaux et politiques, la diffusion de la connaissance, l'ascension de la science. Voilà des exemples frappants de la puissance du nouveau *medium*.

C'est bien l'imprimerie qui est un des piliers de la modernité à cause, surtout, de la reproductibilité, c'est-à-dire du principe mécanique qui a dominé la modernité. L'imprimerie a servi en tant que prototype de tous les processus postérieurs. Pour McLuhan²³⁰ l'imprimerie est l'aboutissement du processus engagé avec l'invention de l'alphabet phonétique. En fait, il en démultiplie ses effets, c'est-à-dire, le primat de la vue sur les autres sens, l'individualisation, la fragmentation et spécialisation des existences. La nouvelle matérialité de l'imprimerie réduit le monde à des pages énumérées et à des lignes et, ainsi, elle a forgé l'image d'un espace continu et uniforme. Toujours selon McLuhan, c'est dans cet environnement inédit qu'est né un homme nouveau, l'homme typographique, fruit des transformations radicales dans les modes de conservation et de transmission de l'information.

Notons que s'est accompli ainsi le processus de détribalisation initié par l'écriture. L'individu s'émancipe du groupe parce qu'il trouve dans le livre tout le support pour devenir l'artifice de sa propre histoire : c'est le triomphe de l'individualisme. Le texte imprimé est plus facile à lire, ce qui permet une lecture plus rapide et silencieuse. La lecture devient, donc, un fait privé : « *Print was also a major factor in the development of the sense of personal privacy that marks modern society. It produced books smaller and more portable than those common in a manuscript culture, setting the stage*

²³⁰ Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy; the Making of Typographic Man*. (Toronto: University of Toronto Press, 1962).

*psychologically for solo reading in a quiet corner, and eventually for completely silent reading*²³¹ ».

Bien évidemment, toute la puissance de l'imprimerie a bouleversé le christianisme, ce qui révèle la non instrumentalité des *media*. Il est clair que l'imprimerie n'était pas seulement un outil que Luther et les protestants utilisaient pour diffuser leurs idées et révolutionner le christianisme. La réforme elle-même n'a pas été causée par le contenu des 95 thèses affichées sur la porte de l'Église ou par le rôle politique de Luther ; la réforme a été plus influencée par la nature matérielle de l'imprimerie. C'est l'avènement de ce *medium* qui a déterminé les conditions de possibilité de la réforme, imprégnant les propres pratiques protestantes.

Au moyen âge, à l'époque des manuscrits, l'accès à la Bible était le monopole du clergé qui, ainsi, conservait l'exclusivité de l'interprétation. Quand l'interprétation des Saintes Écritures était le monopole du clergé, la religion chrétienne était homogène. Le prêtre avait un accès privilégié à des textes sacrés et, en tant que médiateur légitime, il avait un lien unique avec Dieu. Au commencement était le livre, mais c'était le prêtre qui le lisait et l'expliquait²³². Toutefois, la possibilité ouverte par la typographie d'une distribution de la Bible vernaculaire imprimée a miné le monopole d'interprétation de l'institution catholique. Harold Innis²³³ a été un des premiers à attirer l'attention sur la rupture de ce monopole sur les informations religieuses à la suite de l'avènement des nouvelles technologies de communication. À la limite, Innis note que le même contenu, la Bible, a des effets différents selon chacun de ces différents supports :

*In his protests against the sale of indulgences by the church and the drain of money to Rome, Luther was led to emphasize the Pauline doctrine of justification by faith and to attack the doctrine of the sacraments, the bondage of ecclesiastical enactments, and the self-glorification of the priesthood. He took full advantage of an established book trade and large numbers of copies of the New and later the Old Testament were widely distrusted at low prices*²³⁴

²³¹ Ong, *Op. cit.*, 2012.

²³² Goody, *Op. cit.*, 1986.

²³³ Innis, *Op. cit.*

²³⁴ Ibid. p.167

La Bible imprimée de Gutenberg a interrompu le monopole interprétatif de l'église, ce qui a conduit à la fragmentation du monde chrétien occidental. Selon les termes d'Eisenstein : « *Perhaps civil war in Christendom was not inevitable, but the advent of printing did, at the very least, rule out the possibility of perpetuating the status quo.*²³⁵ Le Luthéranisme fut, dès le début, le résultat des nouvelles conditions offertes par l'imprimerie. Luther, à partir du rôle actif de ce *medium* a disséminé une autre forme de christianisme à travers l'Europe, différente du catholicisme officiel.

Pour comprendre le caractère non instrumental des *media* dans le cas de la réforme, il suffit de faire attention aux hérétiques qui existaient avant Luther, comme le théologien anglais Wycliffe. La portée limitée et les effets transitoires de leurs idées novatrices peuvent s'expliquer en partie par l'absence d'une technologie comme la presse. Luther, quant à lui, avait les conditions nécessaires, ouvertes par la typographie, ainsi qu'un large public de lecteurs pouvant juger de la validité de ses idées. Le livre imprimé, standardisé et indélébile, comme la Bible de Gutenberg, pouvait atteindre un nombre croissant de lecteurs en utilisant la langue locale.

L'histoire de l'émergence et du développement de la typographie montre que l'église catholique dans un premier temps a bien reçu la nouvelle technique, lorsque l'impression a été utilisée pour obtenir des fonds pour une croisade anti-turcs. À cette époque, elle était considérée comme un don de Dieu et une démonstration de la supériorité occidentale face à la force des infidèles²³⁶. Il faut dire aussi que l'imprimerie a facilité la fixité et la normalisation dans la liturgie catholique. Toutefois, le vrai pouvoir qui avait été libéré avec le *medium* n'est devenu visible qu'au début du changement perpétuel dans l'histoire de l'Europe : la Réforme.

La Réforme a été le premier mouvement religieux, et même social, à utiliser l'imprimerie pour s'opposer à une institution établie. Il faut prendre en compte que lorsque la parole divine est écrite sous forme de livre et institutionnalisée sous forme d'Église, le christianisme devient une force extrêmement conservatrice et donc les changements sont toujours radicaux, de même que les divisions ou les réformes. Ainsi, le clergé abandonne

²³⁵ Elizabeth Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012).

²³⁶ Elizabeth Eisenstein, « L'avènement de l'imprimerie et la Réforme », trad. Gérard Mansuy, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 26, no 6 (1971): 1355-82, doi:10.3406/ahess.1971.422418.

l'enthousiasme initial et adopte une attitude ambivalente à l'égard de la typographie, posture qui a marqué l'histoire de l'église face à des innovations technologiques. Le premier document sur l'imprimerie, l'*Inter Multiplices*, écrit en 1487 par le pape Innocent VIII, a exigé la censure des publications laïques. Pour le Pape, les idées contraires à la foi et la morale ont trouvé un terrain fertile dans la technologie d'impression pour sa diffusion dans la société. À partir d'une conception instrumentale, l'église n'a pas condamné la typographie en soi, mais les mauvais livres²³⁷.

Le problème fondamental était que les livres imprimés permettaient aux lecteurs qui occupaient une position basse dans la hiérarchie sociale et culturelle d'étudier, par eux-mêmes, les textes religieux. Conséquemment, le privilège d'intermédiaire légitime et le monopole de l'interprétation du clergé, conséquences de la technologie précédente, ont été affaiblis par d'autres techniques. En facilitant la communication de points de vue contradictoires sur le même thème, l'imprimerie a ouvert la possibilité de la critique de l'autorité. Le monopole intellectuel des moines du moyen âge, basé sur les livres manuscrits, a été rompu²³⁸.

La Bible devient la propriété du peuple et les Saintes Écritures ont commencé à avoir une autre signification : « *sola scriptura* » : c'est-à-dire que le salut se produit uniquement par l'écriture, principe dérivée de l'élévation du statut de la lecture de la Bible comme une des expériences religieuses plus importante : la personne a dans ses mains la Bible et n'a plus besoin du prêtre pour l'interpréter. Au fil du temps, les croyants, qui, jusque-là, n'avaient jamais lu le texte sacré, ont commencé à connaître la Bible aussi bien que les prêtres de leurs paroisses. La parole ne vient plus d'un prêtre qui se place à un niveau plus élevé, elle semble émerger d'une voix intérieure. Ainsi, le croyant peut opposer la parole de Dieu qu'il lit directement dans la Bible à la doctrine de l'Église officielle. Il s'agit d'une révolution dans la façon de comprendre le christianisme.

Il est essentiel de saisir la réforme dans ce contexte de l'effet multiplicateur initié par l'invention de Gutenberg. Auparavant, la Bible était contenue dans des manuscrits en latin, dont quelques exemplaires étaient fixés dans les monastères et dont l'accès était

²³⁷ Michel Lagrée, *La bénédiction de Prométhée. Religion et technologie, XIXème-XXème siècle*, Édition : Fayard (Fayard, 1999).

²³⁸ Asa Briggs et Peter Burke, *Social History of the Media: From Gutenberg to the Internet*, 3 édition (Polity, 2010).

l'exclusivité d'une élite. Après Gutenberg, la Bible a pu être multipliée et, ainsi, elle est devenue accessible à un nombre croissant de fidèles, à partir de sa traduction dans les langues locales. Eisenstein souligne pertinemment que l'acte de la proposition du débat par Luther sur ses 95 thèses, en soi, n'est pas aussi révolutionnaire, car ces débats étaient des pratiques courantes parmi les professeurs de théologie et la porte de l'église était le lieu habituel de la publicité médiévale. La nouveauté dans le cas de Luther, c'est que ses idées ne sont pas restées longtemps fixées sur les portes de l'église du château de Wittenberg. À l'origine, un message adressé à quelques-uns, écrit en latin à un cercle universitaire local, a été traduit d'abord en allemand et puis dans d'autres langues vernaculaires et imprimé par milliers. Le message se répand rapidement dans l'Europe ce qui le rend accessible à un grand nombre des personnes. Ce processus a dépassé la volonté de Luther, ce qui renforce le caractère non-instrumental des *media* ; lui-même est surpris par l'ampleur de la diffusion de ses thèses et exprime son étonnement :

Je ne puis comprendre comment mes thèses, plus que mes autres écrits et même que ceux d'autres professeurs, peuvent s'être répandues en de si nombreux endroits. Elles s'adressaient exclusivement à notre présent cercle académique... Elles étaient rédigées dans un langage tel que les gens du commun ne pouvaient guère les comprendre... J'y usais de catégories savantes²³⁹

Quoi qu'il en soit, la typographie a été largement utilisée pour la diffusion des idées de Luther, non seulement avec l'impression de la Bible et de ses thèses, ainsi que la distribution des affiches et caricatures visant à obtenir le soutien populaire. Le rôle des éditeurs et de leurs intérêts commerciaux dans ce contexte doit être considérés :, après tout c'était un contexte d'abondante activité graphique, dans lequel Bibles, livres, sermons et autres matériaux ont été imprimés et distribués, pour ou contre l'église. Walter Ong souligne que c'est grâce à la typographie que le catéchisme est apparu, une pratique fondamentale pour la propagation du protestantisme et qui avait comme l'un de ses pionniers précisément Luther qui, lui-même, a accueilli la nouvelle technologie en tant que grâce divine, car cela a permis de faire avancer les œuvres de l'Évangile. Pour les protestants, en fait, l'imprimerie a été considérée comme l'arme la plus efficace contre la

²³⁹ Luther, Lettre du 30 mai 1518. Cité par Eisenstein, *Loc. cit.*

curie romaine, de telle sorte que : « *Protestant divines diverged from Enlightened phihsophes on many issues. But both viewed printing as a providential device which ended forever a priestly monopoly of learning, overcame ignorance and superstition, pushed back the evil forces commanded by Italian popes, and, in general, brought Western Europe out of the Dark Ages*²⁴⁰ ».

Selon Eisenstein, l'Église catholique, à partir du Concile de Trente, a réagi agressivement contre l'imprimerie, devenant sa grande antagoniste, en particulier avec la création de l'index et des nouveaux mécanismes permettant de canaliser le flux littéraire. Les décisions prises à Trente n'étaient que la première d'une série d'actions d'arrière-garde conçue pour contenir les nouvelles forces libérées par l'invention de Gutenberg. L'église ne voulait pas que les chrétiens se sauvassent de manière autonome et sans le magistère. Après tout, la vérité révélée avait été jusqu'alors communiquée par l'élite lettrée de prêtres à un public qui ne pouvait pas lire la sainte écriture, un privilège que les prêtres voulaient conserver pour toujours, même quand l'évolution des *media* rendait ces restrictions techniquement inutiles et socialement défavorables. Malgré tous les combats, la diffusion des textes sacrés s'est consolidée, ce qui a collaboré de façon décisive au renforcement de la réforme et à la prolifération des mouvements.

L'imprimerie en tant que *medium* primordial du protestantisme engendre des différences significatives en ce qui concerne le rituel vis-à-vis du catholicisme. S. O'Leary, à cet égard, souligne que la théologie religieuse, esthétique et sacramentelle de l'Église catholique romaine a toujours fait appel à l'imagination auditive et tactile ainsi qu'au visuel. Dans la messe catholique la parole conserve l'efficacité magique de la langue orale et l'action rituelle dans l'eucharistie dirige l'attention vers la manifestation extérieure de la parole. En revanche, les formes liturgiques et culturelles du protestantisme dirigent l'attention vers l'intérieur ; la prédication de la Parole est davantage conçue et incorporée textuellement que de façon sacramentelle, ce qui a été conçu pour induire une conviction intérieure du péché qui était préalable à l'expérience de la grâce. En estimant que les seules fonctions légitimes de la langue sont l'éducation et l'exhortation, les réformateurs

²⁴⁰ Eisenstein, *Op. cit.*

protestants ont entrepris de dépouiller le culte de ses des fonctions incantatoires de la langue²⁴¹.

C'est pourquoi le protestantisme a éliminé des pratiques religieuses toute trace magique, mystérieuse, forgeant une religion désenchantée. L'église protestante est austère et simple. Zwingli, l'un des réformateurs le plus radicaux, interdit tous les ornements et l'utilisation d'instruments de musique. Il a éliminé tous les éléments qui caractérisent la messe catholique, comme les vêtements, l'iconographie, les bougies, les encens, les vitraux, etc. C'est l'exemple extrême d'une religion désenchantée qui est le résultat délibéré de l'effet d'éléments purement textuels du message chrétien. Ainsi, par exemple, l'idée de l'eucharistie n'est plus considérée comme un instrument de la grâce, comme il l'est pour les catholiques. Ce n'est qu'une présence symbolique, une analogie et non pas la réalité. Voilà pourquoi les protestants rejettent l'idée de transsubstantiation présente chez les catholiques.

Dans la théologie catholique, les éléments visibles du sacrement ne sont pas des signes de choses, puisque, une fois traités par la force de la locution officielle, ils sont les choses elles-mêmes. Le pain et le vin, par la parole liturgique, deviennent le sang et le corps de Dieu. Il est clair que l'idée de la transsubstantiation fait partie d'une théologie hiérarchique, dans laquelle le rituel ne peut être délivré que par un prêtre dûment ordonné. Jusqu'au Concile Vatican II, ce rituel a été mené en latin et donc les gens ne l'appréhendaient qu'à un niveau formel et esthétique. Luther et l'imprimerie brisent ce monopole.

Contrairement au rituel catholique, le sommet de la cérémonie religieuse protestante n'est pas la communion, mais le sermon, qui est conduit par voie orale en langues vernaculaires et strictement basé sur les Écritures. La réforme met en place une dévotion en mouvement, un public bouche fermée et oreilles ouvertes, stationné autour de la chaire, lieu où le sacré apparaît à travers la parole articulée rationnellement. Le protestantisme a aussi éliminé la créativité liturgique et, en condamnant la messe catholique, a imposé au culte un *script* dur. Les paroles du pasteur ne sont plus une déclaration performative, le leader dirige tout simplement l'attention de la congrégation, en réduisant les éléments

²⁴¹ Stephen D. O'Leary, « Cyberspace as sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks », dans *Religion online: finding faith on the Internet* (New York: Routledge, 2004), p.41-42

formels et esthétiques à un minimum absolu. Cette attention est moins guidée vers la réalité extérieure, tournant le croyant vers une méditation intérieure du salut caractérisé par des degrés élevés d'abstraction.

La réforme protestante, par le *biais* de l'imprimerie, a permis l'accès au sacré par la parole et par l'intellect. Il s'agit d'un processus d'intériorisation dans laquelle l'individu entre en relation directe avec Dieu, en dehors de l'autorité ecclésiastique. La typographie a été essentielle dans ce processus de transposition de la prérogative de l'interprétation du prêtre au croyant ordinaire. Ce processus a affaibli l'autorité et il a été décisif pour l'instauration d'un christianisme interprétatif et herméneutique.

Chapitre II : La relique

Et Dieu faisait des miracles extraordinaires par les mains de Paul, au point qu'on appliquait sur les malades des linges ou des mouchoirs qui avaient touché son corps, et les maladies les quittaient, et les esprits malins sortaient.

(Actes, 19,11)

Les problèmes théoriques fondamentaux concernant les *media* sont, en même temps, nouveaux et anciens. Ainsi, les techniques numériques qui font partie aujourd'hui des diverses expériences mystiques nous renvoient, donc, aux reliques, technique ancienne du sacré. Le but de ce chapitre est de comprendre comment on peut considérer les reliques comme *res sacrae*, comme *medium* de l'imaginaire mystique. Il faut les observer en tant qu'objets susceptibles de faire la médiation entre l'homme et le divin, participant à une riche trame où elles ont un rôle majeur dans la construction de l'imaginaire.

Notons ainsi que les reliques sont ainsi exemplaires pour notre compréhension plus large de la notion de *medium*, représentent un exemple intéressant de la manière dont un *medium* n'agit pas seulement comme technologie capable de l'enregistrement et de la transmission des messages produits par des humains. Le *medium* est, en réalité, un *intermezzo*, qui établit une connexion avec l'altérité, non seulement humaine mais aussi non-humaine et, pourquoi pas, surnaturelle. Bien sûr, les *media* classiques, tels que l'écriture ou les *media* électroniques, remplissent ce rôle, mais sans s'y limiter. D'autres *media* ont aussi cette puissance, comme les calendriers, les tours, le cercueil : ils sont aussi fondamentaux mais, normalement, ils ne sont pas considérés comme tels. On risque ainsi de négliger leur rôle négociateur entre le ciel et la terre, entre la nature et la culture, entre l'organisation cosmique et sociale. On risque aussi de négliger leur capacité de définition et d'orientation de notre temps et espace. Bref, ce sont des *media* qui se tiennent aux côtés des classiques mais qui ne contiennent pas, nécessairement, un message. Il s'agit des *media* sans contenu, qui arrangent le cadre dans lequel les messages sont envoyés. Différemment d'un manuscrit, qui peut virtuellement avoir un signifié pour quelqu'un

capable de le lire, les reliques, en dehors de leur contexte, n'ont pas de signification, ce sont juste des restes. Les reliques sont, avant tout, des *media* du sacré et, en conséquence de sa matérialité spécifique, elles ont stimulé l'émergence d'un imaginaire mystique particulier.

Étymologiquement, le mot « relique » vient du latin *reliquiae*, qui signifie littéralement « restes », quelque chose laissé derrière. Bien évidemment, quelque chose qui possède une valeur partagée au sein d'une communauté, une valeur suffisante pour provoquer l'adoration. Culte ancien, ou même archaïque, il s'agit d'une expérience présente dans différents contextes historiques et géographiques. Le culte des reliques se trouve partout, à cet égard MacCulloch²⁴² associe l'origine des reliques au cannibalisme car l'acte de manger le corps d'un ennemi mort consiste dans un acte de prise de son pouvoir, et, normalement, il suffit de manger un petit morceau pour que cet acte s'accomplisse. Symboliquement, le culte des reliques est aussi un rite de prise de pouvoir du mort. Alors, si dans le cannibalisme il n'est pas nécessaire de manger tout le corps, le même processus est valable dans le cas du culte des reliques. Il n'est pas nécessaire d'entrer en contact avec tout le corps, une petite partie donne ce pouvoir²⁴³.

Cette origine archaïque pourrait paraître étrange, ethnocentrique. Il serait abusif de regarder les pratiques de certains indigènes amérindiens où il y a une espèce de culte des ossements des ennemis et de le classer en tant que culte des reliques, une pratique plus connue chez les catholiques. Cependant dans toutes ces pratiques, qui se ressemblent, une question communicationnelle de premier ordre émerge : le lien entre l'objet culturel et la réalité invisible qui est évoqué. Les reliques se manifestent comme possédées d'une présence, comme une véritable technique pour fabriquer des divinités. Dans le cas le plus connu, chez les catholiques, il s'agit bien d'une technique pour fabriquer des saints. De toute façon, le système du culte des reliques fonctionne toujours²⁴⁴.

²⁴² J.A. MacCulloch, « Relics(Primitive and Western) », dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, dir. James Hastings, vol. 10 (New York Scribner, 1913).

²⁴³ À part du cannibalisme, il y a dans le monde sauvage d'autres pratiques où des morceaux des corps des personnes respectés sont utilisés lors des rituels ou comme des talismans.

²⁴⁴ Par exemple en France, dans la société européenne postchrétienne, plusieurs églises contiennent encore des reliques, comme le culte de la Sainte-Tombe à Arles-sur-Tech, le culte de saint Bénilde en Haute-Loire, le culte de Saint-Yves en Bretagne et le culte de Sainte-Foy de Conque. Le culte de reliques est présent actuellement aussi dans d'autres formes, comme les cultes des stars, dont le fétichisme vers des objets du

Les reliques, littéralement les restes et concrètement les cadavres, fonctionnent encore en tant que technique et comme moyen de communication avec le divin ou avec le surnaturel, déterminant la forme que l'expérience mystique prend. Cependant, tout notre intérêt dans ce chapitre sera focalisé sur le culte de reliques au sein du catholicisme, surtout à l'époque de son apogée, l'antiquité tardive et le moyen âge.

2.1 La relique et le culte des saints

Un des premiers cultes des reliques dans le christianisme primitif fut celui d'Ignace à Antioche. Il est dit que cette pratique a commencé environ 107 après J.-C. lorsque l'évêque Ignace d'Antioche a été dévoré par les lions pendant son martyre. Seuls les plus grands os sont restés. Ceux-ci ont été recueillis et amenés à Antioche par ses deux diacres, puis saint Ignace d'Antioche est apparu la nuit suivante. Bientôt, des miracles ont commencé à se produire à travers ces reliques. Dès lors, cette pratique de conserver des morceaux de martyrs n'a pas cessé, puisque l'idée a commencé à se propager selon laquelle des objets matériels pourraient être des vecteurs de miracles. Après la destruction d'Antioche par les Sarrasins, ses reliques ont été apportées à Rome, et placées dans l'église de Saint Clément, où de nos jours elles sont vénérées avec une grande dévotion.

Notons bien ainsi que le *medium* relique et le culte des saints sont deux éléments qui ne peuvent pas être compris dans un processus unilatéral de détermination, mais à partir d'un processus dialogique de codétermination. La popularisation des saints par l'émergence des reliques est aussi importante que la matérialité de cet objet pour la constitution même de l'imaginaire des saints. Ici, notre regard sociologique sera focalisé sur les *media*. Même si le rôle de la relique ne constitue pas un processus linéaire, se différenciant en fonction de l'utilisation officielle ou populaire, du temps ou de l'espace, nous croyons qu'il est possible de mettre en évidence des éléments importants de ces expériences afin d'aborder le caractère médiologique de cet objet et de soutenir, par conséquent, que la relique est un *medium* sacré par excellence.

défunt célèbre, comme Elvis Presley ou John Lennon, semble indiquer l'actualisation de cette pratique ancestrale de la vénération de la partie pour le tout.

Notons bien ainsi que les reliques n'étaient pas seulement un objet de culte et vénération, elles faisaient office de talisman. Plus que cela encore, c'étaient le *medium* autour duquel le sacré se manifestait de façon privilégiée et autour duquel se construisait l'imaginaire social. Ce sont, en effet, des riches exemples d'un *medium* du sacré et de l'imaginaire mystique, puisqu'elles régissaient le rapport humain/divin et morts/vivants, engendrant certaines expériences qui peuvent être lues par la voie médiologique et communicationnelle, nous informant sur les caractéristiques archéologiques d'une philosophie des *media*.

En raison de cette approche, les reliques à l'époque médiévale, comme dans d'autres contextes, ne sont pas neutres. Ici, nous nous permettons de contredire un des plus éminents théoricien des reliques, P. Geary, pour qui ces objets étaient essentiellement neutres et passifs. Au sein d'une juste critique d'un ensemble de travaux académiques, qui se sont focalisés sur les choses plutôt que sur les personnes et qui partaient d'une condamnation a priori des reliques car elles faisaient partie des superstitions populaires, le médiévaliste croit que c'est l'individu qui compte car c'est lui qui donnera la valeur et assimilera les reliques à son histoire, le véritable sujet de l'histoire²⁴⁵. Quant à nous, notre approche est médiologique, c'est-à-dire qu'on évite les deux extrêmes. Comme disait l'écrivain romantique Chateaubriand, il y a la force des hommes et, également, il y a la force des choses. Ainsi, comme d'autres *media*, nous considérons les reliques comme des objets relationnels par excellence, dont la matérialité joue un rôle important dans l'émergence de l'imaginaire mystique. Bien que, en général, la culture catholique irrémédiablement sépare les gens et les choses en des groupes distincts et incommunicables, les reliques ont été parmi les objets qui pourraient appartenir simultanément aux deux catégories, ce qui justifie aussi notre approche et choix.

À partir du point de vue des reliques nous pouvons observer le passage de l'antiquité à la chrétienté, moment de saturation d'un monde et de la naissance d'un autre, un processus de changement paradigmatique récurrent dans l'histoire de l'humanité comme nous le rappelle Michel Maffesoli²⁴⁶. Ainsi, nous pouvons dire que s'il y a un lien étroit

²⁴⁵ Patrick Geary, « Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics », dans *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, dir. Arjun Appadurai (Cambridge [etc.]: Cambridge University Press, 2010).

²⁴⁶ Maffesoli, *Op. cit.*, 2014.

entre les reliques et la société médiévale, nous pouvons comprendre la société médiévale à partir d'un champ d'observation médiologique²⁴⁷. Nous pouvons, donc, jeter notre regard sociologique sur le monde médiéval à partir des reliques.

Ainsi, il est intéressant de réfléchir sur l'adoration des saints à cette époque pour bien comprendre cette dynamique de vénération. À cet égard, Peter Brown²⁴⁸ souligne le rôle central du développement du culte des martyrs et de ses reliques comme un puissant instrument de conversion chez les catholiques, il voit émerger un questionnement fondamental, l'établissement des relations entre ciel et terre, qui deviennent plus étroites dans la mesure où le corps et les reliques des martyrs établissaient une médiation efficace, le contact entre les deux pôles, brisant les anciennes barrières. Comme l'a souligné aussi P. Geary : « *In the west, the preferred medium through which God used his saints to act was their bodies*²⁴⁹ ». Ainsi, c'est au sein du culte des saints que se produit la connexion entre ciel et terre.

Rappelons, encore une fois, qu'il s'agit d'un culte qui implique diverses matérialités : tombes, reliques, autel, capsulas, fragments et objets liés aux cadavres des hommes, femmes, saintes, confesseurs et martyrs. Tous ces éléments sont des *media* responsables de l'émergence d'une nouvelle topique religieuse et imaginaire et, à la limite, ont collaboré à l'apparition d'un nouveau monde. Certes, la doctrine de la résurrection des corps a amené le catholicisme à se concentrer sur les restes physiques des morts, ce qui a alimenté la croyance que le corps est le temple du Saint-Esprit. Comme le culte chrétien s'adresse à Dieu et aux saints qui sont au paradis, il faut des éléments de médiation.

En effet, les lieux de sépulture des martyrs, dans les cimetières et catacombes, sont devenus les centres de la vie religieuse, car on croyait que les esprits y demeuraient. Ainsi, entre le II^e et III^e siècle les chrétiens ont commencé à se réunir près des tombes des martyrs pour célébrer leur supplice. Lors de ces célébrations, la communauté marquait le lien entre le sacrifice des martyrs et celui du christ. Bien évidemment, chaque chrétien voulait y être

²⁴⁷ Pour en faire un parallèle, si Internet et les technologies numériques sont des espaces privilégiés pour observer le passage de la modernité à la postmodernité, les reliques sont l'espace analogue pour observer la naissance du monde chrétien.

²⁴⁸ Peter Brown, *Cult of the Saints*, Édition: New edition (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

²⁴⁹ Geary, « Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics ». p. 175

enterré, car on croyait que cette proximité pourrait assurer la délivrance de l'intercession directe des protecteurs pour le passage à l'au-delà. Donc, d'un culte presque clandestin, puisqu'il était interdit par les romains, il est devenu, à partir de l'édit de Milan proclamé en 313ap. J-C, le focus de dévotions et de nombreuses pérégrinations.

Le martyr devient un modèle, on sollicite son intercession auprès de Dieu. Ces martyrs, il est important de le souligner, sont ceux qui témoignent de leur foi jusqu'à accepter la mort. Ainsi, le martyr, devenu saint, est un intermédiaire (*intercessor*), voire même un ami invisible des fidèles. P. Geary nous rappelle, à cet égard, que ce culte n'est pas seulement un culte de mémoire, mais un moment de sollicitation à cet ami spécial de Dieu, afin qu'il puisse continuer à agir entre les vivants. Dès qu'un martyr devenait un saint, il commençait à être sollicité pour des demandes d'assistances de tout ordre - d'une demande triviale, comme trouver des objets perdus, jusqu'à des demandes importantes, comme celles de guérison de maladies graves. En échange, toutes les modalités de vénération, leur étaient destinées : pèlerinages, visites, prières et même des vénération symboliques, telles que les bougies. Le rôle de l'élite ecclésiastique était davantage de reconnaître le culte de saints qui mobilisait les fidèles, que proprement de les forger. C'est donc dans ce contexte qu'est apparu le culte des reliques et les reliquaires.

Tout ce nouveau système de croyance a représenté, bien évidemment, ruptures et continuités vis-à-vis du paganisme, voire même des pratiques hébraïques précédentes. Ce qu'on vérifie est davantage une déstabilisation des anciennes frontières, dont un des facteurs responsables a été le *medium* relique.

D'abord, il est clair que les tombes ont été amenées à la surface habitable du vivant, marquant une rupture profonde avec les modèles de l'antiquité, même si les rassemblements près des tombes ont été favorisés par la coutume qu'avaient les Romains de se réunir autour des tombes et d'y prendre des repas : c'est la genèse de l'eucharistie des premiers chrétiens. En revanche, il faut bien préciser qu'il y a eu une véritable transformation de la mentalité en ce qui concerne les morts, qui, selon Peter Brown, était une donnée fondamentale de la société de l'antiquité tardive. Dans la tradition la plus ancienne du monde judéo-chrétien, l'âme se détachait du corps juste après le décès et venait à partager la divinité des étoiles. Mais, pour cela, encore une fois, le corps devait être écarté. Les Juifs ne portaient pas les reliques parce que les lois rituelles de l'Ancien

Testament considèrent le cadavre comme un objet impur, dont le contact était indésirable. L'importance du corps et de la croyance dans sa glorification finale a muri progressivement en Israël et ne fut réglée très clairement qu'après Christ. Il y avait une frontière entre les deux mondes, terrestre et céleste et c'est justement avec le christianisme qu'est né un nouvel espace de contact privilégié entre eux, les tombes, dont le saint est l'interface.

Toujours selon Brown, malgré certaines continuités entre le culte des héros romains et le culte des saints, il y a des différences très significatives, comme l'humanité originelle des saints, car c'est seulement quand ces humains décèdent qu'ils deviennent amis de Dieu, des intercesseurs. Une autre frontière déstabilisée est celle existant entre le privé et le public. Examinons cette question à la lumière de la tombe du saint, qui, traditionnellement, est quelque chose de privé et familial et qui est déclarée publique lorsque le défunt devient saint, ce qui sacralise l'espace. La tombe devient l'espace de rituels de l'ensemble de la communauté, un des premiers lieux chrétiens de culte, lieux de contact entre l'univers quotidien et le sacré, le monde des vivants et les mondes des morts. Toute cela a structuré la notion même de l'espace public dans le christianisme.

Certaines continuités peuvent être observées dans le côté effervescent qui accompagne l'adoration des reliques, caractéristique très critiquée par les élites qui la considèrent comme une superstition, liée à la prétendue simplicité des femmes et des pauvres gens pour qui les saints étaient comme des amis invisibles²⁵⁰. Au Moyen Âge central et tardif²⁵¹ surtout, nous pouvons observer clairement l'effervescence lors de la mort d'une personne quelquefois réputée sainte. Ce qui est alors décrit, c'est la folie des gens pour prendre des souvenirs du mort, de telle manière que le corps subit des assauts au point que son intégrité s'en trouvait menacée.

Quel sens pourrions-nous donner à cette effervescence religieuse ? Depuis l'époque de l'apogée du culte des reliques il est dit que cette effervescence est le résultat de la pression païenne sur les pratiques chrétiennes, une conséquence naturelle des conversions

²⁵⁰ Il faut dire aussi qu'à l'origine les reliques étaient gardées dans les maisons pour promouvoir la protection ou même utilisées dans des grands voyages, en substitution des amulettes païennes.

²⁵¹ Jean-Michel Sallmann, « La relique dans le monde catholique de la contre-réforme », dans *Les Objets de la Mémoire: Pour Une Approche Comparatiste Des Reliques Et De Leur Culte*, par Philippe Borgeaud et Youri Volokhine (Bern ; New York: Peter Lang Pub Inc, 2005).

en masse du peuple. Cela rappelle la croyance selon laquelle le sang des martyrs fertilise le terrain, vivifiant la végétation, un autre récit qui remonte au paganisme archaïque. C'est le cas aussi de l'utilisation, déjà mentionnée, des reliques en tant qu'amulettes. Voilà une justification très raisonnable, puisqu'il est incontestable que des éléments significatifs du paganisme ont survécu, ce qui explique le succès de la nouvelle religion et aussi le monothéisme relatif chez les catholiques. À ce propos, le dernier livre de la Cité de Dieu d'Augustin est symptomatique car le philosophe fait un long catalogue de miracles des saints, reconnaissant qu'il s'agit d'un mystère, comme si les martyrs étaient encore au monde²⁵².

2.2 La matérialité des reliques : la métonymie du sacré

Dans le catholicisme traditionnel, les objets matériels ont une place particulière : ils sont nécessaires pour focaliser l'attention des fidèles et structurer les cérémonies. Selon J. Wirth²⁵³, il y a quatre objets qui peuvent remplir cette fonction : la croix, la relique, l'image et l'hostie. Tous ces objets sont des signes avec des propriétés matérielles différentes, ce qui entraîne certaines nuances dans l'imaginaire catholique²⁵⁴. Notons que parmi ces quatre *media*, ce sont bien les reliques qui possèdent les caractéristiques matérielles le plus étonnantes. Les reliques possèdent une matérialité très spéciale et difficile à déterminer, car elles peuvent être organiques ou inorganiques, corporelles ou incorporelles.

En fait, cette détermination est dépendante de la relique dont il s'agit. En gros, il y a des reliques primaires, corporelles, normalement des ossements, mais aussi des cheveux, des ongles, du sang, des larmes, etc. Et il y a aussi les reliques secondaires (*pignora*),

²⁵² Augustin, « La Cité de Dieu ».

²⁵³ Jean Wirth, « Image et relique dans le christianisme occidental », dans *Les Objets de la Mémoire: Pour Une Approche Comparatiste Des Reliques Et De Leur Culte*, par Philippe Borgeaud et Youri Volokhine (Bern ; New York: Peter Lang Pub Inc, 2005).

²⁵⁴ La croix, le premier medium chrétien, est comme un idéogramme et sert de signature aux illettrés. En format de monnaie, de matériau bon marché et comestible, l'hostie représente le pouvoir impersonnel de l'église et le pouvoir du prêtre qui fait venir Dieu sur terre pour le sacrifier et le consommer avec les fidèles, elle est en même temps le signe du corps de christ et le corps de christ lui-même. L'image, quant à elle, prend la forme représentée, mais pas la matière et, donc, peut être reproductible. La relique, finalement, est toujours un exemplaire unique.

celles de contact, les objets qui appartenait à un Saint dans sa vie, comme des pièces de vêtements, morceaux de tissu, des écrits, ou même de l'huile qui a été extraite de la tombe du saint et toute sorte d'objets par le biais duquel ils ont été martyrisés : des croix, des clous, des lances, des flèches, des chaînes.

Il s'agit d'un champ d'objets privilégiés dont la composition et la délimitation sont toujours restées mal définies, ce qui a contribué aussi au caractère sacré qu'on leur a attribué. Quoiqu'il en soit, il s'agit surtout d'un cadavre qui devient un *medium* sacré par excellence et à partir duquel se manifestent les dons exceptionnels qui habitaient le saint. C'est du cadavre, par exemple, qu'émane la fameuse « odeur délicieuse de sainteté » ou la « lumière révélatrice de la sainteté », comme mentionné dans différentes hagiographies. Il y avait parmi les premiers chrétiens la croyance que le corps était comme le temple de l'Esprit Saint, organe avec lequel les saints ont servi et souffert pour Dieu, ce qui, bien sûr, a augmenté l'honneur accordé aux morts.

Ainsi, à côté de l'expérience de la transsubstantiation du pain et du vin dans le corps et le sang du Christ, le culte des reliques est aussi un phénomène de transmutation sacrée de la matière. À ce propos, J. Wirth observe que :

Une relique corporelle est matériellement identique à ce qu'elle représente, mais elle en a généralement perdu la forme : il s'agit d'un cadavre entier ou d'un fragment de cadavre. Dans le cas des reliques de contact, ainsi les vêtements d'un saint personnage ou d'autres objets qu'il a possédés ou simplement touchés, c'est encore la matière qui importe, ainsi le bois de la croix, imprégné du sang du Christ²⁵⁵.

Tous ces objets, qu'ils soient organiques ou inorganiques, deviennent, après la mort du saint, quelque chose d'autre, c'est-à-dire qu'ils changent de nature, et deviennent, dans de nombreux cas, matière vivante et miraculeuse capables d'œuvres extraordinaires et, à partir de cela, ils sont vénérés et adorés comme matière divine. Lors de la mort d'un saint, il y a une véritable mutation de matière transformant le cadavre en relique, un processus accompagné d'autres signes matériels telles que l'odeur et la lumière.

²⁵⁵ Wirth, « Image et relique dans le christianisme occidental », p.327

Si nous examinons plus soigneusement la question de la matérialité des reliques, on constate que dans le contexte de l'apogée de cette vénération, la relation avec les dépouilles était absolument ambiguë : à la fois attraction et répulsion. Pour surmonter ces ambiguïtés les restes devaient être soumis à des rituels spécifiques pour que s'accomplisse la transmutation de la matière. L'objet ne représentait plus l'impermanence et l'impureté, mais il était un objet sacré.

Selon Jack Goody, une des nombreuses causes du succès des reliques, malgré cette ambiguïté, se trouve dans le débat sur l'idolâtrie et la représentation : « En l'occurrence, c'étaient les reliques, les restes des morts, qui justifiaient la représentation puisque les images sculptées étaient interdites dans l'Ancien Testament et découragées dans les écrits de nombre des premiers Pères de L'Église²⁵⁶ ». L'adoration des reliques n'était pas destinée à la représentation, à l'image, mais à la personne elle-même, le Saint lui-même. Bien sûr, ce saint est présent sous une nouvelle forme, la relique. Ainsi, plus qu'une simple relation de représentation nous avons ici une relation où une partie rappelle le tout et où le mort évoque le vivant. En un mot, les reliques sont des métonymies du sacré. C'est pour cette raison que, à la différence des images, les reliques sont vénérées même si leur apparence est déplorable.

Soulignons aussi que les reliquaires (*capsa*) ont également un rôle important. La vénération des reliques implique, généralement, la construction de châsses, boîtes, coffrets, cadres, où les catholiques conservent les dépouilles d'un saint. Ces reliquaires peuvent être d'or, d'argent ou de pierres. À ce regard, il est à noter que ces objets sont les grandes œuvres d'art de l'époque médiévale et qu'ils peuvent atteindre des proportions importantes, comme en témoigne la Sainte Chapelle de Paris²⁵⁷. Les reliquaires avaient également une importance remarquable parce qu'elles étaient susceptibles d'être transportées en procession au jour consacré. Il y a des reliquaires qui ont pris la forme des membres humains qu'ils contiennent, comme le reliquaire de Saint-Denis qui a la forme d'une main ou celui de Saint Maurice à Vienne qui a la forme d'une tête.

²⁵⁶ Jack Goody, *La peur des représentations: l'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité* (Paris: La Découverte, 2006).

²⁵⁷ Édifié en 1242 sur l'île de la Cité pour héberger diverses reliques de la Passion, dont la couronne d'épines du Christ est la plus importante. Aujourd'hui ces reliques sont dans le trésor de la sacristie de la Cathédrale Notre-Dame de Paris. La couronne d'épines est présentée à la vénération des fidèles une fois par mois.

Il existe une hiérarchie des reliques. Premièrement en relation avec la personne concernée : les plus importantes, bien évidemment, ce sont celles de christ et de la vierge, suivi par des reliques de martyrs. Il faut rappeler que les reliques corporelles du christ et de la vierge avaient des difficultés à être acceptées à cause de la théorie de l'ascension des corps lorsque ceux-ci ressuscitèrent. Les reliques les plus largement acceptées sont, dans ce cas-là, indirectes, comme la croix. En suite les reliques sont hiérarchisées aussi selon l'intégralité des pièces, un corps entier est plus puissant et important que des morceaux et, bien sûr, que des reliques de contact, celles qui sont considérées comme secondaires.

2.3 Les reliques et la mobilité du sacré

La matérialité des reliques et leurs caractéristiques spécifiques nous permettent de les définir en tant qu'artefacts de la mobilité du sacré. Nous faisons référence à cette question puisque le culte des reliques présuppose, tout d'abord, de considérer le problème philosophique entre la distance et la proximité. On sait qu'auparavant, comme l'a bien souligné J. Goody, la notion de *loca sancta*, lieu sacré, n'existait pas dans le christianisme. L'omniprésence de Dieu contredisait une séparation radicale entre le sacré et le profane. Cependant, comme Peter Brown le montre bien, avec le culte des saints, qui est né dans un lieu très spécifique, les tombes, la notion de lieu sacré commence à apparaître.

La chrétienté est née, justement, autour de ces lieux de culte des martyrs dans les grands cimetières qui existaient à la périphérie des villes romaines, et d'un lieu périphérique le culte est devenu le centre de la dévotion. Cependant, déjà dans les premiers siècles, le christianisme s'est élargi vers les endroits où il n'y avait ni de persécutions ni martyrs. Au sein de ce processus d'augmentation du nombre de lieux de culte, des petites communautés ont été fondées dans toute l'Europe, l'Afrique du Nord et en Asie mineure, toutes avides d'avoir aussi des martyrs.

Comme le disait Heidegger, « Petite distance n'est pas encore proximité. Grande distance n'est pas encore éloignement²⁵⁸ » : ainsi le remède trouvé d'abord par les chrétiens a été les pèlerinages, une thérapie par l'espace, par la distance. À partir du

²⁵⁸ Heidegger, « La Chose », p.194

IV^e siècle, les pèlerinages ont commencé à exister lorsque les savants ont cherché à connaître avec plus de profondeur la narration des écritures sur place. Ainsi, les pèlerinages aux tombeaux des martyrs de l'Église, une véritable expérience immersive de la connaissance, sont devenus une pratique fréquente. De ces voyages, beaucoup de savants voulaient garder un souvenir qui témoignait des souffrances inhérentes à ces expériences.

Les reliques ont été la raison et le but des pèlerinages. Leur utilisation et valeur sont liées à la mémoire des saints, à ces voyages et, bien sûr, aux miracles. Il s'agissait, bien évidemment, d'un déplacement de personnes qui, petit à petit a été remplacé par un déplacement du saint lui-même : le pèlerinage fut remplacé par la translation. Il fallait articuler les tombeaux des Saints avec la question de la consécration du territoire, il était donc nécessaire d'attribuer des possibilités de déplacement des corps saints, il fallait un *medium*. Notons ainsi que les reliques furent des *media* privilégiés dans ce processus.

Se pencher sur les reliques signifie étudier le processus menant à l'expansion du christianisme. Pour cette expansion il fallait un *medium* permettant de délocaliser ces lieux originaux de culte. Voilà, donc, les reliques. À la croyance que les esprits des Saints sont restés près des tombeaux, s'est ajoutée l'idée que les esprits restaient aussi dans le sanctuaire où les reliques étaient conservées, les reliquaires étaient donc comme un pèlerinage en miniature. Bref, le lieu d'intersection entre le ciel et la terre depuis l'apparition des reliques ne résidait pas seulement dans le lieu de sépulture des saints et des martyrs, mais aussi dans le corps même du Saint, une vraie technique ou artefact qui inscrivait un territoire donné comme accès supplémentaire au divin. La relique sacralise le nouveau lieu.

Il s'agit d'un double mouvement : si au début du christianisme quelques tombes sont devenues des autels, ceux déjà existantes sont devenues des tombes lorsque des reliques y sont déposées²⁵⁹. Grâce aux reliques, la religion chrétienne a trouvé une solution permettant l'expansion territoriale du culte chrétien qui, en même temps, préservait la vénération des martyrs. Peter Brown est catégorique en soulignant le rôle de la relique dans la mobilité et la décentralisation du christianisme. Les catholiques ont commencé à

²⁵⁹ À partir du IX^e siècle, avec le deuxième Council de Nicea, il était obligatoire d'avoir des reliquaires dans les autels pour l'eucharistie.

transférer des dépouilles et leurs reliques à travers le monde chrétien (*translatio*) et des Églises ont été bâties pour les garder : « *If relic could travel, then the distance between the believer and the place where the holy could be found ceased to be a fixe, physical distance*²⁶⁰ ». Normalement, les pièces étaient placées sous l'autel, ou près de la porte de l'Église pour que les fidèles puissent les embrasser en entrant dans le temple.

Bien entendu, la mobilité du sacré est une caractéristique fondamentale de l'expansion du christianisme, rendue possible grâce à un *medium* qui se façonne, initialement, à partir de l'extraction des restes des Saints ou, alternativement, à partir des instruments de martyre de leurs lieux de sépulture et, ensuite, du déplacement vers de nouveaux lieux. Nous voyons clairement ici un exemple d'un *medium* religieux portable dont la possession signifie détenir le sacré, la *gratia*, en partageant avec la communauté.

Une des caractéristiques fondamentales de ce *medium* responsable de cette expansion, c'était justement l'idée qu'un corps de saint pouvait être multiplié en plusieurs parties (*dismembratio*) : le moindre morceau lui-même garderait une trace de l'âme du saint. En outre, même les reliques des contacts ont ce pouvoir à partir du moment où il est sacralisé : « Si c'est aux saints qu'on s'adresse travers leurs reliques, si ce sont précisément ces objets matériels qui sont censés avoir un 'pouvoir' en vertu du principe de la partie pour le tout (synecdoque), il est bénéfique de les approcher physiquement, voire de les toucher²⁶¹ » Étant donné que l'intégralité du saint était présente dans ses parties, même dans les plus petites, leurs corps peuvent être fragmentés et répartis là où sa présence était demandée, ce qui favorise l'expansion. Ce morcellement des reliques engendre des solidarités et des hiérarchies, leur capacité à se multiplier et à devenir présent dans tous les lieux était aussi une des plus grandes preuves de la puissance des saints²⁶².

Il est intéressant de noter que dans ce cas-là l'important était d'être proche : il fallait littéralement toucher les reliques pour bénéficier du pouvoir du saint. Il n'y a pas, de cette façon, une relation dite virtuelle au *stricto sensu* de représentation, car ces objets étaient marqués par la présence réelle (*praesentia reales*). Selon P. Brown, c'est justement cette tension entre distance et proximité qui assure la présence réelle et physique du sacré. Bien

²⁶⁰ Brown, *Op. cit.*, p.89

²⁶¹ Goody, *Op. cit.*, 2006., p.91

²⁶² Différemment des images qui ne peuvent pas être fragmentées.

évidemment, les bénéfiques du miracle, en principe, étaient accessibles virtuellement, par la prière ; cependant, avec le contact physique, le processus est facilité, puisque la relique est le saint, la partie pour le tout. Si les saints sont au ciel, c'est des reliques qu'il fallait s'approcher.

2.4 La vie sociale des reliques

Les choses, comme les personnes, ont une vie sociale. Dans le cas des reliques, cette caractéristique est très visible. En outre, nous pourrions considérer que le *medium* relique engendre aussi des dynamiques sociales. Il s'agit d'une image puissante attribuée à la chose, ce qui nous amène à considérer une sociologie qui s'intéresse aux éléments non-humains de l'existence. À cet égard, Appadurai est un des théoriciens pionniers à faire cette remarque à propos des choses, plus précisément d'un genre de choses, les commodités. Même si cela paraît évident, la sociologie a souvent oublié cette réversibilité de la chose, la tendance étant de les regarder comme inertes et muettes. Appadurai, au contraire, oriente son interprétation vers la complexité et le trajectif : « *for that we have to follow the things themselves, for their meanings are inscribed in their forms, their uses, their trajectories*²⁶³ ». Les choses en mouvement, voilà ce qui illumine les humains et le contexte social, une compréhension très proche de celle de G. Simmel qui insistait sur l'échange comme la source de valeur économique.

Pour être plus précis, même un objet sacré peut, à un moment donné, devenir une commodité. Nous nous déplaçons ici dans une dynamique tout à fait semblable à la trajectoire des reliques, un objet qui dans l'antiquité tardive est devenu commodité, autrement dit, un bien qui était destiné à la circulation et aux échanges. Une fois encore, nous sommes en face d'une apparente contradiction, entre le sacré et la marchandise, à présent, comme nous pouvons l'observer dans l'excellente analyse du marché religieux des reliques dans l'Europe médiévale menée par P. Geary²⁶⁴.

²⁶³ Arjun Appadurai, « Introduction: Commodities and the Politics of Value », dans *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, dir. Arjun Appadurai (Cambridge [etc.]: Cambridge University Press, 2010).p.5

²⁶⁴ Geary, « Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics ».

Dans l'économie symbolique entre vivants et défunts, la valeur mystique des reliques est produite par le social en même temps que le social est produit par cet objet sacré, ce qui montre la codétermination de l'imaginaire. Les reliques ne sont pas porteuses de valeurs intrinsèques, mais seulement pour un groupe très spécifique de croyants. Hors de ce contexte, les dépouilles sont même indésirables, les cadavres sont normalement vus comme source de contamination et violer une tombe était considéré comme quelque chose d'aberrant.

Pour que des dépouilles puissent acquérir un statut de reliques elles devaient répondre à certaines exigences solidaires entre elles. D'abord, il fallait que l'individu ait été durant sa vie, et surtout après sa mort, un ami spécial de Dieu, ensuite que ces restes sacrés aient été traités d'une manière spéciale et, enfin, que ces parties cadavériques soient authentiques. En respectant ces exigences, un reste mortel devient une relique, une source de miracles. C'est justement grâce à ce pouvoir que Geary soutient l'hypothèse selon laquelle aucun objet n'a autant circulé durant le Moyen Age.

Cette complexité des reliques nous amène à réfléchir à la façon dont leur valeur est une construction sociale et, de façon réversible, comment elles ont pris aussi une importance capitale dans la construction des identités communautaires. Rappelons que pour accomplir l'expérience mystique, il fallait un contact tactile, ou au moins visuel, avec la relique. C'est bien cet impératif qui faisait le social, qui rassemblait la communauté.

Il faut dire encore que la relique était un *medium* du pouvoir. Leur circulation, comme objets d'échange, était un facteur important pour les évêques, comme source de contrôle : l'acquisition d'une nouvelle relique donnait une nouvelle valeur à une église donnée, puisque le culte des reliques est l'occasion de solennelles ostentations, du latin *ostensio*, action de montrer, de présenter, de mettre en évidence. Il faut dire, par ailleurs, que les reliques ont été une source non seulement de pouvoir ecclésiastique mais aussi politique au sens profane : lors des moments les plus décentralisés du moyen âge, comme la fin du X^e et au XV^e siècle, elles étaient censées remplacer l'autorité par leur puissance spirituelle. Précisément parce qu'elles sont investies de pouvoirs énormes, les reliques sacrées ont été au centre des conflits religieux en Europe jusqu'au début des temps modernes.

Les modalités de l'acquisition des reliques à cette époque-là méritent d'être aussi considérées. P. Geary²⁶⁵ nous suggère trois modalités principales : les cadeaux, les vols et le commerce. Le moyen plus courant d'acquisition des reliques était de les recevoir comme cadeaux, dont le donateur le plus important était le Pape. Les dons établissent des liens entre le donneur et le receveur. Les vols ont aussi un rôle fondamental : parmi eux le sac de Constantinople est l'événement le plus connu. Le commerce existait, mais il n'était que secondaire. Notons que ces différentes modalités sont importantes pour la valeur qu'on s'attribue à une relique donnée et pour l'imaginaire mystique qui en découle. Notons à cet égard que la translation, en soi, faisait partie du récit : ainsi, une relique volée, normalement, est plus puissante que celle qui a été achetée. Dans ce cas, un vol est réussi quand la communauté démontre au saint que dans le nouveau contexte il reçoit une vénération plus satisfaisante.

Comme tout phénomène mystique, la question de l'authenticité était centrale dans le culte des reliques et au cours de sa vie sociale, surtout quand les circonstances du martyr sont mal connues. Ces objets ont été soumis à des épreuves diverses et continues pour déterminer leur authenticité, un processus essentiel pour déterminer leur valeur. En général, ce critère était assez simple : si elles fonctionnent, c'est-à-dire, si elles étaient des chaînes d'intervention surnaturelle, elles étaient authentiques. Comme l'a noté Geary, cette valeur a été dynamique et flottante, en fonction de l'efficacité, perdue et retrouvée fréquemment au cours de leur carrière. Nous pouvons voir un nouvel élan lorsque, par exemple, un nouvel autel est construit pour une relique qui redevient un objet de pèlerinages. L'authenticité est donc assurée grâce à la *virtus* des pièces, c'est-à-dire que seule la puissance miraculeuse est capable de révéler la vérité.

Pour illustrer cela, un cas très intéressant est raconté dans l'hagiographie de Saint Julien rédigée par Grégoire de Tours²⁶⁶ qui décrit des miracles rares tels que le rajeunissement des vieillards au contact des restes ou encore la sacralisation de l'eau qui avait lavé la tête du saint quand elle fut envoyée à Vienne. Les restes avaient montré tout

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Pour une analyse plus détaillée des miracles de Saint Julien voir : Edina Bozóky, *Le Moyen Âge miraculeux: études sur les légendes et les croyances médiévales* (Paris: Riveneuve, 2010).

de suite sa *virtus*, ce qui a justifié l'établissement de son culte aussi tôt que sa sainteté a été reconnue.

Les guérisons, les émanations merveilleuses, les transferts miraculeux, l'incorruptibilité du corps, voilà des preuves irréfutables que les Saints jouissaient de la compagnie du Christ et que leurs reliques étaient des artefacts divins qui faisaient éclater les barrières du temps et de l'espace. Les cadavres passent de simple statut des dépouilles mortelles à celui de reliques saintes à travers un rituel public qui met l'accent sur l'identité et la puissance miraculeuse exercée par le saint à travers ces vestiges particuliers. Dans ces récits hagiographiques, sources remarquables de la vie sociale des reliques, nous voyons non seulement des miracles utiles à la communauté des fidèles, mais des manifestations surnaturelles, comme l'odeur et surtout la lumière, car comme on le sait par la tradition biblique, c'est la lumière un des signes de la manifestation de Dieu, ou tout simplement : « *Dieu est lumière* » (I JN 5).

C'est bien Thomas d'Aquin qui donnera des traits rationnelles à ce phénomène : « De même donc que l'âme qui jouit de la vision de Dieu sera inondée d'une certaine lumière spirituelle, de même par rejaillissement de l'âme sur le corps, celui-ci, à sa manière, sera revêtu de la lumière de gloire²⁶⁷ ». Ce cliché hagiographique est souvent associé aux reliques. Paulin de Nole, par exemple, écrit dans la Vie des cinq frères que cette lumière est l'évidence de la vertu des reliques : « resplendissent devant Dieu dans la joie céleste, puisque par cette lumière, ils attestent à nous yeux mortels qu'ils sont bien vivants dans la terre des vivants²⁶⁸ ». La lumière est un des éléments d'un réseau de correspondance qui fait le lien entre le transcendant et le monde terrestre, c'est le signe à travers lequel les saints peuvent agir sur terre. En tout cas, ces manifestations, ces hiérophanies, sont la preuve plus incontestable de l'authenticité, voire de l'efficacité de l'objet.

Outre les modes d'acquisition et la question de l'authenticité, il faut aussi prendre en compte les régimes de vénération des reliques comme déterminants de leur carrière et vie

²⁶⁷ Cf. Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, IV, C.86. Cité par : *Ibid.*, p.99

²⁶⁸ Cf. Paulin de Nole, *Vita quinque fratrum*, §15, Cité par : *Ibid.*, p.100

sociale. G. Snoek²⁶⁹ décrit quatre formes principales de révérence : la visite, la procession, l'exposition et la bénédiction. La visite est le moyen de dévotion le plus récurrent parce que, finalement, les fidèles visitent une relique quand ils allument des bougies ou quand ils les embrassaient. Bien sûr, cette visite pouvait prendre la forme de visites géographiques ou pèlerinages. La procession, quant à elle, est un rite catholique fondamental dans laquelle la foule marche à la rencontre du Christ, et dont le but était souvent de solliciter une grâce à Dieu ou à ses saints. Les reliques étaient ainsi transportées dans ces moments, les plus fondamentaux des processions et ce sont elles qui accompagnaient la translation. Ensuite, l'exposition représentait le moment où les reliques étaient montrées hors du reliquaire, soit quand elles avaient été découvertes et avant d'être encapsulées, ou lorsqu'elles étaient retirées du reliquaire pour une raison spéciale. Enfin, la bénédiction consistait dans la prière adressée aux reliques pour obtenir une influence dans ce monde, comme médiateur le saint était appelé à intervenir. C'est dans ce sens que les capsules avec des reliques secondaires étaient posées sur des corps des malades, par exemple, pour intercéder et obtenir la guérison. Outre de ces modalités interconnectées, il est important de noter que la lumière des bougies et l'encens sont ajoutés aux cérémonies, réalisant le rituel avec des éléments empruntés à la tradition païenne.

2.5 Controverses et déclin des reliques

Le culte des reliques est rempli de controverses. Déjà le texte biblique est assez ambigu à ce sujet. Il y a, bien évidemment, plusieurs critiques faites aux cultes des morts, vus comme un élément qui appartiendrait au monde païen. Le cadavre, fréquemment, est considéré avec dégoût comme quelque chose d'impur. Même si existe l'idée selon laquelle le nettoyage de ces pièces effacerait toute pollution, la réaction au culte des reliques a été toujours enflammée par des soupçons et des critiques.

Les orthodoxes, par exemple, disaient que le culte n'aurait pas de fondement biblique, en particulier en ce qui concerne la répugnance exprimée par les prophètes de l'Ancien Testament envers les cadavres. Une autre contradiction existe en relation avec les

²⁶⁹ G. J. C. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction* (Leiden; New York: E.J. Brill, 1995).

ossements : l'os est le symbole de la mort, alors comment les reliques pourraient-elles dénoter une présence continue si, justement, l'objet matériel est souvent opposé à une existence spirituelle immatérielle ? À cet égard on retrouve des mystiques et des théologiens qui réprouvaient le culte des reliques, considéré comme une simple idolâtrie, surtout à cause de la croyance dans une séparation rigide entre le matériel et l'immatériel.

Il faut tenir compte du fait qu'il s'agit ici d'un cas particulier, puisque ces cadavres étaient des « êtres humains » et que c'est juste après qu'ils sont devenus des saints, des agents surnaturels. Il ne s'agit donc pas de simples dépouilles. En tout cas, la question est sujet de controverses, ce qui a poussé différents philosophes chrétiens à méditer à propos du culte des reliques et des cérémonies mortuaires en général. Augustin d'Hippone, par exemple, ne pouvait avoir une autre argumentation que celle de concevoir les reliques comme des intermédiaires du divin. Comme nous l'avons vu, pour Augustin, si les reliques sont des *media*, elles sont forcément neutres et elles doivent seulement être utilisées et non pas aimées. Augustin reconnaît cependant la légitimité du culte, en lui donnant une interprétation purement symbolique :

Un tel office nous permet de rendre grâce au vrai Dieu pour leur victoire et, célébrant ce souvenir, de nous encourager nous-mêmes à conquérir semblables couronnes et semblables palmes avec son aide. Et donc, ce qu'apportent les fidèles en fait de pieux hommages sur les tombeaux des martyrs, ce ne sont ni des rites ni des sacrifices offerts à des morts comme s'il s'agissait de dieux, mais de marques d'honneur à leur mémoire²⁷⁰.

Notons que malgré cette timide reconnaissance, Augustin voyait dans ces célébrations certaines contaminations de l'héritage païen. Saint Jérôme, quant à lui, il n'était pas tout à fait d'accord avec cette interprétation purement symbolique proposée par Augustin. C'était le Christ lui-même, disait-il, l'entité honorée à partir des reliques. Ainsi, les hommages rendus aux martyrs ne constituaient pas de l'idolâtrie pure puisqu'il s'agissait d'un culte subordonné. C'est bien Dieu l'auteur des miracles : « *Et quia quondam colebamus idola, nunc Deum colere non debemus ; ne simili eum videamur cum*

²⁷⁰ Augustin, « La Cité de Dieu », Livre VIII, XXVII

*idolis honore venerari ? Illud fiebat idolis, et idcirco detestandum est : hoc fit martyribus, et idcirco recipiendum est*²⁷¹ »

Pensée similaire à celle de Thomas de Aquin qui, acceptant la position de St Jérôme, défendait une réforme de ce culte et aussi de celui du talisman. Cette position a suscité des critiques sévères, surtout de la part de certains Aristotéliens qui défendaient le fait que l'âme soit la forme substantielle du corps, d'où le fait qu'un cadavre serait seulement matière anonyme en décomposition, dont la vénération serait idolâtrie. En fait, c'est bien Thomas de Aquin qui a élaboré la doctrine officielle de l'Église à ce propos, n'acceptant pas une relation de cause à effet entre la relique et le miracle, puis différenciant le culte d'adoration (culte de latrerie qui n'est rendu qu'à Dieu seul) et le culte de vénération (culte de l'âme, honneur réservé aux saints et anges du ciel). Il y a une différence de nature très nette entre les deux.

Ainsi, Thomas de Aquin évoquait, dans un article spécifique de sa *somma théologique*, les trois objections principales envers les reliques : premièrement l'adoration des restes qui semblerait répéter les mêmes erreurs que les pratiques païennes ; il évoque ensuite la critique à la vénération d'un objet insensible ; et finalement la question sur la forme, c'est-à-dire, qu'un mort n'est pas la même chose qu'un être vivant. Thomas d'Aquin articule en trois moments la solution qu'il apporte à cette controverse : comme Saint Jérôme, Aquin croyait qu'on adore Dieu à travers les reliques. Ensuite, Aquin défendait qu'il n'y a pas une véritable adoration envers un corps insensible, mais qu'elle est adressée à l'âme qui était unie à lui et qui alors est auprès de Dieu comme serviteur. Ce qui nous amène au troisième élément de réponse où Aquin observe que le corps vivant et le corps mort sont différents dans la forme mais similaires en matière : « *AD TERTIUM dicendum quod corpus mortuum alicujus sancti non est idem numero quod primo fuit dum viveret, propter diversitatem formæ, quæ est anima : est tamen idem identitate materiæ, quæ est iterum suæ formæ iniend* »²⁷²

²⁷¹ Cf. Saint Jérôme, *eusebii hieronymi, stridonensis presbyteri, Contra vigilantium liber unus*, §7 ; trad. fr. «... mais, sous prétexte que nous avons autrefois adoré des idoles, n'adorerons-nous pas aujourd'hui le Sauveur, de peur qu'il ne semble que nous lui rendions le même honneur que nous avons rendu aux idoles ? Une chose était exécrationnable parce qu'elle se faisait pour les idoles, et elle est aujourd'hui approuvée parce qu'elle se fait pour les martyrs ». Disponible en : <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/jerome/vigilantius.htm>. Accessible le 21.Nov.2014.

²⁷² Trad. Fr.: Le corps mort d'un saint n'est pas numériquement le même que son corps vivant, car ce dernier avait une forme différente: son âme. Il est cependant le même par l'identité de matière qui doit être de

Malgré tous ces efforts théoriques et théologiques, il demeurait une vraie tension entre théorie et pratiques. La vie quotidienne, comme toujours, était le milieu dans lequel se vivait concrètement ce culte. Ces expériences étaient, parfois, en dissonance vis-à-vis à des élites qui insistaient sur la règle tandis que les pratiques étaient incontrôlables et que à différents moments, elles étaient des périodes de véritable effervescence. C'est bien dans la vie quotidienne qu'on voit aussi un certain déclin de ces pratiques, un processus accompagné par l'apogée de l'image en tant que *medium* privilégié du sacré catholique. L'image commence à emprunter les propriétés de la relique aussi, à cause de ses caractéristiques, elle est aussi plus agréable à voir et à embrasser, dans le cas des images sculptures, que des cadavres desséchés. En tout cas, on voit, toujours, l'activité de la matérialité du *medium* dans l'imaginaire.

C'est bien dans ce contexte qu'au cours de la modernité le culte des reliques, déjà fragilisé, a souffert plusieurs attaques. D'abord par le courant humaniste, et parmi eux François Rabelais qui dans son *Gargantua* a fait une grande satire des pratiques catholiques, dont le culte de reliques, ou encore de la part d'Erasme, selon qui il ne s'agissait pas de lutter contre le culte mais de purger les usages détournés du peuple et ainsi de remettre le culte dans la bonne voie, celle de la vraie piété, jamais comme un fin en soi. Notons que jusqu'à ce moment-là il n'était pas question de mettre en cause le culte en soi, mais de dénoncer certains abus en ridiculisant les croyances superstitieuses et populaires²⁷³.

Cependant, avec le mouvement de la réforme protestante, nous voyons l'émergence d'une époque de critiques dures, voire violentes, surtout en ce qui concerne la question de la présence réelle et de l'authenticité des pièces. Le culte des reliques devient la véritable ligne de front entre catholiques et protestants, c'était le prototype même des superstitions et idolâtries dont les protestants voulaient s'éloigner. Cette question a été largement critiquée et désapprouvée par les « hérétiques » qui prêchaient une église invisible, rejetant des objets de médiation de la relation entre le fidèle et Dieu, indignés par la vénération des dépouilles. Il s'agissait, selon les protestants, d'une pratique plus connectée à la magie et

nouveau unie à sa forme. Cf.: Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Le Verbe incarné*, Éd. de la Revue des jeunes (Paris: Éd. du Cerf, 2002). Questions 16-26. p. 274

²⁷³ Cf.: Stéphane. Boiron, *La controverse née de la querelle des reliques à l'époque du concile de Trente: (1500-1640)* (Paris: Presses universitaires de France, 1989).

au paganisme qu'à la foi chrétienne. C'est bien par le biais d'une telle épistémè que les réformateurs ont procédé à une destruction à grande échelle des reliques et des images.

Bien évidemment, Luther a été le pionnier dans cette entreprise. Il dénonçait vigoureusement la vénération des reliques liées à des indulgences et aux pèlerinages, une invention, selon lui, créative et lucrative pour l'église. Rappelons que Luther s'est scandalisé de la grosse collection de plus de 17 mille reliques du château du Frédéric le Sage à Wittenberg, prince qui, plus tard, a été converti au luthéranisme.

En suivant cette voie ouverte par Luther, pour qui le culte des reliques n'était que des mensonges, la critique calviniste est encore plus radicale car, selon Calvin, le divin ne peut se mêler avec la matière : il y a une absolue différence entre Dieu et le monde. D'après Calvin, le monde au lieu de chercher Jésus en sa parole, ne cherche que les apparences :

Or, le premier vice, et comme la racine du mal, a été qu'au lieu de chercher Jésus-Christ en sa Parole, en ses sacrements, et en ses grâces spirituelles, le monde, selon sa coutume, s'est amusé à ses robes, chemises, et drapeaux, et en ce faisant a laissé le principal, pour suivre l'accessoire. Semblablement a-il fait les Apôtres, Martyrs, et autres Saints. Car au lieu de méditer leur vie, pour suivre leur exemple, il a mis toute son étude à contempler et tenir comme en trésor leurs os, chemises, ceintures, bonnets, et semblables fatras²⁷⁴.

Dans cet avertissement, Calvin dénonçait le problème de l'authenticité des reliques. La quantité des reliques de christ, ironisait-il, correspondait à plusieurs corps, chaque apôtre disposait de quatre corps et 300 hommes seraient nécessaires pour porter le bois de la croix. Il ironise aussi sur toutes sortes de reliques étranges et bizarres. C'est pour tout cela, d'ailleurs, que Calvin, en rejetant l'ostentation, considère superflu et frivole d'avoir des reliquaires, une pratique qui pourrait devenir une vraie idolâtrie, une forme renouvelée de paganisme, car, normalement, la manipulation des morts est liée à la sorcière.

Notons que la critique calviniste est indépendante de la subjectivité des fidèles, car le simple acte de sauvegarder un objet signifie, presque qu'automatiquement, l'adoration. Ce sont des processus inséparables : quand on retient un bien matériel il y a là des

²⁷⁴ Jean Calvin, « Les Luttes : Avertissement sur les reliques », dans *OEuvres* (Paris: Gallimard, 2009), p.389

superstitions. Ainsi, comme insiste Calvin, «...par sacrilège exécrable, on a adoré les créatures mortes et insensibles, au lieu du seul dieu vivant.²⁷⁵ ». Bref, il faut laisser les cadavres dans leurs tombes, obéissant à la maxime que tous les hommes sont poussière et retourneront à la poussière.

Bien entendu, la nouvelle ambiance spirituelle signifiait une rupture avec une tradition, ce qui a abouti à la destruction violente des reliques puisque détruire ces objets impurs permettait de purifier l'espace et de l'organiser sur des nouvelles bases. A. Joblin²⁷⁶ nous rappelle que cet acte extrême était, parfois, accompagné d'une certaine effervescence puisque pareilles manifestations de fureur iconoclaste étaient forcément violentes et finissaient par un feu purificateur qui indiquait l'émergence d'un nouveau monde. En France, par exemple, plusieurs Églises furent saccagées et leurs reliquaires détruits.

Dans ces critiques et pratiques protestantes, nous pouvons observer concrètement le processus que la modernité a intensifié avec la techno-science : le désenchantement du monde. On rejette toutes ces superfluités qui induisent l'illusion²⁷⁷. Il s'agit, en gros, d'un processus rationalisant qui, en affinité élective comme disait Max Weber, a extrapolé dans l'ensemble d'un nouveau monde en train de naître, le monde moderne, l'accomplissement suprême du monothéisme, soit dans la forme sacrée, soit dans la forme profane.

Bref, le combat contre les reliques a été fort, même dans le cadre de la contre-réforme. Le catholicisme a cherché à réguler les pratiques les plus effervescentes et populaires, surtout en ce qui concerne le désir de toucher les reliques. Il faut dire que le culte des reliques a gagné un répit à cause du retour de la méfiance à l'égard de l'image à l'époque de la réforme, survie justifiable par la présence physique des reliques, qui, justement, manquait dans les images.

En tout cas, la réponse plus systématique est venue du Concile de Trente, qui, sur la question des reliques, a émis une double avertissement : d'une part, le renforcement de la puissance miraculeuse des corps des saints, réaffirmant leur présence pleine et même physique en des fragments les plus petits et condamnant ceux qui ont contesté ce pouvoir :

²⁷⁵ Ibid.,p.389

²⁷⁶ Alain Joblin, « L'attitude des protestants face aux reliques », dans *Les Reliques : objets cultes, symboles*, dir. Anne-Marie Helvétius, Edina Bozoky et Guy Lobrichon (Turnhout: Brepols, 2000)., p.134

²⁷⁷ Même si chez les protestants il y a une certaine propension au fétichisme vis-à-vis de la bible.

... ita ut affirmantes, sanctorum reliquiis venerationem atque honorem non deberi ; vel eas aliaque sacra monumenta a fidelibus inutiliter honorari, atque eorum opis impetrandæ causa sanctorum memorias frustra frequentari ; omnino damnandos esse, prout jam pridem eos damnavit, et nunc etiam damnat Ecclesia²⁷⁸

D'autre part, le culte des reliques souffrait de la moralisation des coutumes et de la centralisation du pouvoir promu par le Concile de Trente dans de nombreux aspects de la foi catholique. Les évêques et les autres autorités sont devenus responsables de la certification des reliques et de la promotion de leur décorum :

et sanctorum celebratione ac reliquiarum visitatione homines ad commessiones atque ebrietates non abutantur, quasi festi dies in honorem sanctorum per luxum ac lasciviam agantur. Postremo, tanta circa hæc digentia et et cura ab episcopis adhibeatur, ut nihil inordinatum aut præpostere et tumultuarie accomodatum, nihil profanum nihilque inhonestum appareat, cum domum Dei deceat sanctitudo²⁷⁹

Il faut ajouter aussi à cet effort d'apologie du culte des reliques l'oeuvre des Jésuites, comme celle de Robert Bellarmin. Suivant la méthode des controversistes catholiques, l'auteur se met à réfuter la plupart des critiques qui ont été exprimées contre les reliques, comme la fameuse critique calviniste selon laquelle il y avait plusieurs corps attribués à un même saint. Selon Bellarmin la simple possession d'une parcelle suffisait pour que le fidèle croie à la possession du corps entier.

En tout cas, il est évident qu'avec le rationalisme moderne, qui a touché aussi les pratiques catholiques, le rôle de ce culte a diminué petit à petit, surtout en Europe. La religion catholique, dans un processus de rivalité mimétique avec les protestants, a

²⁷⁸ Cf. Concile de Trente, Acta, Session XXV, de invocatione, veneratione & reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus, §2. Cité par : Pierre-Antoine Fabre, *Décréter l'image: La XXVe Session du Concile de Trente*, Édition : 1 (Paris: Les Belles Lettres, 2013). Tr. Fr. : Ainsi, ceux qui affirment qu'on ne doit pas de vénération et d'honneur aux reliques des saints, que c'est inutilement que les fidèles les honorent, elles et les autres monuments sacrés; que c'est en vain qu'on fréquente les lieux consacrés à leur mémoire pour obtenir leur soutien, tous ceux-là aussi doivent être condamnés, comme l'Église les a autrefois condamnés et les condamnés encore aujourd'hui.

²⁷⁹ Cf. Concile de Trente, Acta, Session XXV, de invocatione, veneratione & reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus, §2. Cité par : Ibid. Tr.Fr. : Ainsi les fidèles ne devront pas abuser de la célébration des fêtes de saints et de la visite de leurs reliques pour les transformer en jours de festin et d'ivrognerie, comme si le jour consacré à honorer un saint devait se passer dans la débauche et l'inconduite. En tout cela les évêques apporteront tout le soin et la diligence possible afin qu'il ne se produise aucune désordre, aucune organisation tapageuse et contraire au bon ordre, rien de profane, rien de déshonnête, puisque la sainteté convient à la maison de Dieu.

abandonné ce qui la différenciait, ce que Mario Perniola²⁸⁰ désigne comme le « sentir catholique », nettement symbolisé par le culte des reliques qui est devenu, finalement, un simple objet de tourisme ou pèlerinage. Un rôle moins significatif en tout cas.

Si on considère les reliques comme des *media*, au même titre que la télévision ou le cinéma, l'écriture, les sarcophages, etc., nous nous apercevons, en effet, que la critique protestante est assez similaire à la critique des moyens de communication à l'époque moderne menée par l'école de Frankfurt ou même par Jean Baudrillard. Notons que quand on fait la relation entre *medium* et transcendance, les *media* sont souvent considérées comme des instances qui induisent les gens à la tromperie, à l'illusion, aliénant le vrai, soit Dieu, soit la lutte des classes, etc. Le désir caché dans la critique du *medium* est toujours celui d'une communication ou une relation sans médiation, directe. L'archétype de la communication angélique est toujours à l'horizon

²⁸⁰ Mario Perniola, *Del sentire cattolico: la forma culturale di una religione universale*, Intersezioni 220 (Bologna: Il mulino, 2001).

Chapitre III – L'électricité

“The electric light is pure information. It is a medium without message...”

Marshall McLuhan, Understanding Media

S'il y a quelque chose d'étonnant dans la notion de *medium*, c'est bien la manière dont il peut représenter, au-delà d'un simple canal capable de connecter des émetteurs et des récepteurs vivants, une entité médiatrice avec le monde des morts. Les *media*, depuis toujours, sont des dispositifs de l'immortalité, car ils expriment le désir humain de perpétuité. Cette nécrophilie intrinsèque à la notion de *medium* est explicite dans les reliques, dépouilles censées établir un canal direct avec les saints, sans compter d'autres *media* archaïques liés directement à la mort, comme les sarcophages et les pierres tombales. L'écriture aussi est le lieu par excellence de l'éternité, car le *medium* ne disparaît plus avec le message, c'est un *medium* qui peut inscrire éternellement les messages des personnes qui sont déjà décédées²⁸¹.

Toute la puissance des *media* et de la médiation est réveillée dans ces moments au cours desquels il y a connexion avec l'inaccessible : ainsi toutes les *media* nous amènent vers l'au-delà et ils ne le font pas de même manière. Chaque culture a sa façon de faire parler les morts, déterminée selon la variation technique et les modes de communication.

L'apparition à partir du XIX^e siècle des nouveaux appareils issus de l'électricité et de la mécanique moderne, radicalise cette relation à un tel point qu'on voit émerger de nouveaux imaginaires mystiques. La modernité a été marquée par l'immortalité, car le sujet d'une image photographique ou d'un enregistrement sonore pourrait décéder, mais son image ou sa voix sont éternellement reproductibles. La parole enregistrée serait ainsi l'évidence de l'immortalité de l'âme. Le disparu continuait à vivre parmi les vivants non

²⁸¹ Rappelons qu'une des sources d'anxiété soulignées par Platon dans *Phèdre* est justement le fait que le *medium* sépare l'instance communicative du corps qui l'a inscrit, c'est-à-dire, le message, de la source du contenu, d'où viennent les artifices illusionnistes. L'écriture, à la limite, imite la parole du vivant. Le *medium* signifie l'évocation d'une présence, ce qui exige, chez les récepteurs, une capacité presque hallucinatoire.

seulement à partir de l'inscription de ses idées, mais à partir de son visage et de sa parole parlée.

Tout cela est déjà assez révolutionnaire. Cependant, l'imaginaire a été poussé encore plus loin : à partir de l'invention du télégraphe on pensait être capable d'établir une véritable communication avec les morts, justement parce que le télégraphe engendre une communication sans matière, invisible, comme la communication des anges. Bien évidemment, il y a la subversion de la dimension utilitaire des objets, des usages non-orthodoxes ou inattendus. La fonction originelle du télégraphe, par exemple, était celle d'établir une télécommunication entre les êtres humains vivants. Mais, souterrainement, on sacralise cet objet qui devient désormais un dispositif sacré.

La radio, la télévision et d'autres appareils électriques souffrent de la même sacralisation : des écrans de télévision sont utilisés pour prouver l'existence de fantômes, des magnétophones pour enregistrer la voix des morts, la photographie pour capturer l'aura d'une personne, la radio pour synchroniser des sons perdus dans l'éther, etc. Paradoxalement, c'est bien l'électricité, le *medium* par excellence de la modernité rationaliste, qui a engendré les conditions de possibilité pour la naissance de nouvelles religions populaires, comme le spiritualisme²⁸².

Dans une perspective de bassin sémantique, on s'aperçoit qu'il y a une certaine continuité vis-à-vis de la compréhension prémoderne de la magie et de l'occultisme qui était à cette époque dans le souterrain de la modernité rationaliste. Toujours dans cette dynamique, nous pouvons repérer que ce type de subversion des objets techniques est aujourd'hui plus récurrent, justement puisqu'elle est, maintenant, à la surface du quotidien. Depuis l'apparition de ces machines électriques, nous aimons imaginer les *media* comme dotés de capacités exceptionnelles, surtout en ce qui concerne la connexion avec un monde de l'au-delà qui resterait inaccessible sans ses dispositifs.

²⁸²Le rôle actif de l'électricité est visible dans d'autres domaines du religieux. McLuhan, par exemple, voit la disparition du latin de la liturgie catholique comme la conséquence de l'introduction du microphone, le murmure particulier du latin est devenu insupportable dans les messes, ce qui a conduit l'Église à adopter les langues locales dans les célébrations. Cf. McLuhan, Marshall. *The Medium and the Light: Reflections on Religion*. Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2010. Autre exemple frappant est l'apparition du néo-évangélisme dans l'Amérique latine puisque c'est autour des amplificateurs, microphones, instruments musicaux électriques et grands écrans que se passent les cultes, fortement marqués par des moments d'extases et d'effervescences. À propos de ces effervescences électroniques dans le champ du christianisme voir notre livre : Aguiar, Carlos. *A Sacralidade Digital: as religiões e religiosidades na época das redes*. São Paulo: FAPESP : Annablume, 2014. p. 78-84

Voilà pourquoi examiner ce contexte de l'électricité est fondamental dans notre effort archéologique. Pour faire émerger le trajet anthropologique de l'électricité, il est indispensable de la comprendre dans sa logique contextuelle et imaginaire, car il s'agit d'un *medium* conçu et représenté en tant que substance mystique et divine qui était censée être capable de dissocier mécaniquement l'esprit du corps, ce qui a engendré des fantasmes à propos de la transmutation, substitution et échanges électroniques et même à propos de l'existence d'une autre sphère, un au-delà électronique.

3.1 Le monde spectral dévoilé

Avec l'électricité, un nouvel environnement et un nouvel habitat sont dévoilés, justement par le biais d'une véritable accélération de la circulation des informations et de l'instantanéité de la transmission des messages. La planète est contractée et devient un village, comme dirait M. McLuhan : « *The new electronic interdependence recreates the world in the image of global village*²⁸³ ». Dans ce village global électronique, il y a la reconfiguration sensorielle, de telle façon que le sens de l'oralité renaît, ce que Walter Ong dénomme l'oralité secondaire, car la distinction entre la parole et l'image est renversée.

Le message de l'électricité est radical, comme l'a bien remarqué McLuhan, puisque l'électricité est l'information pure, elle métamorphose les processus séquentiels, propre de l'écriture, en quelque chose de simultané, ce qui crée les conditions pour une participation en profondeur. L'électricité est effectivement, encore selon McLuhan, l'extension du système nerveux, y compris le cerveau, c'est-à-dire que le système nerveux s'étend à tout l'environnement électrique : l'homme n'est plus au centre du monde²⁸⁴. Dans un habitat caractérisé par une nature reproduite technologiquement qui s'émancipe du sujet, le sujet est déplacé de façon spatiale et temporelle. Le monde ne se présente plus, comme l'a souligné V. Flusser²⁸⁵, en tant que ligne, processus, événement, mais en tant que scénario, contexte.

²⁸³ Marshall McLuhan et Quentin Fiore, *The Medium Is the Message: an Inventory of Effects/ Marshall McLuhan, Quentin Fiore. Co-Ordinated by Jerome Agel* (London: Penguin, 2008)., p.67

²⁸⁴ Voir aussi : Derrick de Kerckhove, *The Skin of Culture: Investigating the New Electronic Reality* (Kogan Page Ltd, 1998).

²⁸⁵ Cf.: Vilém Flusser, *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade* (São Paulo: Annablume, 2008).

Nous pourrions dire, ainsi, qu'il y a quelque chose de sublime dans l'électricité puisqu'elle est censée être un fluide universel qui imprègne tous les êtres, animés ou non. L'électricité est, donc, énigmatique : elle ouvre tout un champ de nouvelles possibilités pour l'émergence des utopies, comme la liberté inconditionnelle, l'harmonie écologique ou encore l'établissement d'une communauté démocratique.

Pour ce qui nous concerne, il s'agit bien d'un paysage médiologique où les morts sont convoqués, encore une fois, à agir dans le monde d'ici-bas. À cet égard, rien n'est si médiumnique que les *media* électriques. Ainsi, l'électricité est une étape importante et décisive dans l'obsession spectrale. D'ailleurs, la propre notion de médiumnité est déterminée par l'avènement de l'électricité.

Dans *Grammophon, Film, Typewriter*, Friedrich Kittler montre bien comment, dans le XIX^e siècle, l'imaginaire des *media* s'est constitué autour de l'idée d'une communication avec l'au-delà et le royaume des morts. Pour lui, les *media* ont commencé à révéler des spectres lors de l'invention du code Morse en 1837. Par la suite, les *media* signifient, toujours, la possibilité de l'apparition des spectres. C'est l'électricité qui les évoque, c'est l'électricité, en tant que technique, qui les a dévoilés. C'est pour cela que Kittler nous rappelle, également, qu'un des objectifs fixés par Thomas Edison pour son phonographe, inventé en 1878, était d'enregistrer les dernières paroles des mourants et qu'une des fantaisies les plus courantes à propos du téléphone était que les câbles téléphoniques pourraient lier les vivants avec les morts.

Rappelons que pour Kittler, avec ces dispositifs électriques, une auto représentation de la réalité par l'enregistrement physique est possible. Cette caractéristique matérielle du *medium* fait qu'il y a enregistrement direct du réel. Le principe de cet enregistrement échappe à la perception humaine et aussi à la signification. Comme les *media* électroniques, encore selon Kittler, ne fonctionnent plus dans la sphère du symbolique, comme l'écriture, ils sont prêts à tout enregistrer, même ce que les hommes ne peuvent pas saisir, c'est-à-dire, des bandes de fréquence sonores que l'être humain ne peut pas entendre, des lumières que l'oeil humain ne peut pas apercevoir. Ces *media* qui enregistrent tout, enregistrent aussi tout ce que ne perçoivent pas les sens, tout ce qui est hors de la perception humaine.

Ainsi, curieusement, avec l'électricité, une fois que les souvenirs, les rêves, les morts et les esprits sont devenus techniquement reproductibles, les lecteurs et les écrivains n'ont plus besoin de recourir aux pouvoirs hallucinogènes et le royaume des morts se révèle sans limites mécaniques, celles qui l'ont occulté depuis si longtemps. Le phonographe, par exemple, imitant les capacités du ventriloque, met au jour le trouble d'entendre des voix d'origine étrange. En tout cas, entendre la voix d'un disparu n'est plus du délire. Le surnaturel se présente toujours à travers une forme de médiation, par exemple, l'extase ou la possession dont le corps, lui-même, est le *medium*. Mais la médiation électronique semble beaucoup plus efficace. Dans une certaine mesure la technique électrique sert d'alternative aux sorciers et aux chamans : « *In our mediascape, immortals have come to exist again*²⁸⁶ ». Le XIX^e siècle est véritablement l'époque du culte des morts.

Notons, à cet égard, que le leitmotiv de Kittler, finalement, c'est que le domaine des morts est aussi vaste que la capacité de stockage et de transmission d'une culture donnée. Notons qu'il s'agit d'une approche très semblable à celle de Søren Kierkegaard²⁸⁷, comme nous l'avons déjà évoqué. Contemporain du télégraphe, le penseur danois nous rappelle que le *medium* conditionne, avant tout, la façon dont nous établissons nos relations avec la mort²⁸⁸. Rappelons que, selon McLuhan, ce n'est pas par hasard si Kierkegaard publie son livre sur le concept d'angoisse la même année de l'apparition du télégraphe. Pour McLuhan, c'est bien l'angoisse une des caractéristiques majeures de l'âge électrique qui a commencé concrètement avec le télégraphe. Voilà pourquoi on pourrait envisager que cette interprétation de Kierkegaard est déjà une image philosophique du *medium* influencé par cette technique. Il paraît que c'est justement le bouleversement de l'écologie de la communication, comparable à l'apparition de l'écriture, qui a incité à une réflexion à propos des *media*.

Les *media* sont, toujours, des dispositifs pour l'accès à l'au-delà, soit les *media* anciens, comme les pierres tombales, soit surtout les *media* électriques. Le son et l'image sans substance matérielle et aussi les mondes électroniquement médiés des télécommunications évoquent, parfois, le surnaturel à partir de la création des êtres qui

²⁸⁶ Kittler, *Op. cit.*, 1999., p.13

²⁸⁷ Søren Kierkegaard, *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse* (Paris: Payot & Rivages, 2004).

²⁸⁸ Cf. :McLuhan, *Op. cit.*, 1994., p.252

semblent n'avoir aucune forme physique. À bien des égards, des *media électroniques* peuvent récupérer tous les dieux. C'est à partir du XIX^e siècle, selon Kittler²⁸⁹, que l'explosion des nouveaux appareils optiques, acoustiques et électriques semble avoir remplacé et surmonté l'écriture dans son monopole de produire et transmettre des messages, capturant directement les données du quotidien. Ainsi, la photographie prend des images, les phonographes les sons et le cinéma le mouvement. Ces *media* ne filtrent rien puisqu'il s'agit d'un enregistrement en dehors du symbolisme. Ils sont prêts à tout enregistrer, y compris le vide, le silence, les bruits. Voilà pourquoi ils sont prêts à enregistrer les fantômes.

J. Peters²⁹⁰ nous montre, à cet égard, que la puissance de ces trois *media* indiqués par Kittler est bien supérieure à l'écriture en ce qui concerne la capture de l'image, du son et du mouvement, car l'écriture capture en codifiant événements et sensorialités en symboles abstraits. En d'autres termes, nous pouvons indiquer qu'à partir du XIX^e siècle nous avons des techniques qui annihilent la distance, comme le télégraphe, la téléphonie et la radio ; et celles qui représentent des nouvelles formes d'inscription et reproduction mécanique, comme la photographie, la phonographie, la radiographie et le cinéma.

La communication, qui a toujours été comprise comme un processus immatériel, a trouvé un nouveau *medium* « invisible » qui a bien nourri l'imaginaire. À cet égard, Jeffrey Sconce²⁹¹ a cartographié les anomalies qui hantaient les *media* depuis le XIX^e siècle, démontrant comment les *media* permettaient la médiation non seulement entre les êtres humains, mais aussi, sur le plan imaginaire, entre les fantômes et les vivants. Comme Eugene Thacker le précise bien, il s'agit d'une médiation entre domaines ontologiques distincts, le naturel et le surnaturel, ou le normal et le paranormal, ou encore la vie et l'au-delà. Voilà des médiations exemplaires qui nous montrent que les *media* ne sont pas des simples outils inertes qui attendent que les sujets les utilisent comme des objets.

²⁸⁹ Kittler, *Op. cit.*, 1999.

²⁹⁰ John Durham Peters, « Writing », dans *The International Encyclopedia of Media Studies*, par Angharad N. Valdivia (Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd, 2012), <http://doi.wiley.com/10.1002/9781444361506.wbiems989>.

²⁹¹ Jeffrey Sconce, *Haunted media: electronic presence from telegraphy to television*, Console-ing passions (Durham, NC: Duke University Press, 2000).

Étant donné ce caractère actif des media, Tracker met en avant le fait que cette médiation du surnaturel est moins orientée vers les sujets que vers les objets, voire même vers la chose. D'après lui, « *in supernatural horror, the mediation of the supernatural takes place via the ambivalent transition from object to thing*²⁹². ». Notons bien qu'il ne s'agit plus d'une relation de sujet et objet, mais une relation entre l'objet et la chose. À partir d'une distinction kantienne, l'auteur voit un glissement d'un simple objet à la chose dans laquelle des objets ordinaires deviennent extraordinaires. Rappelons que pour Kant la chose est dans une zone nébuleuse, c'est quelque chose d'insondable, tandis que les objets peuvent être perçus. C'est bien dans ce passage secret de l'objet vers la chose qu'émerge ces qualités occultes et ces réalismes bizarres.

Bien évidemment, toute cette complexité inaugurée avec l'électricité forge un imaginaire mystique particulier à travers des récits et des pratiques des dispositifs techniques, d'où les phénomènes religieux comme le spiritualisme et le spiritisme. C'est-à-dire qu'il s'agit bien des religiosités qui sont la conséquence d'un système de croyance spectral instauré, justement, par ces différents dispositifs électriques.

Voilà un contexte qui nous fait penser au caractère dialogique de l'imaginaire, du va-et-vient entre technique et mystique. Or, dans le sécularisme des Lumières, on avait cru dans la séparation absolue entre le technologique et le religieux, cependant, comme nous le savons, tout ce projet dit rationnel était basé sur l'idéologie millénariste chère au monothéisme chrétien. Dans l'autre direction, nous avons le spiritualisme qui a été forgé, justement, par le biais de l'électricité. Cette nouvelle pratique nous montre clairement comment cette séparation entre la techno-science et le sacré est artificielle et fragile. Le spiritualisme est une religiosité indéterminée, en dehors des barrières traditionnelles des Lumières : religion/séculaire ; moderne/primitive ; érudit/populaire ; scientifique/magique.

3.2 Télégraphie et spiritualisme

D'une série d'innovations technologiques issues de l'électricité, l'objet pionnier et archétypal est le télégraphe, technique conçue par Samuel Morse qui croyait que s'il était

²⁹² Eugene Thacker, « Dark media », dans *Excommunication: three inquiries in media and mediation*, dir. Alexander R. Galloway, Eugene Thacker et McKenzie Wark, Trios (Chicago ; London: The University of Chicago Press, 2014)., p.134

possible de transmettre le courant électrique par des câbles, il serait aussi possible de transmettre l'intelligence. Le télégraphe a été révolutionnaire, car à partir de cette technique, les *media* ne travaillent plus avec des langages quotidiens, mais ils utilisent des processus physiques qui surmontent le temps de la perception humaine. Avec le télégraphe, l'information a été séparée, pour la première fois, de la communication²⁹³. Rappelons qu'avant, la communication était forcément synonyme de transport, de déplacement physique d'un message.

Le télégraphe inaugure la possibilité d'envoyer des messages sans intermédiaires, les distances ne sont plus importantes et des nouvelles images et formes organisationnelles apparaissent, notamment des modèles de communication en réseaux²⁹⁴. La simple possibilité d'envoyer des informations à longue distance et l'absence du corps physique ont été des raisons suffisantes pour révéler aussi bien la crainte que l'enthousiasme. D'où le parallèle entre le concept d'angoisse de Kierkegaard et le télégraphe proposé par McLuhan.

Comme l'a bien remarqué John Peters, avec le télégraphe il y a la convergence d'un phénomène physique longuement observé dans la nature, les processus immatériels rapides, avec la pratique sociale ancienne d'envoyer des messages écrits. Ainsi, le XIX^e siècle voit émerger une idée de *medium* qui rassemble également le signal physique et le symbolique²⁹⁵.

Compte tenu de toute cette originalité, le télégraphe a été un facteur majeur dans l'émergence d'un nouvel imaginaire mystique. De ce fait, parallèlement à l'apparition de ce *medium*, on a la vulgarisation et la consolidation de différents phénomènes inusités, tels que l'hypnotisme, le magnétisme animal ou le mesmérisme. Tout cela partage une même rêverie : celle d'établir une connexion électrique entre des entités distantes, d'abord, entre des individus isolés, actualisant des anciens mythes et récits sur l'action matérielle à distance. Comme Peters l'a bien signalé, le télégraphe électrique semble faire suite à une

²⁹³ Kittler, *Loc. cit.*

²⁹⁴ Cf.: Pierre Musso, *Télécommunications et philosophie des réseaux: la postérité paradoxale de Saint-Simon*, 1. éd, La politique éclatée (Paris: Presses universitaires de France, 1997).

²⁹⁵ Peters, *Op. cit.*, 2015., p.47

longue tradition des anges et divinités qui disséminent les intelligences au long des vastes distances.

La thématique de l'hypnotisme dégageait, à l'époque, une sensibilité ambivalente. D'un côté, elle exprimait le désir d'être comme des anges, c'est-à-dire d'établir un contact sans matière, d'autre il y avait aussi la peur d'être violé par quelqu'un d'autre, d'être contrôlé à distance par quelqu'un qui posséderait notre âme²⁹⁶. Dans ce processus dialogique et de codétermination, il nous semble évident qu'il y avait des imaginaires forts et anciens qui avaient collaboré pour la réception populaire de ces nouveaux dispositifs comme le télégraphe, c'est-à-dire la persistance de la fantaisie de l'union des âmes. A partir de là, c'est l'électricité qui pouvait accomplir ce rêve.

Néanmoins, si cet imaginaire ancien a préparé le terrain pour la réception des objets électroniques, ces derniers ont déterminé l'émergence des nouvelles images mystiques. C'est le cas du « télégraphe spirituel » qui, ensuite, est devenu la base même du spiritualisme :

Inspired by the truly revolutionary capabilities of a technology that could defeat time and space by sending messages hundreds or thousands of miles at the space by sending messages hundreds or thousands of miles at the speed of light, the Spiritualists conceptualized an even more fantastic technology that could defeat the seemingly unassailable temporal and spatial void of death itself²⁹⁷.

Il s'agit d'une religiosité qui a été clairement façonnée par les caractéristiques matérielles du *medium*. En fait, l'art de la communication avec les morts a été déterminé par la capacité du télégraphe de recevoir des messages à distance. Comme nous le rappelle J. Peters, « *Tough the ambition of forging contact with the dead via mediums is ancient and widespread, spiritualism's birth as an organized practice dates to 1848, four years after the successful telegraphic link of Baltimore and Washington²⁹⁸* ».

²⁹⁶ J. Peters nous montre bien que cette thématique de l'hypnotisme apparaîtra dans l'analyse sociale des moyens de communication de masse au XX^e siècle, comme des agents de contrôle des masses. cf. Peters, *Op. cit.*, 2000.

²⁹⁷ Sconce, *Op. cit.*, p.12

²⁹⁸ Peters, *Op. cit.*, 2000. p.94-95

Les sœurs Kate et Margaret Fox sont les pionnières du spiritualisme nord-américain, ce sont elles qui, en 1848, ont supposément découvert un système de communication avec les morts. On raconte qu'elles ont identifié des coups chez elles comme étant du langage des esprits des anciens habitants qui y avaient été assassinés²⁹⁹. Comme J. Peters le clarifie, les sœurs ont compris ces coups ou frappes comme des signes du télégraphe qui pourrait unir l'abîme entre les vivants et les morts. Le télégraphe et le code morse ont inspiré tout un système des coups frappés. Au début, les esprits répondaient juste à des questions simples : oui ou non. Ensuite, les sœurs ont aidé les esprits en développant un système à partir duquel ils pourraient réciter l'alphabet, un système très proche de la télégraphie.

Ainsi, après l'événement chez les sœurs Fox, sont apparus de nouveaux dispositifs afin d'améliorer ce processus communicatif : « Depuis les premières manifestations dans la ferme Fox, ce qui a été à l'origine de l'expansion spirite, c'est la possibilité de dialoguer avec les morts selon des techniques de plus en plus élaborées, efficaces, rapides, nettes. »³⁰⁰ C'est bien cet ensemble technique qui fait entrer le mouvement dans une deuxième phase. Les tables tournantes, par exemple, étaient à la portée de tout le monde : à partir de ces appareils les familles pourraient expérimenter la communication spirituelle chez eux, gratuitement et pleinement adaptée à l'espace domestique. Bref, il se développe rapidement chez les spiritualistes un magnifique éventail de stratégies d'accès aux morts, un véritable système d'échange a été fondé.

Désormais, l'au-delà est finalement accessible, c'est-à-dire que l'idée de communication avec les morts devient possible à partir de l'ouverture et de la manipulation technique d'un canal. Notons ainsi que la technique est toujours à l'horizon du spiritualisme. Outre les tables tournantes, il y a toutes sortes d'écrits automatiques, dessins, chansons, objets inanimés et instruments de musique qui servent comme *medium*.

Il semblait que quelque chose avait changé, comme une invasion spirituelle organisée sur Terre. Rapidement, cet imaginaire se répand aux États-Unis, brisant l'ancienne rigueur calviniste. C'est une nouvelle mystique qui émerge autour du *medium*. Le spiritualisme forge un au-delà électronique, un domaine généré et auquel on accède à

²⁹⁹ Voir aussi : Stéphanie Saugé, *Histoire des maisons hantées: France, Grande-Bretagne, États-Unis, 1780-1940*, 1 vol. (Paris: Tallandier, 2011).

³⁰⁰ Christine Bergé, *La voix des esprits: ethnologie du spiritisme*, 1 vol., Collection Traversées (Paris: Ed. Métailié, 1990).p.102

partir des *media* électroniques. Le télégraphe donnait non seulement la base métaphorique mais aussi le support matériel au spiritualisme. Il ne s'agit pas d'une Église mais d'un réseau de petites communautés, aux États-Unis et ailleurs, qui communiquait par ces nouvelles technologies. Voilà l'évidence de la prédisposition de la culture nord-américaine à regarder le *medium* comme le signe du sublime³⁰¹.

L'avènement du spiritualisme a été nourri, à bien des égards, par l'idée selon laquelle le télégraphe, et ensuite d'autres dispositifs électriques, pourrait établir une relation avec les morts, en ouvrant les conditions de possibilité pour la présence virtuelle, la présence dans un monde de l'éther et automate qui est fait de courants et flux électriques : « *The power of electricity thus offered a particularly vivid language for charting the imagined world of disembodied presence that had been brought into being by new communication technologies, beginning with the telegraph*³⁰² ». Il s'agit des nouvelles possibilités de rêver à propos de la libération de l'âme du corps mortel. En fait, la simple délivrance des informations du monde spirituel était suffisante pour établir la réalité divine du télégraphe spirituel. Le télégraphe fonctionne dans l'imaginaire spiritualiste comme une métonymie de toute l'atmosphère du XIX^e siècle, avec ces routes de transport, spectacles publics, salles de lectures, marchandises, etc.³⁰³

À partir de ce langage de coups frappés (typtologie) développés par les sœurs Fox, il est apparu d'autres techniques, notamment les tables tournantes : au cours d'une séance les participants s'assoient autour d'une table et joignent les mains afin établir une chaîne. Il fallait encore se munir d'une planchette appelée *Ouija*. Comme l'a bien souligné J. Stolow, dans ces séances était représentée une vision du monde très en congruence avec l'époque de l'électricité et du télégraphe : le corps, l'ordre social et le monde naturel étaient connectés ensemble à partir d'un lien des objets arrangés, comme cordes magnétiques, chaises, tables et des chambres sombres, avec les vibrations électriques et la force spirituelle³⁰⁴. Il fallait générer un circuit pour connecter tous ces éléments.

³⁰¹ Cf.: Davis, *Op. cit.*

³⁰² Jeremy Stolow, « Salvation By Electricity », dans *Religion: Beyond a Concept*, dir. Hent de Vries, *The Future of the Religious Past* (New York: Fordham university press, 2008), 67. p. 675

³⁰³ Cf.: Jeremy Stolow, « The Spiritual Nervous System. Reflections on a magnetic cord designed for spirit communication », dans *Deus in machina: religion, technology, and the things in between*, 1st ed (New York: Fordham University Press, 2013), p.89

³⁰⁴ *Ibid.*, p.85,86

Ce qui nous semble clair dans ces récits à propos des séances, c'est la métaphore du réseau, apparue véritablement avec le télégraphe, et aussi la mystification de l'électricité : « *In this regard it is not surprising that Spiritualists so readily embraced the telegraph, both as an analogy of spirit communication and as a model for the organization of séances activities*³⁰⁵ »

Malgré ce réseau, c'était bien le médium, finalement, le responsable de ce processus communicatif avec l'au-delà lors d'une séance. Notons que l'accès à l'au-delà est moins symbolique, que bien davantage, pour les croyants, littéral. Le médium était une personne, généralement des femmes³⁰⁶, réputées avoir un don, celui de pouvoir communiquer avec les esprits. Pour être fiable, le flux communicatif devait contenir des données concrètes, comme des événements, noms et dates.

Le médium exerçait un rôle semblable au télégraphe : connecter deux points éloignés sans trop d'interférences. Tout comme un câble qui transmet une charge électrique, la médiumnité a souvent été décrite comme un moyen de transporter des manifestations d'origine lointaine à un récepteur local. Dans ce cas, à partir de toute cette ambiance « électrique » forgée dans les séances, le médium était censé connecter les morts avec les vivants.

Rappelons ainsi que curieusement, et ce n'est pas un hasard, l'utilisation la plus courante au XIX^e siècle du mot *medium* se référait davantage à des personnes censées être capables de contacter les morts et les esprits et de promouvoir la communication entre les vivants et les morts. C'est bien cette coïncidence de syntaxe entre les deux phénomènes que Peters met en avant : « *The term 'medium' described both the telegraph (which communicated across distances) and the human channeler (who communicated across the gap between living and dead). Both sorts of mediums required exquisite sensitivity to remote impressions of an ethereal sort*³⁰⁷. » Toutes les deux se ressemblent, grâce à

³⁰⁵ Ibid., p.96

³⁰⁶ Les femmes étaient censées être plus sensibles, le pôle opposé du mâle rationnel, et pour cela plus aptes à communiquer avec les morts. Il est à noter ainsi un processus d'émancipation des femmes encouragé par le spiritualisme. La femme entre ainsi, de fait, dans la sphère publique américaine. Cf.: Cathy Gutierrez, « Spiritualism », dans *The occult world*, dir. Christopher H. Partridge, The Routledge worlds (New York, NY: Routledge, 2015).

³⁰⁷ Peters, *Op. cit.*, 2000. p.96

l'habilité de clairvoyance et clairaudience des médiums et les capacités des *media* de transporter des signes et des sons à distance.

Parmi les coïncidences entre le médiologique et le médiumnique, il faut mentionner également la notion d'écriture automatique, une conception appliquée à l'écriture réalisée à partir de l'inconscience partielle, de la distraction, de l'hypnotisme, ainsi que les écrits issus de la médiumnité. Curieusement la notion a été utilisée aussi pour caractériser la dactylographie. À cet égard, Lisa Gitelman fait un parallèle intéressant entre la machine à écrire et le spiritualisme, c'est-à-dire, entre la dactylographie, un moyen de communication textuel, et la séance spirite, un moyen de communication surnaturel. Tous les deux tombent sous la rubrique de l'écriture automatique qui s'accomplit grâce à l'utilisation d'un support, le *medium*³⁰⁸.

Notons à quel point, à la fin du XIX^e siècle, la question de l'authenticité était importante : dans ce cas-là, le dactylographe et le médium n'étaient pas considérés comme les vrais auteurs des messages. Dans le cas du spiritualisme, le médium, c'est-à-dire la personne, se trouve dans cette position ambiguë, puisque ce n'est pas lui qui parle, mais l'esprit qui le possède, ce qui présuppose la neutralité et la passivité du médium. Nous sommes en face, ainsi, d'un problème la de théorie de communication par excellence. Boris Groys a bien attiré l'attention sur cette problématique :

Mais d'où vient au juste le concept de « média » ? Ce terme, et le concept de « médium » d'où il découle, vient – on l'oublie souvent – du spiritisme, de la tradition théosophique et anthroposophique. Le médium, c'est un homme qui, lorsqu'il parle, ne s'exprime pas par lui-même ni en son nom propre mais fait parler les autres – le plus souvent les absents et les morts – à travers lui-même. Le médium met entre parenthèses sa propre volonté et son propre langage et fait apparaître un esprit étranger, par exemple, dans la séance de spiritisme. Le médium se montre précisément par le fait qu'il ne se montre pas. Le médium n'est devenu médium que lorsqu'il se laisse traverser par l'autre, par un autre message. Et cela constitue une expérience spiritiste³⁰⁹.

³⁰⁸. Cf.: Lisa Gitelman, *Scripts, Grooves, and Writing Machines: Representing Technology in the Edison Era* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999).

³⁰⁹ Boris Groys, *Politique de l'immortalité: quatre entretiens avec Thomas Knoefel*, trad. Olivier Mannoni, 1 vol. (Paris: M. Sell diff. Seuil, 2005)., p.185, 186

On peut noter ainsi la proximité entre médiumnité et technicité. Rappelons encore que les spiritualistes envisagent une approche presque rationnelle de ces phénomènes communicatifs. La foi dans la télégraphie spirituelle a dépassé la simple application utilitaire du médium en tant que métaphore ; pour les croyants la télégraphie spirituelle était réelle. En fait, la technicité du télégraphe offre un système explicatif plausible, convertissant le surnaturel en naturel. Ainsi, le spiritualisme est devenu quelque chose d'autre par rapport à des phénomènes dit superstitieux, puisque le désir du mouvement était d'unifier la science et la spiritualité. Le télégraphe est une parfaite analogie pour l'existence de l'âme humaine au-delà du corps. Si on peut envoyer des messages à distance pourquoi pas, donc, ne pourrions-nous pas communiquer avec l'au-delà?

Étant donné toute cette ambiance, le spiritualisme est devenu un mouvement global à plusieurs facettes, parmi lesquelles trois se démarquent. D'abord, le spiritualisme victorien, présent aux États-Unis, Angleterre et Canada, qui était constitué plutôt en tant que pratique, parfois même en tant que loisir et divertissement, symbolisé par les tables tournantes. Ensuite, par la théosophie moderne. Finalement par le kardécisme présent en France, au Brésil et à Cuba.

La facette la plus connue du spiritualisme, au moins pour nous les Brésiliens, c'est cette dernière, issue de la réception française, connu aussi sous le nom de spiritisme³¹⁰. Il s'agit d'un mouvement exemplaire de la manière dont le *medium* électricité a façonné une nouvelle religiosité, en pleine consonance avec son temps. Arrivé en France en 1853, le spiritisme français a été codifié par le lyonnais Hippolyte Rivail, *alias* Allan Kardec, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et rapidement se répand dans toute la France, surtout dans des milieux ouvriers et parmi la classe moyenne. Pourtant la doctrine a connu son véritable succès ailleurs, au Brésil, où il est populaire jusqu'à nos jours.

Naturellement, la base du spiritisme kardéciste est aussi la communication avec les morts, les désincarnés, les esprits. Il s'agit d'un processus communicatif rendu possible grâce, tout d'abord, à l'invention d'un appareil en cercle avec l'alphabet. Ici, le parallèle

³¹⁰ Il faut rappeler que nous employons dans cette thèse le terme de spiritisme exclusivement en référence à la doctrine et au mouvement initié par Allan Kardec, qui a inventé le nom en 1857. Les pratiques répandues aux États-Unis sont connues davantage par spiritualisme moderne, respectant le mot anglais « *spiritualism* », même si en Français ce mot se réfère plutôt à la doctrine philosophique opposée au matérialisme.

avec la technologie est fort évident. Si pour la doctrine spirite le nœud central est le message, la technique est son vecteur. Reprenant un paradigme technologique, Kardec dans son *livre des médiums*, compare le rôle du médium à celui du télégraphe :

Les médiums, en tant que médiums, n'ont qu'une influence secondaire dans ses communications des esprits ; leur tâche est celle d'une machine électrique, qui transmet les dépêches télégraphiques d'un point éloigné à un autre point éloigné de la terre. Ainsi, quand nous voulons dicter une communication, nous agissons sur le médium comme l'employé du télégraphe sur son appareil ; c'est-à-dire de même que le tac tac du télégraphe dessine à des milliers de lieues, sur une bande de papier, les signes reproducteurs de la dépêche, de même nous communiquons à travers les distances incommensurables qui séparent le monde visible du monde invisible, le monde immatériel du monde incarné, ce que nous voulons vous enseigner au moyen de l'appareil médianimique³¹¹.

C'est à partir de cet ouvrage que le substantif médium est passé dans la langue courante en France et que désormais le mot signifie une personne qui sert d'intermédiaire entre les esprits et les hommes. Comme l'extrait ci-dessus nous le révèle, il y a dans ce livre tout un vocabulaire propre à l'électricité ; Kardec a élaboré une théorie à propos de l'union entre les corps, les sensations et les puissances qui émanent de l'au-delà. Plus qu'une simple métaphore, le télégraphe a servi comme modèle communicatif à travers des principes tels que la courant et la charge, la capacité et la résistance, le circuit et le terrain. Voilà tout un vocabulaire propre à l'électricité³¹².

Certes, il y a une théorie de la communication sous-entendue, aussi bien humaine que spirituelle, qui perçoit les médiums et les *media* comme des instruments neutres. Bien évidemment, il pourrait y avoir des bruits dans ces processus : les influences atmosphériques dans le cas des *media* et les influences morales dans le cas des médiums. En tout cas, le corps du médium est conçu comme une machine à communiquer avec ces entités censées d'appartenir à une dimension non matérielle. Bien évidemment, il faudrait que cette machine soit bien réglée, c'est-à-dire que la médiumnité exige une technique bien précise. Aucun rituel magique, mais du travail, justement par le fait que cet automate, le

³¹¹ Allan Kardec. *Le Livre des médiums*. Paris: Didier, Ledoyen, 1861. Ch. XX §230

³¹² Stolow, « *Salvation By Electricity* ». p.679

médium, est une machine intermittente. Ainsi, par le biais de cette technique, le corps devient *medium* et médium.

3.3 Nécro-machines et désenchantement de la mort

Au XIX^e siècle, époque de l'apogée de la modernité, la croyance aux esprits appartenait, apparemment, à une époque déjà dépassée de la civilisation. Cependant, curieusement, après l'événement du télégraphe, technologie qui représentait l'évolution et le progrès de l'humanité, les États-Unis et l'Europe faisaient tourner les tables afin d'établir une communication avec les défunts. Un phénomène impressionnant qui nous rappelle la naissance d'un processus qui est encore en cours, celui de la réversibilité de la technologie comme instrument calculateur. Finalement, on est toujours surpris en face des ressources inattendues de l'objet technique.

On avait transféré les habilités des *media* électroniques, comme la capacité de communication à distance, à certains êtres humains qui seraient, désormais, capables d'établir une communication soit avec les vivants, la télépathie, soit avec les défunts, la médiumnité. Inversement, dans cette dynamique de va-et-vient évoquée tout au long de cette thèse, on a attribué aussi des capacités médiumniques à des machines, soit à celles déjà existantes, comme le télégraphe, la radio, la photographie, soit à des *media* imaginés, comme le « *nécrophone* » de Thomas Edison, machine censé réveiller une réalité inaudible. Cette nouvelle ambiance électrique, mystique et mythique, qui entourait le développement technique a poussé à la création des nouvelles machines censées faire parler les morts.

Certes, tout cet imaginaire fantasmatique offre une certaine ambiguïté. Or, la caractéristique de la modernité n'est-elle pas justement le désenchantement du monde opéré par le biais de la technologie ? Il y a, au moins, deux façons de faire face à cette problématique. Tout d'abord, si on pense avec Gilbert Durand, nous pourrions concevoir que tout cet imaginaire, pour ainsi dire nocturne, était dans le souterrain de la modernité et son imaginaire diurne. Il s'agissait ainsi de quelque chose qui ne représenterait pas une véritable relativisation du rationalisme calculatrice moderne. L'autre manière d'articuler cette problématique est, au contraire, d'insérer tout cet investissement dans la logique du

rationalisme positiviste dont le monde de l'au-delà serait seulement une barrière de plus à franchir pour la science, éliminant, radicalement, tous les mystères. Tout cela aboutirait à un désenchantement encore plus profond.

La question est, sans doute, complexe. Certes, il y avait une tentative de placer le monde des morts comme un domaine scientifique supplémentaire, cependant, cet investissement était considéré par l'élite intellectuelle avec mépris, marginalisant toutes ces pratiques, considérées comme pseudoscience, une sorcellerie modernisée. Outre le spiritualisme, d'éminents inventeurs se sont engagés dans la tâche de franchissement des barrières, y compris du royaume de l'au-delà. Le plus important entre eux, sans doute, c'est Thomas Edison qui était davantage un inventeur et un homme d'affaires qu'un scientifique pur. Il est très instructif, à cet égard, de nous rappeler que pour lui, si les esprits devaient se manifester ils seraient plus sensibles aux machines qu'aux méthodes traditionnelles du spiritualisme, comme les tables tournantes³¹³.

Rappelons que le grand inventeur, à la fin de sa vie, ne se contentait pas seulement d'enregistrer les dernières paroles d'un disparu avec son phonographe, il s'est lancé un grand défi, celui de construire une machine pour communiquer directement avec les morts. Soyons précis, il n'y avait rien en sa démarche qui pourrait indiquer qu'il s'agissait d'une superstition, d'un enchantement quelconque. Au contraire, pour T. Edison il s'agissait d'une question matérielle et scientifique :

Pour ma part, je voudrais fournir aux chercheurs spirites un appareil qui leur permettrait de travailler d'une manière strictement scientifique [...] À cette occasion, je tiens à rappeler, une fois de plus, que je n'ai jamais affirmé croire en la survie de la personnalité, je ne m'engage donc nullement à établir une liaison avec ceux qui ont quitté la vie d'ici-bas. Je déclare simplement que je vais donner aux explorateurs du monde spirite un instrument susceptible de les aider, tout comme les opticiens ont donné le microscope à la médecine³¹⁴.

Rappelons que, à bien des égards, la science positive a parcouru un cheminement pendant la modernité dans lequel certains courants ont envisagé tout expliquer, y compris

³¹³ À cet égard, voir : Philippe Baudouin, « Machines Nécrophoniques », dans *Le Royaume de l'au-delà*, par Thomas Alva Edison (Grenoble: J. Millon, 2015).

³¹⁴ Thomas Alva Edison, *Le Royaume de l'au-delà* (Grenoble: J. Millon, 2015)., p.136,137

les différents phénomènes liés à l'occultisme, comme la télépathie, la clairvoyance, la précognition, la psychokinésie, etc. La science a découvert que l'atmosphère était pleine de vibrations invisibles et inaudibles, comme les rayons X et les ondes hertziennes, ce qui a ouvert tout un champ à des spéculations scientifiques à propos de ces phénomènes marginaux, aussi bien qu'à l'application des nouveaux dispositifs électriques dans les séances spirites³¹⁵.

Pour les spiritualistes, surtout pour Allan Kardec, le monde de l'au-delà était juste une frontière à franchir par la marche inexorable du progrès. Notons bien ainsi que le désir d'Edison était en pleine affinité avec le spiritisme d'Allan Kardec. Le matérialisme est moins un obstacle, qu'un moyen pour accéder à ces pratiques en les désenchantant. À cet égard, Allan Kardec a même déclaré dans sa Revue Spirit : « Le Spiritisme procède exactement de la même manière que les sciences positives, c'est-à-dire qu'il applique la méthode expérimentale³¹⁶ »

Il est clair que chez Kardec il y avait un partage ambigu de certaines valeurs des Lumières. En effet, il tourne la morale du progrès vers, encore une fois, le spirituel. Bien entendu, il s'agit d'une religion révélée. Cependant, cette révélation est double : divine et scientifique. Pour Kardec il n'y a rien dans la communication avec les morts de surnaturel ou de magique, il s'agit d'une étude empirique expérimentale dans le domaine invisible, tel que l'électricité. Alors, si le succès du spiritualisme américain s'expliquait par la fascination provoquée par un phénomène mystérieux et surnaturel, tel que ceux décrits par les sœurs Fox, Kardec envisageait une explication purement rationnelle.

D'ailleurs, Allan Kardec s'intéresse énormément à l'électricité et au magnétisme et il voyait dans ces champs l'explication des phénomènes de communication avec les défunts. La consonance avec l'esprit du temps est frappante. Comme l'a bien souligné C. Bergé :

Tout le XIX est le siècle d'une interrogation sur ces grandes lois naturelles : Darwin publie en 1859 De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle, où il expose des lois de l'évolution. Marx publie en 1847 le Manifeste du parti

³¹⁵ Cf. : Baudouin, « Machines Nécrophoniques », p.58

³¹⁶ Revue spirite, janvier 1858, introduction. Cité par : Nicole Edelman, « Ce que les dieux, les religions et les églises font des médias. Pour une science du divin ? A nouvelle religion, nouvelle revue », *Le Temps des médias* 18, no 1 (2012): 185.

communiste et expose les lois de l'évolution sociale. Kardec le Livre des Esprits, expose les lois de l'évolution des âmes. La grande mécanique du vivant, de la société et de l'esprit sont conçues, comme autant de philosophies de la nature et comme autant de machines téléologiques³¹⁷.

L'affinité avec l'esprit rationnel scientifique de l'époque est évidente, Kardec voulait ramener les phénomènes dits mystérieux au sein de la raison³¹⁸. En consonance aussi avec l'esprit du temps, le spiritisme, comme conçu par Kardec, envisageait une réforme sociale, une amélioration morale du monde qui visait l'évolution des âmes, un grande machine du salut, le véritable engagement que les ouvriers pourraient désirer. Inspiré par Saint-Simon³¹⁹, Kardec voulait fonder une espèce de socialisme chrétien, exaltant le calme et la non-violence, ce qui explique la rapide diffusion de ces doctrines dans la classe ouvrière française. L'idéologie de la non-révolution et de la discipline, si chères au kardécisme, était en consonance avec les valeurs de l'éducation et de la médecine de la modernité, un véritable appareil pacificateur. La valeur travail est centrale, Kardec préconise l'ordre et la régularité.

On est bien loin, donc, de l'interprétation critique qui se donnait à l'époque à ce genre de spiritualisme, c'est-à-dire, comme une réaction infantile (ou comme quelque chose propre à l'hystérie des femmes) à la modernité rationnelle. Ce qui différencie le spiritualisme d'autres expériences de possession et d'extases chez les peuples dit primitifs, c'est qu'ici il y a l'emploi, outre la méthode positive, des machines les plus modernes pour connaître les mystères de la communication avec les défunts. Il s'agit d'une expérience au-delà des barrières consolidées par la science. À cet égard, les chambres où se déroulaient les séances spirites sont devenues de véritables laboratoires scientifiques dont le champ de travail était le monde de l'au-delà :

In fact, at séances it was hardly uncommon to find an array of mechanical devices, such cameras, magnets, metal cables, speaking trumpets, clocks, scales, pressure gauges, radiometers, planchettes, or ouija boards, among others things. Such

³¹⁷ Bergé, *Op. cit.* p.54

³¹⁸ À cet égard voir aussi : Edelman, *Loc. cit.*

³¹⁹ Sur Saint-Simon et la religion du progrès, voir : Patrick Tacussel, *Mythologie des formes sociales: Balzac et les Saint-Simoniens, ou, le destin de la modernité*, Collection « Sociétés » (Paris: Méridiens Klincksieck, 1995).

*devices enabled Spiritualists to register, measure, transmit, and reproduce 'wondrous signs' emanating afterworld, including rappings, mysterious musical sounds, flying objects, or instances of automatic speech and writing*³²⁰.

L'imaginaire et la matérialité tissent une relation dialogique. Ainsi, si les particularités techniques du télégraphe ont ouvert un nouveau champ de possibilités mystiques en direction du spiritualisme, l'imaginaire de cette dernière a incité au détournement d'autres objets techniques. La caractéristique primordiale est le détournement des objets matériels vers l'intentionnalité. Une table est faite pour manger, travailler, un verre pour boire. Dans les pratiques médiumniques, il y a détournement de la fonction originelle de ces objets. La table devient un *medium* à partir duquel l'au-delà se manifeste. Le verre est le lieu pour l'irruption du désincarné. L'usage original des objets est subverti. Cette tendance est, en soi, indicative de la non-neutralité de ces machines. Quand un objet se déplace, quand une table est frappée deux fois pour signifier « oui », l'objet technique n'est plus une chose inerte, mais le vecteur d'une mise en relation.

Si d'un côté on a la subversion de la fonction utilitaire des objets techniques, tels que le télégraphe, la table, le verre, la radio etc., de l'autre on a la conception des machines dont la fonction originelle et utilitaire ne vise qu'à établir une relation communicative avec les morts. Ainsi, des nouveaux appareils commencent à devenir de plus en plus complexes. À partir des protocoles de la méthode scientifique, quelques chercheurs engagés dans le développement des télécommunications étaient aussi intéressés par les phénomènes paranormaux et les possibilités de contact spirituel, comme T. Edison déjà mentionné. C. Bergé nous montre, à cet égard, que cet effort créateur va moins dans le sens de mesurer ou enregistrer les messages des esprits, mais, davantage, de les faire parler.

Une telle approche a persisté tout au long de l'histoire du spiritisme. Dans les années 80 du XX^e siècle, par exemple, cette volonté de fabriquer des machines, ou de subvertir les techniques déjà existantes, a gagné un nouvel essor avec l'émergence de la *transcommunication*, une nouvelle branche dans le spiritisme qui tente d'instrumentaliser ce processus communicatif avec les morts à partir d'un effort continu de recherche. Il s'agit d'un croisement du spiritisme et de l'ingénierie : « Par le biais des techniques de la

³²⁰ Stolow, « Salvation By Electricity ».p.681

transcommunication, la machine devient le trait d'union d'une nouvelle forme sociale, celle des chercheurs de toute espèce (humaine et non humaine, vivante ou désincarné) qui souhaitent le rapprochement³²¹ »

Pour les spirites, cette entreprise a le soutien direct des esprits chargés de notre planète dans l'au-delà. Inspirés par eux, qui décrivaient aux médiums d'autres machines de la télé présence qui existaient dans cet autre monde, des chercheurs ont conçu des technologies ici-bas par la médiation entre les mondes. Les gens engagés dans la transcommunication appellent souvent cet esprit collaborateur comme « le technicien ». Notons bien que la technique est mise en scène à partir d'un processus probatoire, elle devient, finalement, le vecteur où l'impossible se fait tangible : « On voit ressurgir par ce biais toute la puissance mystique de la technique : abolition des frontières, présentification de l'ailleurs, traduction universelle des langues (les entités parlent la langue de l'expérimentateur)³²² »

3.4 Voix et visages de l'au-delà

Par le biais des nombreuses techniques électriques, la voix et les visages humains sont désormais reproductibles sans la présence de la source, de l'émetteur originel. Ainsi, l'arrondissement des appareils tels que la radio, le phonographe, la bande magnétique, le téléphone, le magnétophone, la télévision, la photographie, entre autres, déterminent un nouvel environnement dont la conséquence socioculturelle est incontestable. Ces nouveaux appareils d'enregistrement, production et diffusion révèlent un nouveau monde. Tout d'un coup, une autre réalité devient audible et visible à travers la technique, ce qui peut dévoiler un au-delà du monde. C'est dans ce bizarre mode d'existence, que les *media* révèlent tout leur vitalisme, c'est-à-dire que les *media* sont plus vivants dans la mesure où ils sont moins accessibles, quand ils sont plutôt des choses que des objets³²³.

C'est dans ce contexte qu'un nouveau phénomène apparaît, celui de la voix électronique ou EVP (*electronic voice phenomena*), un phénomène marqué par la présence

³²¹ Bergé, *Op. cit.* p.175

³²² Ibid. p.178

³²³ Cf.: Thacker, « Dark media ».

sur un enregistrement audio d'un message, de provenance cachée, qui est distingué parmi des bruits blancs. Soyons clairs à ce propos, c'est bien par le biais du bruit (noise) qu'il y a l'irruption du sacré, plus précisément des esprits, à partir d'une interprétation médiumnique. Des dispositifs électriques sont mis en relation pour capturer et déchiffrer les messages qui supposément circulent autour de nous. La source de ces voix paranormales est normalement associée aux morts qui veulent communiquer avec les vivants. Pour les spirites, il s'agit de l'enregistrement des manifestations sonores des esprits, des voix de l'au-delà³²⁴.

Ce phénomène, tout d'abord technique, nous renvoie à un attribut des médiums : la clairaudience. Ces intermédiaires humains surdoués ont toujours entendu des voix de l'au-delà. Mais il s'agissait d'une expérience indirecte au sens où c'est le médium qui transmettait le message. Avec la possibilité de l'enregistrement ou capture technique, tout le monde peut les entendre. Ces machines signifient, à bien des égards, la démocratisation de la médiumnité. Dans différents récits disponibles dans les livres spirites on voit l'étonnante affirmation selon laquelle les gens font plus confiance à ces enregistrements car la machine ne peut pas mentir. Notons ainsi le parallèle possible entre les hallucinations auditives et des techniques qui amplifient la voix dans tous ces états.

L'imaginaire de fonds de toute cette atmosphère est la croyance qu'il y a des voix invisibles qui sont dans l'air. Comme l'a bien signalé Jeffrey Sconce, cet imaginaire a été poussé par une invention technique qui semble surnaturelle, la communication sans fil via radio : « *The arrival of Marconi's astounding wireless system at the dawn of the new century promised to unlock the mystical enigmas of the ether, that mysterious substance once believed to be the invisible medium through which all light, electricity and magnetism moved*³²⁵ ». Le *wireless* offre ainsi, d'une manière plus intense, la possibilité d'une communication instantanée à distance à travers l'air, actualisant, encore une fois, le rêve de la communication des anges. C'est le *medium* par excellence de la télépathie.

³²⁴ Bien évidemment, il s'agit d'un phénomène plein de controverses, même dans le cadre du spiritisme. Il est dit souvent que ces voix sont quelque chose de forgé ou encore la résonance des phénomènes naturels.

³²⁵ Sconce, *Op. cit.* p.61

Il y avait un fantasme de la présence des vibrations dans l'atmosphère, car la radio voyage dans le spectre³²⁶ électromagnétique, ce qui a conduit l'imaginaire vers l'image de la possibilité du contact avec les morts par la captation dans l'éther des voix qui viennent du vide. Ainsi, le début de la radio est marqué par l'émergence des groupes d'amateurs qui s'occupait, dans un plaisir mystique, à la captation des transmissions aléatoires de différents points de la planète, une pratique connue aussi comme *DXing*, qui consiste à rechercher et identifier des signaux radio à longue distance et établir des contacts. La captation et connexion en soi étaient plus importantes que le contenu. Le début du phénomène de la radio est aussi plein d'anecdotes à propos des étranges objets domestiques qui servaient comme récepteurs des fréquences, ce qui, bien évidemment, renvoyait à des phénomènes surnaturels.

Outre l'émerveillement, ce conte fantastique de l'atmosphère en tant qu'océan provoque aussi des craintes. La peur de la solitude de se trouver perdu dans l'océan éthérique, la crainte d'un message qui se perd et qui ne trouve pas son destinataire, le sens de mélancolie face aux nouvelles d'un lieu distant, comme celles de la Grande Guerre. Voilà des évidences du caractère double des techniques électroniques. La radio, inaugurant une communication sans fil, a été vue au début davantage comme une technologie nautique, et l'océan éther a été conçu comme un *medium* d'approximation et aussi un symbole de séparation.

Bien évidemment l'imaginaire radiophonique a connu plusieurs facettes. Au début, au moins jusqu'aux années 20, la radio, entendue comme communication poste à poste et sans fil, a poussé l'imaginaire vers la représentation d'un océan dans lequel était possible de capturer des signes perdus, y compris ceux des morts. J. Sconce nous rappelle, à cet égard, qu'avec l'apparition des radios commerciales qui diffusaient du contenu en masse, à un large public, des représentations (y compris sociologiques) de l'aliénation par le biais des moyens de communication commencent à occuper l'ambiance sociale. Ainsi, le contact que le public imaginait était plutôt avec les extraterrestres, comme les Martiens qui, supposément, pourraient aussi émettre leurs signaux via radio. La transition de la radio

³²⁶ D'abord le mot spectre signifiait seulement fantôme. Ensuite, le mot est apparu dans le discours philosophique comme « ambiance », *stimmung*, dans le sens métaphorique. C'est ainsi que Karl Marx commence son *Manifeste du parti communiste* disant que le spectre du communisme hantait l'Europe.

amateur aux réseaux de radios de diffusion en masse a signifié un changement de la mélancolie mystérieuse à l'aliénation.

Malgré la décadence de l'imaginaire des voix perdues dans l'océan éthérique, l'image de la possibilité de la capture des voix de l'au-delà n'a pas disparu chez les spirites et a gagné un essor nouveau et inattendu lors de la vulgarisation des dispositifs d'enregistrement, tels que la bande magnétique. À bien des égards, l'ambiance de l'océan éthérique, inauguré par la radio, a conduit ensuite à des phénomènes plus complexes comme celui des voix électroniques, phénomènes rendus possibles grâce aux différents appareils sonores et à la radio.

Le récit le plus célèbre de ce phénomène de voix électronique est celui de Friedrich Jürgenson, producteur de cinéma suédois qui avait, dans les années 50, enregistré accidentellement des voix de défunts, en utilisant un récepteur de radio ordinaire. Jürgenson avait capté des messages à partir d'une fréquence de radio vide, cette capture apparemment n'avait pas de messages, mais après un travail d'écoute détaillé, il a été possible d'identifier des voix. Il met alors en marche une série de procédures techniques pour amplifier des sons qui étaient inaudibles au moment de l'enregistrement. Il voulait établir les principes basiques d'une méthode pour un phénomène qu'il avait découvert au hasard. Généralement, les séances de capture sonore des esprits consistent dans l'emploi d'un magnétophone couplé à un microphone très sensible. Il faut encore un poste de radio pour générer la fréquence 1485 kHz pour que les esprits puissent passer, comme on dit dans le langage spirite, c'est-à-dire que les voix ont besoin d'un support.

Après toute cette procédure, il faut écouter avec concentration ces enregistrements pour identifier les voix. La voix du disparu est, parfois, captée et spatialisée dans la bande magnétique – dans les deux présentations commerciales à l'époque, en bobine ou cassette – pour être soumises à une réécoute. La bande magnétique – finalement, devient le lieu pour l'irruption du sacré, devient le *medium* par lequel les esprits se réveillent. Il est parfois nécessaire d'utiliser une vitesse plus lente de la lecture normale pour comprendre le sens de ce qu'ils disent. Une autre caractéristique qu'aurait ces éléments est le multilinguisme, la possibilité de passer d'une langue à l'autre dans le même contexte, au cours de la même phrase.

Étonnamment, on apprend que les esprits sont parfois perdus et confus comme le montrent les transcriptions de Konstantīns Raudive, parapsychologue letton, connu comme le grand responsable de la vulgarisation de ce genre de pratique et pour que les voix occultes peuvent s'inscrire sur la bande magnétique. Dans les fragments de messages qu'il transcrit dans son ouvrage « L'inaudible devient audible », les esprits racontent, dans un langage presque toujours confus et en différentes langues, un au-delà pas toujours radieux, mais davantage un miroir des anxiétés du monde moderne.

En tout cas, en ce qui nous concerne, il est à noter que pour les croyants l'utilisation des dispositifs électroniques représente la garantie de la neutralité et la passivité, comme un canal neutre, un remède contre l'hallucination ou le subjectivisme du médium. Bien évidemment, il y a des spirites qui croyaient que l'appareil technique ne peut pas se substituer à un médium. Mais, finalement, ces expériences avec les machines apparaissent comme le champ idéal pour le spiritisme pour permettre la répétition, rapprochant ainsi la doctrine de la science.

Ainsi, les spécialistes de ce phénomène des voix électroniques confiaient aux machines la tâche de capturer des voix. Ils nous racontent aussi que pour opérer ces appareils, pour bien les maîtriser, ils sont aidés par des voix de médiation, c'est-à-dire que les esprits apprennent aux spirites comment procéder avec la radio et autres technologies : « Une sorte de fraternité par-delà la mort, fraternité active et en dialogue, tisse son lien autour de questions technologiques³²⁷ ». La littérature spirite nous raconte que dans l'au-delà les esprits ont leur propre technologie pour nous contacter³²⁸ et quand ils donnent des instructions à ces opérateurs, ils révèlent souvent le *medium* préférable, parmi lesquelles la radio est la plus citée³²⁹.

Non seulement les voix d'au-delà apparaissent dans le monde matériel, mais aussi les images. C'est-à-dire que les visages des esprits se manifestent également. Cette apparition a lieu surtout dans des photographies³³⁰ et dans des écrans vidéo. Dans le spiritisme

³²⁷ Bergé, *Op. cit.*, p.119

³²⁸ D'ailleurs toute technologie que nous connaissons, selon les spirites, ce sont des reflets de celles qui existent, auparavant, dans le monde d'au-delà.

³²⁹ Cf.: Sconce, *Op. cit.*

³³⁰ Nous contempions dans ce chapitre le phénomène de la photographie spirite même si n'agit pas d'une présence électronique des esprits. Cependant, l'invention de l'appareil photographique, même s'il n'est pas électrique, s'insère dans la même ambiance, celle du XIX^e siècle, qui a engendré d'autres *media*

pratiqué dans des séances, au début du mouvement, les esprits n'étaient perceptibles que subtilement, soit par le médium, soit par des bruits. Avec la photographie la question de leur visibilité gagne un autre essor.

La daguerréotypie – un des premiers procédés photographiques – a suscité, tout de suite, l'idée d'un mécanisme diabolique qui remplacera Dieu, c'est la première image résultant de la jonction de la machine et de l'homme. Comme tout nouveau *medium*, la photographie a provoqué une telle fascination que, en contact avec l'imaginaire spiritualiste, elle a engendré le phénomène de la photographie spirite, une pratique qui a évolué dans différentes formes et styles. Bien sûr, le processus photographique pourrait être expliqué dans le cadre des processus chimiques et physiques, mais sa réception culturelle, ou mieux, l'ambiance de l'époque, l'associait souvent avec l'occulte et le surnaturel et non comme simplement comme enregistrement scientifique d'une réalité visuelle, comme l'a bien souligné Tom Gunning : « *At the same time that the daguerreotype recorded the visual nature of material reality it also seemed to dematerialize it, to transform it into a ghostly double*³³¹ ».

Le cliché photographique est la cristallisation d'un instant, il isole des moments particuliers dans le temps, des panoramas intermittents et infinis, inaugurant, ainsi, toute une autre expérience avec la mort et le monde d'au-delà. Chez les spiritualistes, la photographie est un nouveau *medium* pour la manifestation spirituelle. La pratique de la photographie spirite consiste en toute une série de phénomènes, remontant à quelques décennies après l'invention de la photographie, qui est caractérisée par la présence de figures, spectres et formes étranges dans des images de nature photographiques³³².

Dans le sens le plus courant du phénomène, les spectres apparaissent lors de la révélation des photographies, elles enregistrent un esprit qui n'a pas été perçu pendant une séance donnée ; c'est-à-dire qu'une nature non visible à l'œil serait visible à ce troisième

électriques, tels que le télégraphe, qui ont brisé le monopole de l'écriture. En outre, le plus important, comme nous avons déjà soutenu, c'est que l'électricité est le *medium* qui a créé les conditions de l'émergence du spiritisme et celui-ci a engendré, dans un processus dialogique, la subversion d'autres objets, pas nécessairement électriques, comme les tables tournantes ou la photographie.

³³¹ Tom Gunning, « Phantom Images and Modern Manifestations: Spirit Photography, Magic Theater, Trick Films and Photography's Uncanny », dans *Fugitive Images: From Photography to Video*, dir. Patrice Petro, 1 vol., Theories of Contemporary Culture 16 (Bloomington (Ind.) Indianapolis (Ind.): Indiana university press, 1995). p.46

³³²Cf.: Maison européenne de la photographie et Metropolitan museum of art, *Le troisième oeil: la photographie et l'occulte* (Paris: Gallimard, 2004).

œil. Cette simple constatation nous renvoie, tout de suite, à un célèbre passage de Walter Benjamin qui dans sa *Petite histoire de la photographie* nous dit que « la nature qui parle à l'appareil photographique est autre que celle qui parle à l'œil ³³³ ». Ainsi, on peut dégager de ce passage que c'est par le biais de cette technique que quelque chose d'occulte émerge, que des natures cachées se révèlent.

Ainsi compris, comme la capture des esprits par l'appareil, le phénomène de la photographie spirite a été fugace et plein de controverses par rapport à son authenticité. Il était souvent mélangé à d'autres phénomènes tels que des spectacles de magie ou le théâtre des illusions. Il n'est pas étrange donc que quelqu'un comme Allan Kardec ait été très réticent à inclure cette pratique dans la doctrine spirite dans la mesure où il voulait garder un aspect scientifique à sa doctrine ; les manipulations des photos ont été souvent dénoncées, des plaques mal nettoyées ou une double exposition suffisait pour produire un spectre.

En face de ce scepticisme, très répandu surtout à partir du début du XX^e siècle, les spirites argumentaient que ces perturbations techniques qui rendaient les images étranges était bel et bien provoqué par les esprits eux-mêmes, qui visaient à établir, simplement, un processus communicatif. De cette façon, une photographie spirite serait, plus une création des forces des esprits que véritablement un enregistrement de leur apparence. En tout cas, l'imaginaire de la possibilité de la capture de l'image des esprits, ou même de l'occulte, n'a pas totalement disparu. Les clichés d'ectoplasmes au début du XX^e siècle ou la photographie d'aura, popularisée dans les années 1970, s'inscrivent dans cette tradition.

Un autre type de photographie spirite est celle qui est prise lors des séances et qui captait les phénomènes de matérialisation. Bien entendu, ces images étaient visibles pour quelqu'un qui était présent dans les séances, soit la matérialisation d'un esprit et son visage proprement dit, soit d'autres phénomènes tels que la lévitation d'une table ou une chaise. La photographie capture, par conséquent, un événement concret vu par tous.

Néanmoins, au milieu du XX^e siècle, le phénomène de la photographie spirite est devenu de plus en plus rare. Curieusement, le développement technique, des matériaux et

³³³ Walter Benjamin, « Petite histoire de la photographie », dans *Œuvres II* (Paris: Gallimard, 2000), 295-321.p.300

appareils photographiques plus sophistiqués, révélèrent moins cette autre « nature ». Même les matérialisations lors des séances ont presque disparu. Le changement de l'écologie des *media* a fait disparaître, ou a occulté encore une fois, les visages de l'au-delà. Au moins sur la photographie, puisque les visages reviennent dans les écrans-vidéo.

L'avènement de la télévision s'est passé dans une ambiance, celle du XX^e siècle, tout à fait habituée à la dissociation et à la désincorporation. Ainsi, il était normal de l'associer aux morts, aux aliens et à d'autres phénomènes dits paranormaux. Cependant, il s'agit, alors, d'une image électronique qui apparaît, d'une ouverture électronique à une vision d'un autre distant. Désigner comme phantasmes les images doubles qui apparaissaient dans l'appareil de TV lors des interférences des signaux est un indicatif de cet imaginaire fantastique qui régnait autour des *media* modernes. Comme l'a suggéré J. Sconce :

The introduction of electronic vision brought with it intriguing new ambiguities of space, time, and substance : the paradox of visible, seemingly material worlds trapped in a box in the living room and yet conjured out of nothing more than electricity and air. Whereas radio and telegraphy had always provided indexical evidence of distant places and invisible interlocutors (occult or otherwise), television appeared at once visibly and materially « real » even as viewers realized it was wholly electrical and absent³³⁴.

Certes, il y a des continuités dans cet imaginaire spiritualiste, mais il y a aussi des changements. J. Sconce, à cet égard, affirme qu'un des changements le plus significatif est celui qui concerne le rôle de la technique. Le télégraphe, la radio et même la photographie, étaient vus en tant qu'instruments neutres, par lesquels les esprits communiquaient ; la télévision, dans l'imaginaire populaire, était vue, par contre, comme une technologie en soi possédée, c'est-à-dire qu'elle aurait le pouvoir de créer un monde spirituel autonome, comme la fiction scientifique l'a bien démontré.

À côté de tout cet imaginaire populaire lié à la télévision, ce genre de technologie a été aussi incorporé à l'entreprise de transcommunication instrumentale chez les spirites. À partir des stratégies qui englobent, outre les écrans vidéos, des caméras et d'autres dispositifs d'enregistrement d'image, les spirites envisagent la capture du visage d'un

³³⁴ Sconce, *Op. cit.* p.126

décédé. Les premiers résultats remontent aux années 70. On raconte dans la littérature spirite que ce sont les esprits eux-mêmes qui ont poussé les chercheurs spirites à explorer cette nouveau domaine des images électroniques. La technique la plus répandue utilise une caméra, qui est dirigée vers un écran de télévision allumé mais non synchronisé. C'est-à-dire qu'on doit filmer l'écran sur un « canal vierge ». Ce qu'on voit, apparemment, ce sont juste des brouillages des points. Le processus consiste à filmer ce brouillage et ensuite, comme dans les expériences avec les audio, il faut regarder attentivement et patiemment ces images, afin d'examiner s'il y a quelque chose, un visage, un message.

Il est clair pour nous que dans tous ces phénomènes de transcommunication instrumentale, les spirites, avec l'aide des esprits, subvertissent les appareils techniques existants et, de ce mélange, il émerge des nécro-machines, des appareils qui, finalement, font parler les morts. Il y a la capture des signaux par les tables tournantes, des voix par des machines fruit de la jonction de différents appareils audio et finalement, des images par la photographie ou machines plus complexes.

Notons que dans la plupart des cas, il s'agit d'un détournement des objets du quotidien qui ont échoué dans leur tâche dite originale : établir une connexion communicative entre sujets séparés physiquement, un point A et un point B, à partir d'un canal censée être le plus neutre et transparent possible, selon le schéma linéaire connu de Shannon-Weaver. Dans ce schème, il peut y avoir du bruit mais pas au point de produire un échec de la communication. Curieusement, il est possible dans ces moments d'échec que le surnaturel fasse irruption, les *media*, ainsi, deviennent hantés. Rappelons que les premiers enregistrements des voix d'un disparu ont été découverts parmi des bruits.

Notons bien que ces *media* hantés ne sont ni cassés et ni en panne. Au contraire selon les croyants, ils semblent fonctionner trop bien, dans la plupart de cas, bien au-delà des attentes originales et bien au-delà de la compréhension humaine³³⁵. Soudain, la voix d'un disparu est enregistrée dans la bande magnétique, les esprits apparaissent sur la photo. Des situations extrêmes, voire bizarres, qui révèlent clairement les limites d'une approche instrumentale et anthropocentrique des *media*.

³³⁵ Cf.: Thacker, « Dark media ».

Sociologiquement, comment devons-nous interpréter tout cela ? Certes, on reconnaît la capacité des *media* à nous illusionner, cependant il faut tenir compte surtout de l'efficacité sociétale de ces phénomènes, au lieu de porter simplement un jugement de valeur. À partir de notre approche archéologique, il est clair que depuis le télégraphe, à chaque nouveau *medium*, l'imaginaire spiritualiste a été renforcé et a franchi des nouvelles frontières. Les morts, comme jamais et de différentes manières, ont un rôle sociétal et un pouvoir agrégatif que la sociologie ne peut nier. Actuellement, ce sont les nouvelles technologies numériques qui ont été incorporées dans cette entreprise. Des appareils photo numériques, des téléphones portables, des webcams, voilà des nouveaux *media* pour l'irruption du paranormal, du surnaturel, du bizarre. En dernière instance, le *medium* de fond de tout cet imaginaire est toujours l'électricité, c'est par son biais que les morts sont réentrés dans notre environnement.

PARTIE 3 - L'IMAGINAIRE MYSTIQUE NUMÉRIQUE

Pour s'approcher de ce que nous appelons l'imaginaire mystique numérique, nous allons tout d'abord examiner quelques images représentatives et fertiles qui composent la vaste et complexe constellation de l'imaginaire numérique en général, en considérant l'ambiance religieuse et mystique de cette postmodernité, marquée justement par le retour du sacré, c'est-à-dire par un processus de réenchantement du monde dans lequel les techniques ont joué un rôle essentiel. Nous considérons qu'il y a toujours un processus dialogique entre l'imaginaire technique et l'imaginaire mystique : ainsi, de même que des nouvelles techniques poussent l'imaginaire mystique vers d'autres horizons, l'imaginaire mystique façonne aussi la manière dont un objet déterminé est perçu dans le quotidien.

Notre intention dans les deux premiers chapitres est de décrire ce processus dialogique dans le contexte numérique, assimilant les oscillations des regards à partir d'une description phénoménologique du monde. Nous envisageons ainsi d'intégrer les continuités et discontinuités à partir des images capables, à notre avis, de dégager quelques mythes et représentations qui animent l'imaginaire technologique de ces deux dernières décennies, surtout le glissement de l'image de la transcendance, cristallisé dans la notion de cyberspace, vers un imaginaire plus immanent, voire plus animiste et païen.

Notre dernier chapitre est consacré au travail empirique de description du phénomène du technochamanisme. Nous avons choisi cette expérience très actuelle car nous la considérons comme un véritable archétype de la mystique technique contemporaine, spécialement en ce qui concerne la lecture brésilienne du phénomène. Notre principal objet d'étude ne serait qu'un élément indiciel de l'ambiance mystique qui émerge à l'époque des réseaux. Nous utilisons le technochamanisme comme outil pour notre entreprise théorique, comme une figure métaphorique qui exemplifie les modes d'être et de penser dans le monde contemporain. Le technochamanisme est, finalement, le *medium* par le biais duquel les questions théoriques peuvent être conduites et exemplifiées. Notre but est, ainsi, d'articuler l'expérience du technochamanisme avec l'imaginaire numérique et avec l'imaginaire mystique, comme archétype de la jonction de ces deux imaginaires.

Chapitre I : L'Archéologie des images numériques

« Like the Holy Ghost, an invisible medium that allows us to plug into the spirit of God, the incorporeal machineries of media and information offer to port our data-souls out of the body and into a virtual otherworld ».

Erik Davis, *Techgnosis*

Dans notre petite archéologie des appareils électriques, nous avons vu que les nouveaux dispositifs techniques, tel que le télégraphe, la radio ou la télévision, ont été associés, tout de suite, au sublime. Le numérique, quant à lui, a poussé aussi l'imaginaire vers de nouveaux fantasmes, mythes et représentations, à la fois inédites ou, au contraire, inscrits dans ce continuum enraciné. Comme chaque nouveau *medium* qui a surgi depuis l'écriture, le numérique a évoqué le sens d'émerveillement et du mystère et, ainsi, il a ouvert de nouveaux espaces et dimensions occupés par l'imagination, ce qui a engendré une nouvelle époque : l'âge numérique³³⁶. Comme les *media* électroniques antérieures, les premières images attribuées au numérique évoquaient également le sublime. Les spéculations à propos de la réalité virtuelle et du cyberspace sont apparues, de cette façon, comme la dernière étape de la métaphysique du *medium* électronique qui a commencé avec le télégraphe. Le cyberspace apparaît ainsi comme le dernier et le plus transcendantal des espaces électroniques.

Nous pourrions dès lors considérer cet imaginaire technologique comme la continuation de cette approche de la technique. La différence se trouverait juste dans l'intensité. Tous les émerveillements, désirs et espoirs – une fois projetés dans le télégraphe, le téléphone, la télévision etc. – se sont transférés aux ordinateurs et autres objets numériques. Les récits fantastiques de la libération du corps et de l'émancipation transcendante qui ont fait partie de l'imaginaire spiritualiste du XIX^e siècle ont continué à

³³⁶ Si chaque *medium* évoque une époque spécifique – l'âge du télégraphe, du radio et de la télévision – l'arrivée des ordinateurs personnels et l'apparition du *word wide web* dans les années 80 et 90 a fait apparaître une nouvelle époque : l'âge numérique. Ainsi, nous pouvons repérer qu'il y a déjà une tradition occidentale, celle d'attribuer au *medium* communicatif le plus moderne, surtout après le télégraphe, le nom de l'époque qui en découle.

inspirer certains récits du cyberspace. Les anciens media sont toujours là, influençant le monde en tant que forces du social, cependant ils n'inspirent plus les grandes visions de transformation sociale, ils ne sont plus le signe du sublime³³⁷.

Certes, il y a des continuités. Néanmoins, une image forte est présente dans la vie quotidienne – soit dans des nombreuses expériences sociales, soit dans la production fictionnelle – surtout depuis les années 80/90 : l'internet et les objets numériques apportent quelque chose de vraiment inédit par rapport aux anciens *media*, ce qui représenterait une rupture radicale. Nous pouvons, à cet égard, considérer que ce qui a poussé à cette dimension nouvelle est l'apparition des ordinateurs. Voilà un *medium* qui implémente tous les autres *media* du fait de son code alphanumérique universel, un composant absolu et qui a également permis la connexion en réseau à une échelle globale inédite.

Malgré le caractère diffus du contenu exact de cette nouveauté, nous pouvons établir que l'originalité se trouve dans le passage d'un monde analogique à celui numérique ou digital. En termes communicationnels, cela signifie qu'on laisse derrière nous un modèle communicatif basé sur les distinctions identitaires figées entre des émetteurs et des récepteurs, notamment le schéma linéaire de Shannon-Weaver, caractéristique de la communication analogique, pour entrer dans un nouveau paradigme communicationnel où tous les acteurs ont le même pouvoir communicatif. Le réseau des réseaux, tous vers tous, est opposé, ainsi, au modèle pyramidal des *mass media* dominé par le puissant émetteur. La spécificité ontologique en relation à d'autres changements médiatiques est que d'un modèle communicatif linéaire et frontal on passe à un autre multidirectionnel et en réseau.

En fait, le réseau des réseaux est le réceptacle privilégié des mythes et imaginaires contemporains. Conséquemment à ce passage, s'ouvre la perspective de la numérisation généralisée du monde y compris de la subjectivité humaine, de la nature, et des communautés. Ce qui serait spécifique de la révolution communicative contemporaine est la possibilité de connecter des gens, des choses et des lieux à partir d'échanges instantanés d'informations. L'information, elle-même, est devenue le pivot central de la force politique et sociale ; l'information qui, comme on le sait, dépend toujours d'un support matériel,

³³⁷ Vincent Mosco, *The Digital Sublime: Myth, Power, and Cyberspace* (Cambridge, Mass.; London: MIT, 2005).

mais n'est pas réductible à la matérialité. L'information est invisible, elle est entre nous et les choses.

Ainsi, la possibilité tangible d'être émetteur de son propre contenu vers un large public, la soi-disant invisibilité du support, et cette intercommunion des êtres à partir d'un code alphanumérique commun, ont bien dirigé l'imaginaire vers des représentations sociales selon lesquelles nous sommes dans une époque absolument inédite de l'humanité, d'où l'idée d'un changement paradigmatique qui fait basculer les bases de la civilisation moderne.

En tout cas, ce que nous pouvons affirmer en tant que chercheurs des imaginaires, au sein de l'archéologie des *media*, c'est qu'aucune *medium* n'a suscité autant de récits, en si peu de temps, que le *medium* numérique. Ni autant de métaphores : autoroute de l'information ; communauté virtuelle, écologie digitale, cyberspace, intelligence collective. Voilà quelques exemples de cette profusion d'analogies qui, bien évidemment, façonnent en quelque sorte la vision de la technique dans le quotidien. Il est clair que nous sommes dans un environnement plein d'images, mythes, représentations, indépendant des explications rationnelles et scientifiques. Ce sont ces images qui provoquent l'apparition des nouveaux agencements culturels, religieux, politiques, etc.

1.1 Le dualisme du virtuel

Une des premières images associées à l'apparition de l'internet est l'image du virtuel, une notion très répandue et aussi très nébuleuse, choisie ici comme le point de repère initial d'une archéologie de l'imaginaire numérique. Lorsqu'on parle de virtuel au quotidien on pense, tout de suite, à un type particulier d'expérience et activité, les expériences en ligne. On en parle tellement que le virtuel est devenu presque synonyme de numérique, une notion omniprésente qui, en général, marque une opposition vis-à-vis à des expériences dites présentes dans le monde matériel.

Bien évidemment, le virtuel n'est pas né avec l'internet³³⁸, de telle sorte que le virtuel n'est pas réductible au numérique et ni le numérique au virtuel. Étymologiquement,

³³⁸ Pour une généalogie du terme virtuel voir : Rob Shields, *The virtual*, Key ideas (London ; New York: Routledge, 2003). ; Marcello Vitali Rosati, *S'orienter dans le virtuel*, 1 vol., Cultures numériques

le virtuel est ce qui existe en essence mais non en forme. Le mot dérive du latin *virtualis*, traduction du terme grec *dunation*. Chez Aristote, le mot *dunation* apparaît lors de son interrogation à propos du possible. La question a été reprise par les médiévaux qui ont traduit *dunation* par deux mots, *possibilis* et *virtualis*, afin de bien préciser la problématique. Chez Thomas d'Aquin, par exemple, *virtualis* est le terme qui exprime le mieux l'idée de capacité, de *virtus*. Pour lui, le virtuel n'est pas subordonné à l'actuel comme chez Aristote où *dunation* est la cause matérielle, et l'acte est quelque chose de plus parfait en relation au virtuel. Ainsi, chez les médiévaux, le virtuel est la cause efficiente, le virtuel est plus parfait que l'actuel car il contient une multiplicité dynamique, différent aussi du possible qui est une unité qui se réalise ou pas. C'est le possible qui s'oppose au réel et non pas le virtuel. Donc, le virtuel fait partie de la dynamique même de la réalité, il fait référence à ce qui existe en puissance et non en acte, à ce qui existe mais qui n'est pas manifeste.

Dans la philosophie contemporaine, Gilles Deleuze est l'un des philosophes le plus notables à revenir sur cette question. Selon lui, le virtuel et l'actuel constituent les deux parties du réel. Ainsi, c'est bien la multiplicité du virtuel qui garantit la différenciation, l'acte serait juste le retour à l'unité. Deleuze écrit dans son *Différence et Répétition* : « Nous avons opposé le virtuel au réel ; il faut maintenant corriger cette terminologie, qui ne pouvait pas encore être exacte. Le virtuel ne s'oppose pas au réel, mais seulement à l'actuel. Le virtuel possède une pleine réalité, en tant que virtuel³³⁹ ». Deleuze poursuit son argumentation alertant contre le danger de confondre le virtuel avec le possible : « Car le possible s'oppose au réel ; le processus du possible est donc une réalisation. Le virtuel, au contraire, ne s'oppose pas au réel ; il possède une pleine réalité par lui-même. Son processus est l'actualisation³⁴⁰ »

Le virtuel est le réel, l'actuel apparaît comme l'abstraction, de la même manière que le possible est l'abstraction du réel. Chez Deleuze, le virtuel caractérise le réel en tant que flux, caractérisant le mouvement du réel, sa force dynamique, le virtuel est ainsi plein de

(Paris: Hermann, 2012). ; et aussi, Stéphane Vial, « Critique du virtuel : en finir avec le dualisme numérique », *psychologie clinique*, no 37 (2014): 38-51, doi:10.1051/psyc/201437038.

³³⁹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: Presses universitaires de France, 1968), Bibliothèque de philosophie contemporaine. p.269

³⁴⁰ Ibid. p.272, 273

réalité et il peut être actualisé dans le concret³⁴¹. C'est bien la différence, la divergence ou la différenciation, qui sont responsables de ce processus d'actualisation. C'est pour cela que l'actuel est moins réel que le virtuel. Marcelo Vitali Rosati résume bien la question : « La caractéristique principale du réel est d'être en mouvement, la raison de ce mouvement est le virtuel : le virtuel est le dynamisme même du réel [...] L'actuel est ce que le réel a été, abstraction faite du mouvement³⁴² »

Voilà un premier terrain où il est possible de trouver le virtuel : la philosophie. Le virtuel consiste en un régime ontologique parmi d'autres, quelque chose qui est réel en puissance mais non en acte. Il capture la nature des activités et des objets qui existent mais ne sont pas tangibles ou concrets, comme les rêves, les mémoires, etc. Le virtuel, à bien des égards, c'est ce qui caractérise le réel en tant que flux, faisant partie de la dynamique même du réel.

Cependant, comme nous le savons, l'imaginaire collectif lié aux technologies numériques associe le virtuel au fictif, l'opposant soit au réel, soit au présentiel. Il y a un monde virtuel et en ligne et un autre monde, physique et hors ligne. Nous pourrions argumenter que la genèse de cette image ne se trouve pas dans la philosophie, mais dans la science. Dans l'optique, par exemple, l'image virtuelle est formée par la convergence de rayons de lumière pour fabriquer un apparent mais non exact ou actuel contrefaçon du réel. Ainsi, même si l'image virtuelle indique un mode d'existence manifeste, il est associé au fictif, puis il est issu des instruments optiques. À bien des égards, le virtuel s'oppose à la réalité matérielle en tant qu'une illusion intangible, un simulacre ou une représentation.

Dans l'informatique, le terme a été repris pour signifier différents processus de simulation à partir du langage de la programmation et qui sont autonomes en relation à des supports matériels. À cet égard la « mémoire virtuelle », développée à partir des années 60 est l'exemple pionnier. Par la suite apparaît la « réalité virtuelle », une réalité qui reçoit cet adjectif car il s'agit d'une réalité ordonnée par des ordinateurs dans laquelle on fait une expérience immersive. Nous pourrions discuter la pertinence de cet adjectif, au sens technique et philosophique, dans ces expériences de mémoire et de réalité. En tout cas, le

³⁴¹ Voir aussi : Gilles Deleuze, « L'actuel et le virtuel », dans *Dialogues*, par Gilles Deleuze et Claire Parnet, 1 vol., Champs (Paris: Flammarion, 2008).

³⁴² Vitali Rosati, *Op. cit.*, p.56

virtuel apparaît ainsi dans le lexique informatique pour désigner des expériences sensorielles engendrées par des ordinateurs. La virtualité numérique est synonyme de simulation, c'est-à-dire de ce qui est informatiquement simulé ; elle est en dehors de la matérialité du quotidien, mais fait partie de la vie. Il n'y a aucun élément qui autorise l'association du virtuel avec le non-réel, même la simulation en informatique est une expérience réelle.

En tout cas, la notion de virtuel est sortie très rapidement du dictionnaire des informaticiens pour devenir l'adjectif de presque toutes les activités numériques, associant le virtuel au fictif, artificiel, imaginaire, faux, immatériel, invisible, mystérieux, etc. Et plus que la science, c'est le champ de la science-fiction, en particulier la production cinématographique, qui a collaboré à la cristallisation de cette image. À bien des égards, le virtuel indiquerait une « déterritorialisation », mettant en crise la notion d'espace ; en ligne nous serions dans un espace où il n'est plus possible de se situer.

En ce sens, c'est l'apparition de l'internet, la forme réseau digital, qui donne force à la qualification de virtuel ; le réseau serait un flux en mouvement capable de déterritorialiser tout en créant des connexions imprévues. Voilà la raison principale par laquelle certains penseurs d'internet, parmi les pionniers, ont choisi le virtuel comme point de réflexion. Selon Stéphane Vial³⁴³, il y a dans le champ de la pensée la tentative de fusionner le virtuel en tant que simulation de l'informatique et le virtuel en tant que potentiel chez les philosophes. Le livre de Howard Rheingold, *The virtual reality*³⁴⁴, apparu en 1991, indiquait déjà l'importance que le terme prendrait dans la décennie à venir. Selon Rheingold, la particularité de l'expérience d'internet repose sur la capacité de la machine à pouvoir établir des connexions virtuelles entre les individus. En France, on pourrait indiquer le travail de Philippe Quéau, qui a publié en 1993 un livre pionnier consacré à la thématique. Selon Quéau, le virtuel offre une autre expérience du « réel », sans être irréel : « Un monde virtuel est une base de données graphiques interactives, explorable et visualisable en temps réel sous forme d'images de synthèse

³⁴³ Vial, *Loc. cit.*

³⁴⁴ Howard Rheingold, *Virtual Reality: The Revolutionary Technology of Computer-Generated Artificial Worlds-And How It Promises to Transform Society*, Reprinted edition (Simon & Schuster, 1992).

tridimensionnelles de façon à donner le sentiment d'une immersion dans l'image »³⁴⁵. Notons qu'il y a une opposition sous-jacente entre ce monde virtuel (*online*) et le monde réel (*offline*), même si le monde virtuel n'est pas totalement faux pour lui.

Cette distinction et dichotomie sont beaucoup plus claires chez des théoriciens comme Paul Virilio³⁴⁶ et Jean Baudrillard³⁴⁷ qui ont adopté une posture beaucoup plus critique ; ce qui a fait de ces penseurs des icônes de la pensée technophobe. Virilio dénonce l'apparition d'internet comme l'outil idéal pour le contrôle. Dans le même esprit, en assimilant virtuel au concept de simulacre, Baudrillard décrit le monde des images reproduit technologiquement comme un monde où le réel perd ses références, où le réel est finalement remplacé par la copie. La réalité est tuée mais on ne s'en rend pas compte puisque le cadavre a été substitué par la fausse réalité de l'écran. Pour lui, finalement, le réel s'effondre dans l'hyperréalisme. Dans ce contexte, la réalité virtuelle ne serait rien d'autre qu'un clonage technique du monde dit réel. Voilà les bases pour concevoir l'existence de deux mondes opposés, l'un réel et l'autre virtuel.

Pour essayer d'échapper à ces conceptions qui opposent le virtuel au réel, le virtuel étant considéré soit comme version améliorée soit comme une version diminuée du réel, Pierre Lévy est le pionnier dans la construction d'un sens philosophique et informatique du virtuel. Il a fait cette association pour construire une clé de lecture valable pour la nouvelle réalité technologique. Son livre, *Qu'est-ce que le virtuel*, paru en 1995, reprend le discours de Deleuze pour l'appliquer au virtuel informatique, sans l'associer au faux.

Il s'agit d'un renversement de l'opposition que l'on fait dans le langage courant, et parfois théorique, entre le réel et le virtuel. Comme chez Deleuze, le virtuel chez Lévy est ce qui existe en puissance et non pas en acte, ainsi, le virtuel s'oppose à l'actuel et non pas au réel. Plus qu'une véritable opposition, Pierre Lévy suggère une mutation d'identité entre réel et actuel, une différence de temporalité. La virtualisation indique un processus de transformation et donc une dynamique, une fluidité et un mouvement :

³⁴⁵ Philippe Quéau, *Le virtuel : Vertus et vertiges*, Édition : CHAMP VALLON (Seysssel : Paris: Editions Champ Vallon, 1993).

³⁴⁶ Paul Virilio, *La bombe informatique*, Collection l'Espace critique (Paris: Galilée, 1998).

³⁴⁷ Jean Baudrillard, *Écran total*, Édition : First Edition (Paris: Editions Galilee, 1997).

La virtualisation n'est pas une déréalisation (la transformation d'une réalité en un ensemble de possibles), mais une mutation d'identité, un déplacement du centre de gravité ontologique de l'objet considéré : au lieu de se définir principalement par son actualité (une 'solution'), l'entité trouve désormais sa consistance essentielle dans un champ problématique³⁴⁸.

Comme dans la science mécanique, le virtuel pour Lévy est une augmentation du réel. C'est bien la virtualisation – retour à la problématique – qui révèle la multiplicité derrière un réel pauvre et unitaire, un processus qui structure la propre humanité, encore et toujours. Le virtuel, finalement, devient quelque chose d'ouvert, existant sans être présent, ses actualisations peuvent prendre de nombreuses formes, sans jamais être tout à fait prédéterminées.

Rob Shields nous rappelle que le résultat de cette opération menée par Lévy est l'exclusion dans la dynamique du réel des catégories philosophiques du concret et du matériel³⁴⁹. Lévy ne considère pas que le réel est virtuel, c'est-à-dire, que le virtuel caractérise tout réel en tant que flux, vu que, selon lui, le virtuel actualisé donne lieu à quelque chose d'unitaire, comme un instant immobile. De cette façon, Shields propose, encore dans une approche essentialiste, de comprendre le virtuel d'une façon plus complexe. Selon lui, le virtuel est ce qui existe en essence, bien entendu, mais n'est pas exactement en opposition à l'actuel, plutôt au concret : « *It was argued that a better contrast opposes the virtual with the concrete. A four-part definition of the virtual, the concrete, the abstract and the probable was proposed. The virtual is ideal but not abstract, real but not actual* ³⁵⁰ ». Alors, si le virtuel s'oppose ainsi au concret, ce qui s'oppose à la réalité est le possible.

Mario Perniola, quant à lui, préfère s'exprimer en termes de glissements entre dimensions et non véritablement en termes d'oppositions, soit au réel, à l'actuel ou encore au concret :

La virtualité n'est pas une simulation, une imitation, une mimésis de la réalité, mais l'entrée dans une autre dimension, pour ainsi dire ontologiquement différente. [...]

³⁴⁸ Pierre, *Qu'est-ce que le virtuel ?* (Paris: La Découverte, 2013), p.16

³⁴⁹ Shields, *Op. cit.*, p.31

³⁵⁰ Ibid., p.43

Elle fait passer l'homme du stade de la représentation à celui de la disponibilité : les choses virtuelles sont constamment à notre disposition. Tout est offert et cette offre constitue précisément sa virtualité³⁵¹ »

Malgré tous ces efforts théoriques et philosophiques, c'est bien cette image opposant le virtuel à la réalité physique qui a prédominé ; une image présente dans différentes représentations, sociales, fictionnelles ou théoriques. Comme l'observe S. Vial, « le phénomène numérique sera réduit au phénomène virtuel et le phénomène virtuel sera considéré comme une néo-réalité située en dehors du réel. »³⁵² Ainsi, si on fait une étude sur l'imaginaire numérique, il est nécessaire tenir compte du fait que la virtualité numérique, ainsi conçue, a des conséquences, en tant que force imaginative, qui méritent d'être examinées.

La virtualité est, à bien des égards, une invitation à l'immersion dans l'interminable océan des données et des informations qui simulent la dite réalité. Ainsi, la rêverie du virtuel a incité et a collaboré à l'émergence de toute une mythologie propre aux premières années d'internet ; une métaphysique dualiste du virtuel³⁵³ qui, bien entendu, n'est rien d'autre qu'un monde de l'au-delà, cet autre monde étant soit une illusion, comme le suggérait Baudrillard, soit un monde amélioré, perfectionné. Le mot virtuel induit un dualisme qui a été intensifié avec le phénomène du cyberspace ; un espace imaginaire par excellence qui est forgé à partir de la connexion planétaire des ordinateurs. À bien des égards, le virtuel est l'élément de base de la mythologie du cyberspace.

1.2 Cyberspace et accomplissement de la métaphysique

Les dernières décennies du XX^e siècle ont été marquées par des changements drastiques dans la matérialité des technologies. Si, au sommet de la modernité, les technologies ont été axées sur l'image de la machine industrielle, avec ces engrenages et panneaux qui constituaient l'imagination prométhéenne, avec l'introduction des technologies de l'information tout est transformé radicalement. Désormais, les techniques

³⁵¹ Mario Perniola, *Le sex-appeal de l'inorganique*, Lignes (Paris: L. Scheer, 2003). p.57

³⁵² Vial, *Loc. cit.* p.47

³⁵³ Michael Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality* (New York: Oxford University Press, 1993).

sont axées sur l'image du virtuel. Ainsi, les premières fantaisies liées au développement de la technologie numérique se sont cristallisées dans l'idée de cyberspace – un espace virtuel en ligne qui se différencie de l'espace physique et hors ligne – et de la cyberculture qui en découle. Dans ce nouveau monde « cyber » on avait l'impression qu'on habitait dans un environnement programmé où tout le monde jouait dans un décor qui serait une copie du monde dit réel³⁵⁴.

Le cyberspace incorpore et conduit des mythes importants de notre époque ; on dit depuis plus de trente ans – dans les récits scientifiques, fictionnels, journalistiques et aussi cinématographiques – que par le biais des ordinateurs connectés dans un grand réseau planétaire nous serions contemporains d'une transformation de l'expérience humaine seulement comparable à celle de l'apparition de l'agriculture. À bien des égards, ce réseau serait si puissant que nous pourrions transcender le temps, l'espace et le pouvoir. Ces différents dépassements par les technologies numériques signifieraient la fin de l'histoire, de la géographie et de la politique. Encore une fois, il faut rappeler que ces images de profonds bouleversements et de différents dépassements sont déjà apparus auparavant avec d'autres *media* : « *One generation after another has renewed the belief that, whatever was said about earlier technologies, the latest one will fulfill a radical and revolutionary promise*³⁵⁵ »

Nous pouvons situer la consolidation de cet imaginaire cyberculturel, avec Patrice Flichy, aux changements du début des années 90, moment de l'usage en masse d'internet. Désormais, on n'est plus dans un mouvement d'expérimentation d'un projet technique qui est à la fois lié à des aspects mystiques de la contre-culture hippie et au mouvement *New Age*, nous y reviendrons, mais nous sommes dans la réalisation en grande échelle de nouvelles relations de communication. De nombreux chercheurs indiquent la revue américaine *Wired*³⁵⁶ comme le porte-parole de cette nouvelle culture qui promet de tout changer. *Wired* est un élément clé de la canalisation et propagation de cette nouvelle ambiance.

³⁵⁴ Cf.: Michael Benedikt, dir., *Cyberspace: First Steps*, 7th print (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994).

³⁵⁵ Mosco, *Op. cit.* p.8

³⁵⁶ Web site officiel du magazine: <http://www.wired.com/>

Bien évidemment, le cyberspace est composé de caractéristiques matérielles et techniques. Cependant, en tant qu'espace imaginaire, il ne s'agit pas d'un espace dans le sens moderne du terme, c'est-à-dire, d'un espace qui obéit aux lois de la physique, puisque la fondation ontologique du cyberspace est l'information, ce sont les données. Paradoxalement, ce réseau immatériel a été rendu possible grâce aux produits concrets de la techno-science, comme les puces de silicium, les fibres optiques, les satellites et même l'électricité. En tout cas, le cyberspace n'est pas réductible à l'ensemble de ces appareils. Le cyberspace est, avant tout, un espace mythique ou, pourquoi pas, un espace sacré, dans la mesure où il est le dépositaire de la transcendance à l'époque postmoderne.

Cela dit, nous pourrions envisager qu'il existe un fonds commun dans ce processus, ce qui expliquerait la continuité de cet émerveillement. À partir de ce que nous avons discuté dans la première partie de cette thèse, il y a une racine religieuse, un imaginaire monothéiste, qui anime la technologie. La racine religieuse monothéiste présente dans le projet technologique moderne, tel que le décrit par David Noble se prolonge aussi dans le numérique, comme un nouvel outil du salut, et en particulier dans la représentation du cyberspace. À partir de ce nouveau mythe, l'imaginaire de la possibilité, par le biais des nouvelles technologies, du dépassement de l'organique, du corporel et de la finitude humaine, a gagné une nouvelle puissance.

Selon E. Davis³⁵⁷, la délimitation du cyberspace est proche de celle du Saint-Esprit, considéré comme un milieu invisible qui nous permet de nous connecter à l'esprit de Dieu, puisque les mécanismes incorporels de l'information, et aussi du *medium*, offrent une nouvelle possibilité à notre esprit de se présenter en dehors du corps, dans un autre monde virtuel. Notons bien la prégnance des métaphores d'origine religieuses et mythiques dans les discours sur la cyberculture, ce qui montre qu'à l'intérieur d'une nouvelle culture qui est apparue grâce à des nouvelles technologies il y a des éléments anciens, voire la permanence de l'irrationnel. À ce propos, David Noble nous rappelle que l'immortalité désincarnée promise au cybernaute et l'immatérialité du cyberspace sont des héritages directs de la longue tradition millénariste, surtout quand apparaissent des images et récits associant le cyberspace au paradis, un espace pour la restauration de la perfection. La technologie n'est plus mécanique, mais le même rêve se poursuit. Comme nous le rappelle

³⁵⁷ Davis, *Op. cit.* p.11

Pierre Musso « Le réseau est devenu le nouveau médiateur vers le paradis terrestre d'une société industrielle ou informationnelle³⁵⁸ ».

À cet égard, Il suffit de mentionner le livre de Margaret Wertheim³⁵⁹, *The Pearly Gates of Cyberspace*, un classique qui examine les conceptions de l'espace apparues grâce à internet, les confrontant avec l'ancien image chrétienne de la cité céleste. Wertheim a fait valoir que les technologies informatiques ont activé une division quasi médiévale entre le matériel et le spirituel, même s'il s'agit d'une technologie du XX^e siècle : « *The religious appeal of cyberspace lies then in a paradox : here we have a repackaging of the old idea of Heaven but in a secular, and technologically sanctioned format*³⁶⁰ ». Le monde matériel est marqué, à nouveau, par la dégradation propre à la matière et le cyberspace offre un cosmos où la psyché peut vivre libérée de la souffrance. Selon Wertheim, la question du cyberspace doit être interprétée comme quelque chose qui va contre ce monde matériel pourri ; comme une destination finale, un royaume idéalisé au-delà des problèmes du monde quotidien.

L'existence de mondes parallèles fait partie des profondeurs de l'humanité, une longue tradition qui englobe, entre autres, l'Olympe des dieux grecs dans l'antiquité, le ciel chrétien tel que décrit par Dante Alighieri dans la *Divina Commedia*, l'océan éthéré du télégraphe et l'hyper-réalité de la télévision. Cependant, l'émergence du cyberspace signifie, dans un certain sens, une ontologie ex-nihilo. Selon Wertheim le réseau planétaire des ordinateurs n'est pas l'expansion de quelque domaine existant auparavant. De toutes ces images de mondes parallèles, la comparaison la plus fertile est avec le dualisme chrétien. Wertheim compare l'enthousiasme pour le cyberspace à celui du christianisme primitif et l'image de la Nouvelle Jérusalem céleste. Le cyberspace évoque cette promesse d'une récompense finale : un lieu de repos éternel, de la paix, de la beauté et de l'harmonie des gens des différentes cultures, au-dessus et au-delà de la difficulté du monde matériel. Encore selon Wertheim, il y a avec le numérique une restauration de l'idée même

³⁵⁸ Pierre Musso, « Le cyberspace, figure de l'utopie technologique réticulaire », *Sociologie et sociétés* 32, no 2 (2000): 31, doi:10.7202/001521ar.,p.52

³⁵⁹ Margaret Wertheim, *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet* (New York: W.W. Norton, 2000).

³⁶⁰ Ibid., p.24

de l'âme, une cyber-âme. On voit, finalement, la réapparition de l'idée que les humains sont faits avec un corps matériel et mortel et une essence immortelle et immatérielle³⁶¹.

Comme dans la version religieuse, la version séculaire du royaume de Dieu est aussi ouverte potentiellement à tous, indépendamment du genre, de la race, des conditions économiques, de l'âge, etc. Si dans le christianisme il est nécessaire d'accepter le message de Jésus, ici il suffit d'avoir accès à l'internet. Nous sommes toujours dans le cadre du salut, mais à présent à partir des ordinateurs ! Parce qu'il s'agit d'un salut, le discours de la cyberculture est téléologique : l'harmonie des communautés numériques, le holisme et, surtout, l'unité expresse dans la dissolution des barrières entre corps et esprit et entre les êtres animés et inanimés. La cyberculture, finalement, est l'accomplissement d'un rêve immémorial de l'humanité, c'est-à-dire, la transcendance des limitations humaines, la manipulation de la réalité convertie en information et la conquête absolue de la nature et du cosmos³⁶². Finalement, il y a la perspective que l'humanité peut remplacer Dieu, puisque, en tant que omnipotente, c'est bien elle qui peut tout contrôler.

Bien entendu, il s'agit de récits tournés vers le futur, de récits qui renouvellent le mythe du progrès. Voilà un constat très surprenant, car on a associé l'apparition du cyberespace à la postmodernité qui, comme l'on sait depuis Jean François Lyotard, représente la crise des grands récits de référence et des perspectives téléologiques. Nous pourrions argumenter qu'il s'agit bien d'une réminiscence, d'une trace qui appartient à la conception même de technologie, instrument pour parvenir les lendemains qui chantent, la nouvelle Jérusalem, car la promesse de l'unité présente dans la cyberculture est une réaction aux méthodes fracturées et aux systèmes formels qui marquent le projet moderne. En tout cas, dans une certaine mesure, les récits cyberculturels sont, avant tout, antimodernes, même s'ils sont héritiers de la même tradition que la modernité : le millénarisme monothéisme judéo-chrétien.

D'autres récits du cyberespace le décrivent comme un nouvel espace qui renvoie à une étape d'unité primaire où le « nous » serait véritablement omnipotent, moment où il n'y avait pas de différenciation entre nos demandes et le tout, comme dans le Jardin

³⁶¹ Ibid., p.41

³⁶²Cf.: Erick Felinto, « Os Computadores Também Sonham? para uma teoria da cibercultura como imaginário », *Intexto* 0, no 15 (2006)., p.8.

d'Éden, une époque d'innocence. Cependant, l'image de la nouvelle Jérusalem est plus forte. Avec Wertheim, nous croyons que c'est bien la cité céleste qui est à l'image du cyberespace. Dans le récit biblique, la cité céleste est le lieu de la connaissance. Or, l'innocence a peu d'espace dans les structures de l'imaginaire cyberculturel. Si on peut attendre cette perfection promise, c'est par le biais de la connaissance, de la gnose.

Malgré ces nuances imaginaires, le plus fondamental pour nous est la perspective dualiste et transcendante. Le cyberespace – soit comme jardin d'Éden, soit comme nouvelle Jérusalem – c'est l'espace transcendant. Revenons ainsi à la question du virtuel. L'affinité du cyberespace avec l'idée de monde virtuel est claire, le cyberespace nous renvoie à une position presque médiévale, à une réalité à deux dimensions dans lesquelles la *psyché* et le *soma* ont chacun leur propre espace d'action. Le cyberespace réinvente une ontologie dualiste : d'un côté il y a l'espace de la viande et de l'autre le cyberespace, comme la nouvelle maison de l'esprit. Ce qui signifie la continuation d'un déterminé rapport aux technologies qui fait cette distinction entre la chair et l'esprit. Comme l'a bien souligné Stéphane Hugon : « La hiérarchisation héritée de la culture judéo-chrétienne chair/esprit reste en effet un fondement de notre imaginaire technologique. Du siècle industriel qui fonctionnalise le corps comme seule origine des moyens de production jusqu'à la littérature cyber des années quatre-vingt, qui différencie le *meat-space* – l'espace de la vie charnelle – du cyberespace... »³⁶³

Il suffit d'aller à l'origine même de cette notion, apparue dans l'univers fictionnel avec le roman *Neuromancer* de W. Gibson en 1984, pour se rendre compte de la multi-dimensionnalité d'un certain imaginaire. Ce que Gibson suggérait était bien cela ; une distinction entre le cyberespace et le *meat-space*, celui-ci compris comme un espace dégradé et soumis à la dégradation programmée de la chair. Le cyberespace, selon lui une hallucination consensuelle qui bénéficierait d'une qualité immatérielle, était entendu alors comme le lieu du partage des idées et des images, un lieu pour suspendre les règles scientifiques usuelles qui contraignent la réalité physique dans laquelle nos corps vivent.

Gibson inaugure un genre littéraire, le cyberpunk, un concept qui se réfère à des pensées et à des pratiques qui s'opposent à ladite culture dominante et à la pensée critique

³⁶³ Stéphane Hugon, *L'étoffe de l'imaginaire : Design relationnel et technologies* (Lussaud, 2011), p.20

et dialectique propre à la tradition de gauche à partir de la science-fiction. Ce genre littéraire était composé selon trois axes : les technologies de l'information ; la bohème ; et les nouveaux courants de la musique rock. Il est important de remarquer que l'ethos cyberpunk a une dimension clairement spirituelle. Le cyberspace, tel que décrit par Gibson, était la matrice, une représentation graphique des données extraites de tous les ordinateurs connectés. Il est clair que l'imaginaire, spécifiquement le fictionnel, a anticipé le conceptuel et même le langage ordinaire.

Pourquoi, alors, un mot qui a été inventé une décennie avant le surgissement d'internet et du *word wide web* a servi comme une espèce de dépositaire de toute une séquence d'espérances liées aux ordinateurs ? Parce qu'il s'agit d'un mot qui lie mythe, science, magie et logique. Tout d'abord, il faut rappeler que le préfixe cyber renvoie au mot grec *kubernêtikê*³⁶⁴ et, par la suite, au concept moderne de cybernétique, courant scientifique initié par Norbert Wiener à la suite de la Deuxième Guerre et qui envisage le contrôle des grands systèmes, surtout ceux qui englobent le processus informatif et communicatif entre les machines et les êtres vivants. Norbert Wiener définit la cybernétique comme la science de la commande et du contrôle des machines, une science qui se concentre sur les systèmes et les mécanismes d'action et rétroaction et qui cherche une théorie unificatrice qui tient compte de la communication, le contrôle et la mécanique statistique, soit dans la machine, soit dans les tissus vivants. Notons ainsi que le cyberspace semble réconcilier des domaines antagoniques comme science et mythe ; raison et imagination. Comme l'a souligné V. Mosco, « *One genuinely attractive aspect of the word 'cyberspace' is that it is connected both to a mythic world conjured in code and to a world rooted in and increasingly dependent upon large, complex, formally rational systems*³⁶⁵ ».

D'ailleurs, la cyberculture paraît accomplir un ancien rêve, celui du romantisme. C'est du moins la thèse de Richard Coyne qui voit dans l'émergence du cyberspace une résonance du romantisme des XVIII^e et XIX^e siècles au centre même de cet imaginaire : « *Cyberculture invokes a romantic apocalyptic vision of a cybernetic rapture, a new*

³⁶⁴ Kubernêtikê en grec est l'art de la timonerie, le pilotage d'un navire. Après, chez les romains, le mot est passé au latin *gubernator*, l'art de diriger, gouverner.

³⁶⁵ Mosco, *Op. cit.* p.11

*electronically induced return to the unity, an age in which the material world will be transcended by information*³⁶⁶ ». C'est par ces affinités que l'auteur propose la notion de techno-romantisme, justement pour saisir ces narrations sur la cyberculture. Cette conjonction entre l'unité et la multiplicité, entre l'âme et la nature, présente dans le discours de la cyberculture, affirme-t-il, sont des images typiques du romantisme, en réaction au réductionnisme de la raison des Lumières : « *Digital narratives represent the latest transformation of the theme of unity as initiated by Plato and the Neo-Platonists and appropriated by the romantics*³⁶⁷ ». À bien des égards, le techno-romantisme envisage un nouvel ordre d'unité à partir de l'information, toujours vers le futur.

Dans le cadre néoromantique, le rêve ultime de la cyberculture est d'engendrer une sorte de communion mystique, dans lequel le *medium*, lui-même, disparaît. Notons aussi une résonance de l'idéologie des réseaux de Saint-Simon : Pierre Musso nous rappelle, à cet égard, que le terme cyberspace peut être compris comme la figure contemporaine de l'utopie technologique réticulaire : « Le cyberspace réactualise une mythologie du XIX^e siècle, celle fondée par les saint-simoniens, liée au 'désenchantement' de la religion chrétienne et à son déplacement sur l'industrie et les réseaux techniques. Le réenchantement de notre mode industriel s'est opéré depuis grâce aux technologies dont Internet semble aujourd'hui le paradigme³⁶⁸ ». Selon Musso, dans l'imaginaire réticulaire du cyberspace, tout est interconnecté et les cerveaux et les ordinateurs s'assimilent, ils sont branchés entre eux, forgeant un être hybride. Voilà l'achèvement du rêve des cybernéticiens depuis Wiener. Le Cerveau et l'ordinateurs sont l'un et l'autre des réseaux composés par des neurones et des puces électroniques qui, ensembles et interconnectés, peuvent composer un grand cerveau planétaire.

La quête saint-simonienne était celle d'une communion sans intermédiaire ; une utopie très proche de celles liées à la cyberculture. Mais si à l'époque de Saint-Simon les réseaux étaient constitués par des télégraphes, chemins de fers, etc.³⁶⁹, les réseaux sont

³⁶⁶ Richard Coyne, *Technoromanticism Digital Narrative, Holism, and the Romance of the Real* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999), p.10-11

³⁶⁷ Ibid., p. 10

³⁶⁸ Musso, *Loc. cit.*, p. 32

³⁶⁹ Sur le culte du réseau à l'époque de Saint-Simon voir aussi : Armand Mattelart, *L'invention de la communication*, Nouvelle éd., 1 vol., La Découverte-poche (Paris: la Découverte, 2011).

désormais apparemment immatériels, c'est-à-dire, beaucoup plus efficaces et, ainsi, leur disparition est imminente. Le réseau tend à sa propre disparition, car dans ce type d'imaginaire saint-simonien, qui a un écho dans la cyberculture, la technologie n'est qu'un moyen qui poursuit sa transparence et un instrument à la gloire de l'individu et de son organisation.

Patrice Flichy dénomme cette mosaïque des images, cet ensemble de récits, comme cyber-imaginaire. Il s'agit d'un récit, selon lui, analogue aux grandes utopies des XVII^e et XVIII^e siècles. Cet imaginaire serait disséminé surtout par des intellectuels et non pas par des informaticiens ou des hommes politiques. En tout cas, ce sont des personnages connus comme les penseurs du futur, surtout ceux à qui la revue *Wired* a donné la parole. Flichy les divise en trois courants complémentaires. D'abord les visionnaires : le rôle de McLuhan est ici central, considéré comme le « saint patron » du nouveau monde puisqu'il avait déjà anticipé, avec son village global, une vision utopique de réintégration sociale à partir des communications électroniques. Autre important visionnaire, Teilhard de Chardin qui, avec sa notion de noosphère³⁷⁰, connexion de tous les champs de la conscience humaine, aurait anticipé l'internet³⁷¹. Puis il y a le courant des futurologues comme le patron du *Media Lab*, Nicholas Negroponte. Finalement, il y a les auteurs de science-fiction comme William Gibson. Ils sont tous d'accord sur le fait que l'apparition du numérique bouleverse toutes nos bases et que nous sommes contemporains d'une transformation de la civilisation. En général, comme McLuhan, ces penseurs font une description du passé pour démontrer par des éléments de comparaison la dimension de la révolution numérique.

Selon Philippe Breton ces propagandistes seraient plutôt des théologiens d'une nouvelle religiosité³⁷² apparue avec le numérique³⁷³. Selon sa critique, l'internet est devenu

³⁷⁰ Pierre Teilhard de Chardin, philosophe et prêtre jésuite français, a élaboré le terme de noosphère dans l'entendement d'une spiritualité évolutionniste. *Noo* vient du grec nous et renvoie à l'esprit, à la pensée, à l'intellect. Ainsi, noosphère est la sphère du nous, une membrane continue de toutes les pensées de l'humanité par-dessus de la biosphère, l'ensemble interconnecté de tous les écosystèmes. La tendance à décrire l'environnement numérique en termes spirituels redonne force au rêve du jésuite, c'est-à-dire, la réconciliation entre matérialisme et métaphysique.

³⁷¹ Voir aussi : Raphaël Josset, « Inconscient collectif et noosphère. Du « monde imaginal » au « village global » », *Sociétés* 111, no 1 (2011): 35, doi:10.3917/soc.111.0035.

³⁷² Selon Breton le culte d'internet est la conséquence d'un culte plus large, celui de l'information apparu avec la cybernétique. À ce propos voir aussi : Philippe Breton, « La Sacralisation de L'information », *ESSACHESS – Journal for Communication Studies* 4, no 2(8) (12 janvier 2011): 59-67.

³⁷³ Philippe Breton, *Le culte de l'Internet: une menace pour le lien social?*, Sur le vif (Paris: Découverte, 2000).

un objet de culte car elle est vénérée par la folle animée par ces théologiens. Il y avait une commotion partagée, celle d'un monde idéal fait d'un intense mouvement où tout est échangeable. La vision post-politique, le transnationalisme, la non-obéissance, les échanges, la créativité, le rôle de l'imagination ; voilà quelques éléments qui font d'internet une véritable Église qui proclame l'arrivée d'un monde meilleur, la nouvelle Jérusalem ; un monde transparent rempli de liberté où toutes les tensions seraient réduites. Toute cela contre l'opacité du monde matériel.

Un de ces « théologiens » auxquels Breton fait allusion est Pierre Lévy. Selon différents analystes, la pensée de Lévy incarne bien l'idéologie de ce nouveau monde numérique. Il est un de ces théoriciens qui a repris la notion de cyberspace, entendu par lui comme « le nouveau milieu de communication qui émerge de l'interconnexion mondiale des ordinateurs »³⁷⁴. Dans ces analyses, il adopte aussi une vision progressiste et évolutionniste de l'humanité, regardant l'apparition de l'internet comme une mutation anthropologique comparable à l'apparition du feu. L'internet annonçait ainsi la promesse d'un monde meilleur par le biais de l'algorithme. La célèbre définition que Pierre Lévy donne du cyberspace nous rappelle la communion, en tant que partage et mise en commun.

D'ailleurs, Lévy adopte d'autres métaphores qui ont une inspiration religieuse ; par exemple sa notion d'intelligence collective³⁷⁵. L'expansion de la conscience humaine à partir du support numérique peut être lue comme une retraduction de la conception médiévale selon laquelle l'intellect est une émanation de la divinité. C'est bien par cela que le cyberspace est dualiste : opposé au support matériel et à l'infrastructure, il y a la dimension spirituelle et l'intelligence collective. Les infrastructures des réseaux sont les instruments de cette intelligence collective³⁷⁶ ; les technologies du cyberspace n'amplifieraient pas seulement nos pouvoirs cognitifs individuels, mais donneraient naissance à une forme d'intelligence qualitativement différente, qui s'ajoute à des intelligences personnelles, formant une espèce de cerveau collectif. Il s'agit d'une adaptation de l'architecture métaphysique du cosmos néo-platonicien dont l'objectif final

³⁷⁴ Pierre Lévy, *Cyberculture*, Édition : 1 (Odile Jacob, 1997)., p.17

³⁷⁵ Pierre Lévy, *L'Intelligence collective: Pour une anthropologie du cyberspace* (Paris: La Découverte, 1994).

³⁷⁶ Lévy, *Op. cit.*, 1997. , p.37

était de justifier l'autonomie et le caractère divin de l'intellect collectif. À cet égard, Lévy reprend même la question des anges des penseurs médiévaux, car l'acte de l'ange est un acte médiateur dans une hiérarchie spirituelle, rôle joué maintenant, selon Lévy, par les technologies numériques. Ce serait la réalisation du rêve de la communication parfaite, qu'Augustin, par exemple, visualisait dans l'image de l'ange. Avec le numérique, la disparition de tous les obstacles dans le processus de communication, y compris le corps lui-même, se réaliserait.

Il n'est pas question ici de mettre en doute l'emploi des métaphores comme méthode de compréhension. Mais il faut reconnaître que les métaphores utilisées par Lévy et d'autres penseurs ne sont plus soutenables: l'imaginaire du cyberspace est dépassé. L'ascèse religieuse vers l'esprit désincarné, promesse du cyberspace, doit être problématisée. Ainsi, le culte auquel Breton faisait référence était davantage le culte du cyberspace entendu comme instrument pour construire un monde transcendant. Lui-même le reconnaît : « Il s'agit d'une mystique de la forme et du message, qui mobilise les mêmes ressources affectives que celles qui se mettent au service des religions constituées »³⁷⁷. Mais il faut dire que, à côté du millénarisme, il y avait d'autres engagements qui animaient et animent le développement numérique.

En tout cas, le cyberspace a été une notion importante, fondamentale pour une certaine archéologie du numérique. Il faut reconnaître, au moins, que l'idée de cyberspace a contribué à l'abandon d'une approche instrumentale qui avait marqué les *media* électroniques. Ainsi, en concevant le réseau de réseaux en tant qu'espace, on abandonne cette idée d'un outil qu'on utilise quand on veut. Le numérique, depuis le début, se montre beaucoup plus spirituel qu'utilitaire. Il est clair qu'on n'utilise pas le cyberspace, mais nous y sommes. Retenons cette idée même si les pratiques contemporaines sur les réseaux numériques et les nouveaux dispositifs ne résonnent plus avec cette idée d'un cyberspace, un concept déjà daté, ancré dans la rêverie du virtuel. Il avait du sens quand nous percevions les phénomènes numériques comme des mondes irréels, séparés de notre réalité.

³⁷⁷ Breton, *Op. cit.* p.8

1.3 Cybergnose

En quel sens le cyberspace pourrait-il être considéré comme un espace sacré ? Voilà une question fondamentale pour saisir l'imaginaire mystique cyberculturel. Il est évident qu'il y a quelque chose de *numineux* dans cet espace, ce qui nous autorise à le concevoir comme un nouvel espace spirituel, une nouvelle dimension pour l'âme. Comme le rappelle Wertheim, il fait partie de notre héritage culturel d'associer immatérialité et spiritualité et, donc, le cyberspace serait un espace idéal pour l'hierophanie. Nous avons vu toute l'affinité élective qui existe entre cyberspace et la cité céleste, caractéristique qui suffit pour rapprocher la cyberculture et la religiosité. Mais il faut fouiller un peu plus en profondeur.

Différentes mystiques ont animé le discours et la pratique du numérique depuis le début. Très liée à cette conception transcendantale et métaphysique du cyberspace, il y a eu l'émergence d'une mystique qui pourrait être caractérisée comme une relecture technologique du gnosticisme moderne ou, tout simplement, la cybergnose. Plus qu'une affinité élective entre gnosticisme et cyberspace, nous comprenons, dans une relation dialogique, que l'esprit gnostique a animé le développement du numérique au même titre que ces nouveaux appareils ont incité à l'émergence des nouvelles formes de gnosticisme. Toujours associé, comme nous le verrons, à une certaine matérialité du *medium*.

Premièrement, Il faut rappeler, avec Pierre Musso, que la puissance de la notion de cyberspace est l'évacuation de tout ce qui gêne, comme le territoire, le corps, l'État, etc. :

Le cyberspace est un puissant dissolvant de tout ce qui gêne l'ascèse et la cérébralisation. Espace spirituel des réseaux immatériels, il est le support numérique d'une vision religieuse faite d'un syncrétisme postmoderne, mêlant l'idéologie New Age et la philosophie de Teilhard de Chardin. Il permet aux technologues de théoriser (et de rêver) leurs pratiques du réseau. En invitant à l'ascèse, il réescompte toutes les figures intermédiaires mi-homme, mi-machine, les cyborgs et autres cybiontes ou, plus prosaïquement, les nouvelles formes de l'angélisme³⁷⁸.

³⁷⁸ Musso, *Loc. cit.*, p.46

Retenons par l'instant ces images de différents transcendantalismes. Voilà une ambiance très gnostique. La cybergnose est, de ce fait, une des branches du gnosticisme moderne réapparue au XIX^e siècle, la plus récente manifestation d'une série de phénomènes tels que l'occultisme moderne et la théosophie. Le terme indique, finalement, la convergence de l'intérêt séculaire pour les technologies informatiques et la quête gnostique pour une expérience immédiate de la réalité ultime.

Bien évidemment, le gnosticisme est une tradition beaucoup plus ancienne. La référence première est celle de la gnose apparue dans l'antiquité tardive. À cette époque, la gnose faisait référence à une mystique qui mélangeait christianisme, néoplatonisme et manichéisme. En gros, à partir de la dualité corps / esprit et de la déification des initiés, la gnose considérait le monde physique comme une prison car il serait un monde illusoire créé par un faux dieu. Cette acceptation d'une vision pessimiste du monde précède la transcendance : ainsi, pour le dépasser, le rôle de la connaissance et de l'imagination était central : il faut lutter contre les limitations imposées par le démiurge créateur³⁷⁹. La gnose ancienne, elle-même, est le résultat d'un syncrétisme entre différentes traditions, dont une des plus anciennes est le mysticisme pythagoricien³⁸⁰.

À l'époque moderne, le gnosticisme consiste en une perspective qui envisageait finalement d'agrèger science et religion, en tant que troisième vie. Le gnosticisme moderne s'éloigne donc de la vision courante de la modernité selon laquelle la sécularisation serait la dissémination de la rationalité par la technologie, et il est parfaitement possible de situer ce courant comme un produit typique de la mentalité du XIX^e siècle : une réaction à l'opposition insurmontable mise en œuvre par la modernité des Lumières entre science et religion, au moins depuis David Hume. Le gnosticisme moderne vient de l'ésotérisme occidental et de la pensée des écrivains romantiques qui ont cherché inspiration dans les religions non-chrétiennes (Kabala, culte d'Isis, hindouisme et le bouddhisme). Il faut ajouter encore à cet amalgame les sciences marginales, comme le mesmérisme, la

³⁷⁹ Sur la gnose dans l'Antiquité tardive voir: Robert Statlender, *Encyclopédie des mystiques*, dir. M.-M Davy (Paris: Payot & Rivages, 1996), s. v. « Gnose et hermétisme ».

³⁸⁰ La métaphysique pythagoricienne comporte, aussi, un drame caractérisé par un conflit entre deux principes, le monde céleste, celui de la perfection et le monde sublunaire, celui soumis à la fatalité et à la mort. Le salut consiste dans le détachement des liens de l'incorporation, justement pour pouvoir accéder aux constellations invisibles composées par des nombres, censés être divins. Cf. Leucon Agathias, *Encyclopédie des mystiques*, dir. M.-M Davy (Paris: Payot & Rivages, 1996), s. v. « La mystique grecque ».

physionomie, l'ethnologie, la phrénologie. Tout cela a culminé, au moins dans sa facette la plus connue, dans la Société Théosophique de Madame Blavatsky (1875)³⁸¹.

Notons bien que dans l'épistémologie gnostique – tant moderne qu'ancienne – il y a deux mondes séparés. L'un est mauvais et corrompu ; l'autre est celui qui offre le salut à partir d'un esprit transcendant. Le gnosticisme comporte une vision sentimentale et subjective, voir romantique. L'aliénation imposée par le monde ne peut être surmontée que par la connaissance transformationnelle basée sur l'expérience individuelle. Comme dans l'ancienne mystique de Pythagore ou dans la gnose ancienne, il y a dans la gnose moderne la promesse de l'expérience avec le tout à partir de la connaissance. Il y a clairement des tendances anarchiques et individualistes chez le gnosticisme moderne. Il y a le remplacement de l'homme qui fait l'histoire, propre du sécularisme moderne, par l'évolution de l'esprit, par la divinisation du *self*. Comme dans le millénarisme, sacré ou profane, la salvation gnostique est obtenue par le progrès technique.

La gnose est ainsi davantage une forme de penser, avec différentes manifestations, y compris dans certains courants de la contre-culture américaine des années 60. Ainsi, si la gnose est une forme de pensée, l'idée même du cyberspace permet l'évocation de ces images gnostiques, anciennes et modernes. Dans cette synergie qui symbolise la cybergnose, il y a également la cohabitation de deux régimes discursifs, le scientifique et le mystique. Également, comme nous avons déjà vu, il y a le désir de l'holisme et d'union mystique avec le tout. L'idée de l'intelligence collective, chez Pierre Lévy, est une résonance gnostique : la fusion du moi avec le tout qui résulte dans un stade d'omniscience. Ainsi, avec Erick Felinto, nous pouvons considérer le gnosticisme comme la religiosité par excellence du cyberspace ; la contamination par un imaginaire gnostique dans le discours sur le cyberspace est attestée, selon lui, par les images de la dématérialisation du corps et de la transcendance humaine³⁸².

Pour Erik Davis, critique culturel américain qui a consacré un livre à la thématique, le mythe gnostique a anticipé les fantasmes du virtuel et du cyberspace. C'est-à-dire que

³⁸¹ Dans la théosophie, le pouvoir de l'imagination était énorme puisqu'elle était entendue en terme d'évolution mentale et ainsi la barrière entre la foi et la raison était surmontée.

³⁸² Erick Felinto, *A religião das máquinas: ensaios sobre o imaginário da cibercultura* (Porto Alegre: Sulina, 2005).

la pulsion libertaire, l'autodéification et la projection dualiste entre la matière et les possibilités non corporelles de l'esprit sont déjà présents dans la *forma mentis* gnostiques :

[...] the mythic structures and psychology of Gnosticism seem strangely resonant with digital zeitgeist and its paradigm of information. As we'll see, Gnostic myth anticipates the more extreme dreams of today's mechanistic mutants and cyberspace cowboys, especially their libertarian drive toward freedom and self-divinization, and their dualistic rejection of matter from the incorporeal possibilities of mind³⁸³.

Les notions de cyberespace et la cyberculture évoquent ces fantasmes-là, animées aussi par l'imaginaire scientifique issu de la science cognitive, la robotique et la théorie de l'information. Ainsi, le cyberespace est le *medium* pour communiquer une forme de gnose, une connaissance mystique sur la nature des choses. Il est intéressant de souligner, d'ailleurs, que les nouveaux paradigmes apportés par la cybernétique étaient en phase avec ces fantasmes gnostiques car l'homme n'est plus défini en tant qu'ensemble d'atomes, mais en tant que conjonction de codes informationnels. L'essence de l'homme n'est pas la matière mais les données. Cette vision est encore plus puissante si nous pensons dans le cadre du cyberespace où toutes les choses seraient composées par la même substance divine, le code. Nous avons ainsi les bases philosophiques pour soutenir le rêve de transcender les limitations de la chair. Les données et les informations peuvent constituer aussi bien le corps que l'esprit.

Voilà un mysticisme numérique proche de celui développé par Pythagore dans l'Antiquité, pour qui l'essence de la réalité n'est pas la matière, mais l'immatérielle magie des nombres, «... tout est un jeu de rapports numériques, de proportions et de correspondance³⁸⁴ ». La mystique pythagorique, aussi que l'ambiance gnostique, résonne dans le cyberespace : « *We have here, then, what Eliade would call a crypto-religion, a quasi-religion system in which cyberspace reprises the role once accorded the divine space of the ancient Pythagorean number-gods.*³⁸⁵ ». La constellation invisible décrite par Pythagore réapparaît avec le cyberespace entendu aussi comme le royaume des « dieux-

³⁸³ Davis, *Op. cit.*, p.80

³⁸⁴ Agathias, « La mystique grecque », p.110.

³⁸⁵ Wertheim, *Op. cit.*, p.270

nombres ». Selon Wertheim, rien de véritablement nouveau dans cette cyber-religiosité. Comme dans l'hermétisme, autre facette du gnosticisme apparue à l'époque de la Renaissance³⁸⁶, il y a la projection selon laquelle il est possible non seulement de connaître Dieu, mais de devenir comme Dieu : « *To become like God, then – to know all – the Hermeticist would have to emulate this action and acquire within his own mind an image of the world [...] Reflection of the world within the mind is precisely what we see in many cyberspace scenarios*³⁸⁷ ». L'hermétisme était, déjà, une forme de techno-religion, la magie était vue comme une science avec une application pratique, une technomagie.

L'épistémologie gnostique est sans aucun doute au cœur de l'imaginaire du cyberespace. D'ailleurs, il s'agit d'une constante dans l'histoire de l'Occident que Erik Davis nomme « techno-gnose ». À cet égard, la cyber-gnose serait juste la dernière incarnation d'un phénomène profond. Dans l'univers de la cyberculture, la techno-gnose est visible dans l'éthique hacker, dans la littérature cyberpunk, dans les films de science-fiction et dans les jeux-vidéo. Selon S. Aupers, D. Houtman et P. Pels, la cybergnose doit être lue comme un processus évolutif où l'espace technique a tellement évolué qu'il peut devenir un espace de lutte contre l'homme blanc occidental qui domine la terre³⁸⁸. Il s'agit d'un salut disponible à tous, à travers une hallucination consensuelle, comme le suggérait W. Gibson ; un imaginaire lié à l'expérience, puisqu'il faut s'immerger dans cet autre monde pour atteindre le salut. De cette façon, les auteurs identifient une affinité élective claire entre les technologies numériques et la gnose moderne.

Tous les imaginaires ont, bien évidemment, leurs extrêmes. Le fantasme extrême de l'imaginaire cyberculturel gnostique est celui de se débarrasser du corps pour arriver à un autre monde glorieux, ce qui servirait à une expérience directe et immédiate avec la totalité de toute l'information. Rien n'incarne plus ce désir cybernautique que l'image de se télécharger et d'accéder à la cyber-immortalité. Encore plus radicale est l'idée de cyber-résurrection, une notion évoquée pour cristalliser l'image de la reconstruction dans le cyberespace des personnes qui sont déjà décédées : « *What we have here, with these*

³⁸⁶ *Grosso modo*, l'hermétisme est le syncrétisme entre la gnose, la pensée néo-platonicienne influencée par Pythagore et le christianisme. Cf. Statlender, « Gnose et hermétisme ».

³⁸⁷ Wertheim, *Op. cit.*, p.278

³⁸⁸ Stef Aupers, Dick Houtman et Hent De Vries, « Cybergnosis: Technology, Religion, and the Secular », dans *Religion: Beyond a Concept*, dir. Hent de Vries, 1 vol., The Future of the Religious Past (New York: Fordham university press, 2008), 687-703.

*visions of cyber-immortality and cyber-resurrection, is an attempt to re-envision a soul in digital form. The idea that the essence of a person can be separated from his or her body and transformed into the ephemeral media of computer code is a clear repudiation of materialist view that man is made of matter alone*³⁸⁹ ».

Certains critiques de la cyberculture ont largement souligné cet aspect de l'imaginaire du cyberspace. David le Breton³⁹⁰, à cet égard, observe que la cyberculture a transformé le corps en artefact, voir en viande. Pour lui la navigation sur le Net a engendré ce genre de fantasme en donnant l'impression que le corps est quelque chose d'encombrant et inutile ; l'idée qu'avec le digital l'information devient finalement totalement indépendante du support matériel a alimenté l'ancien rêve de la libération du physique.

Le cyberspace devient, finalement, la concrétisation d'un ancien rêve, le rêve gnostique, symbolisé par la prise de conscience que l'homme est étrange à ce monde caractérisé par la nécessité : « Le Cyberspace sera peut-être un jour le paradis gnostique d'un monde sans corps et sans limite³⁹¹ ». Dans l'expérience cyberculturelle il y a clairement une expérience mystique dissimulée, notamment gnostique, car il s'agit d'une expérience qui révèle ce dualisme, autant qu'elle révèle la promesse du salut.

Certes, si aujourd'hui ces images nous semblent tellement dépassées, puisque nous sommes très habitués à l'image inverse, celle de l'exaltation du corps sur les réseaux sociaux, il est vrai aussi qu'il y avait, en fait, ce mépris vis-à-vis du corps dont le cinéma n'est pas avare d'exemples. La puissance de cet imaginaire peut être observée aussi dans les expériences sociales. En ce qui nous concerne, l'exemple le plus radical a été donné par la secte américaine *Heaven's Gate* : En 1997, 39 membres, y compris le leader, ont programmé un voyage dans un autre monde, mais pour l'accomplir il était nécessaire de se débarrasser du corps. Le résultat a été le suicide en masse. Pour quelqu'un comme Paul Virilio, il s'agit d'un infantilisme propre au cyberspace et qui témoigne contre les apologistes d'internet : « Les trente-neuf membres de la cybersect Heaven's Gate n'ont laissé dans leur somptueuse résidence de Rancho Santa Fe que leurs dépouilles

³⁸⁹ Wertheim, *Op. cit.*, p. 268

³⁹⁰ David Le Breton, *L'adieu au corps*, [Nouvelle éd, 1 vol., Suites essais 18 (Paris: Métailié, 2013).

³⁹¹ *Ibid.*, p.158

décomposées, ces corps dont depuis longtemps ils avaient perdu l'habitude de se servir³⁹² ».

Le rapport donc entre ces deux domaines, le gnosticisme et le cyberspace, est clair : Il y a ce malaise d'être dans ce monde enfermé dans un corps et il faut, donc, viser un salut. Celui-ci est toujours accompli par le biais de la connaissance. Dans une cosmologie faite de deux mondes parallèles, il faut s'échapper du monde physique, marqué par l'entropie et accéder à un autre monde, celui de l'information. Voilà le signal fort de la mystique du cyberspace.

1.4 Du cybernaute angélique au cyborg

Dans l'horizon du cyberspace, c'est-à-dire, de la rêverie du virtuel, du platonisme technologique et du gnosticisme, une image forte émerge : celle de l'être sans corps qui pénètre dans un autre monde : « *Cyberspace is Platonism as a working product. The cybernaut seated before us, strapped into sensory input devices, appears to be, and is indeed, lost to this world. Suspended in computer space, the cybernaut leaves the prison of the body and emerges in a world of digital sensation*³⁹³ ». Sans les contraintes corporelles, l'être pourrait réaliser, finalement, le rêve de la communication parfaite, la communication sans matière des anges, l'union des consciences sans la médiation, du langage ou de la technique. Voilà comment nous pouvons résumer tout un ensemble imaginaire autour des premiers temps d'internet : le cybernaute angélique, une retraduction contemporaine de l'ange médiéval, cette figure emblématique sans matière capable d'établir un vrai procès communicatif.

Outre le cybernaute, il y a eu à l'époque contemporaine une autre image très puissante et qui aujourd'hui nous semble une métaphore plus pertinente, tandis que la première est de plus en plus faible. Nous parlons du cyborg. Il s'agit d'une image très répandue dans le cinéma et vulgarisée dans le champ théorique par la philosophe américaine Donna Haraway. Le cyborg évoque une collaboration inédite entre l'homme et la technologie ; un riche agencement métaphorique et matériel sur laquelle il est possible

³⁹² Virilio, *Op. cit.* p.50

³⁹³ Heim, *Op. cit.*, p.88

de méditer sur l'être au monde contemporain. À bien des égards, il s'agit d'une réappropriation par la philosophie d'un terme originalement créé par deux scientifiques, Manfred Clynes et Nathan Kline, qui, en 1960, associait cybernétique et organisme. Dans cette première acception de cyborg, il s'agissait d'un effort scientifique pour façonner technologiquement le corps des astronautes pour habiter naturellement l'espace sidéral : un être humain amélioré capable de survivre dans des milieux extraterrestres³⁹⁴.

Chez Haraway, le terme gagne un autre sens. Le cyborg ne doit pas être compris comme quelque chose semi ou totalement artificiel, mais comme la reconnaissance que le rapport entre la technique et l'homme sont tellement entremêlés qu'il n'est pas possible de les distinguer ; de sorte qu'à partir du cyborg nous pourrions envisager un autre regard sur la technique. Il s'agit ainsi d'un renversement de l'image du cyborg classique du cinéma. Dans des films comme *Robocop*³⁹⁵ ou *Terminator*³⁹⁶, le cyborg apparaît avec des connotations misogynes et guerrières : le cyborg est en quelque sorte une image ou un symbole phallique. Cependant, dans un monde où la masculinité est traditionnellement associée à la rationalité, à la science et à la technologie, un cyborg masculin ne perturbe pas les relations traditionnelles homme-technologie. Un cyborg féminin, en revanche, dans les limites de la raison sensible, conteste du même coup la dynamique impliquée dans la relation homme-technologie. Le cyborg est, ainsi, également métaphorique et concret ; Il est à la fois matériel et sémiotique. C'est une créature qui se trouve dans la science-fiction, la médecine moderne, etc.

Haraway refuse donc le dilemme classique : est-ce que ce l'homme qui maîtrise ses machines ou est-ce que ce sont les machines qui dominent l'homme. Les hommes et la machine se constituent mutuellement : « *The machine is not an it to be animated, worshipped, and dominated. The machine is us, our processes, an aspect of our embodiment. We can be responsible for machines ; they do not dominate or threaten us. We are responsible for boundaries ; we are they.*³⁹⁷ » Plutôt que de décrire une approche

³⁹⁴ Au lieu de construire un environnement artificiel simulant les conditions de la terre, tout l'effort a été de modifier l'humain afin qu'il puisse s'adapter à de nouvelles et étranges conditions. À bien des égards, programmer l'être humain pour vivre dans l'espace. Cf.: Andy Clark, *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence* (Oxford University Press, USA, 2003), p.13

³⁹⁵ Paul Verhoeven, *RoboCop*. 1987. 102 min, Action, Crime, Sci-Fi.

³⁹⁶ James Cameron, *The Terminator*. 1984. 107 min, Action, Sci-Fi.

³⁹⁷ Haraway, *Op. cit.* p.180.

unifiée et totalitaire de la technologie, Haraway propose une vision ironique, suggérant que nous reconnaissons la puissance de la technique, en dépit de ses liens avec le patriarcat et l'armée, comme une manière tactique – théorique et imaginaire – de miner la tradition, de s'opposer à l'héroïsme et à la masculinité, caractéristiques de la techno-science. Le cyborg n'est jamais achevé, est toujours en flux.

Pour reprendre la métaphore de Haraway, le cyborg est une fille qui ne veut pas – surtout pas – devenir une femme. Pour Haraway, il y a une promesse dans la façon dont les cyborgs peuvent subvertir ces pratiques hétéro-normatives autour de la reproduction biologique et le sexe - parce que la distinction entre la reproduction biologique et la réplique technologique est en train de disparaître, et il ne reste aucune distinction morale ou ontologique entre les deux. Une autre caractéristique fertile du cyborg est son incapacité inhérente à revendiquer la pureté, l'innocence ou la naïveté. Après tout, c'est une créature aux origines bâtardes. Le cyborg ne peut pas être en conformité avec les récits religieux concernant la pureté du jardin d'Eden. Cette ontologie cyborg est donc hybride, contradictoire et ambiguë.

Certains critiques voient dans la position de Haraway un héritage clair de tout l'esprit de la littérature cyberpunk et de l'imaginaire du cyberspace et voient donc, une grande proximité du cyborg avec le cybernautique³⁹⁸. Il y aurait derrière cette proposition une utopie politique où les oppositions seraient résolues, surtout celles liées à la question du genre. Il y aurait, finalement, une harmonisation entre les consciences individuelles à partir du dépassement de l'idée classique de corps, source de toutes les injustices.

Certes, il y a certaines influences de l'ambiance cyberculturelle, il y a même une utopie, celle d'un monde sans genres. Cependant, il n'est pas question ici d'un salut final. Le monde des cyborgs est un monde sans genèse et, aussi, un monde sans fin : « *The cyborg incarnation is outside salvation history*³⁹⁹ ». Les approches, donc, sont très différentes de la rêverie du cyberspace ; le cyborg ne veut pas instaurer la nouvelle

³⁹⁸ Voir par exemple : Le Breton, *Op. cit.* p.211-215

³⁹⁹ Haraway, *Op. cit.*, p.150

Jérusalem sur terre, ni retourner au jardin d'Éden : « *The cyborg would not recognize the garden of Eden, it is not made of mud and cannot dream of returning to dust*⁴⁰⁰ »

Il ne s'agit pas d'une escapade technologique vers un autre monde à partir de l'élimination du corps, mais plutôt d'une nouvelle ontologie non dominée par un concept d'humain générique. Le cyborg se trouve à la jonction entre la réalité matérielle et l'imagination. Dans cette nouvelle ontologie, le cyborg, en tant que dépassement de l'humain générique, est un être hybride, non seulement entre homme et machine, mais aussi entre réalité matérielle et imaginaire : « *A cyborg is a cybernetic organism, a hybrid of machine and organism, a creature of social reality as well as creature of fiction*⁴⁰¹ ». Nous sommes ici très loin de la vision folklorique du cyborg, comme homme augmenté par des techniques afin de surmonter ses limites.

En effet, il s'agit chez Haraway d'une métaphore stratégique, d'une ressource imaginaire qui s'ouvre à d'autres narrations à propos de l'humain, de la nature, de la science et de la créature. Évidemment la manipulation de la frontière entre l'humain et le non-humain reste un grand projet des sciences naturelles et humaines. Ainsi, la séparation entre le mécanisme et l'organisme est, bien sûr, l'état dans lequel le cyborg émerge. Rappelons qu'avant la cybernétique les machines étaient sous contrôle humain, alors qu'après la relation a changé de manière significative. Selon Haraway, étant donné notre actuelle immersion dans la technique, aujourd'hui nous sommes tous des cyborgs. Le cyborg, évoquant les liens entre l'organique et la technique, est une puissante métaphore pour décrire mondes et représenter les temps postmodernes, tout en incarnant simultanément un état de la vie concrète de l'être.

Retenons surtout qu'il s'agit bien d'une créature née de la conjonction entre science et fiction et, que, de ce fait, le cyborg est capable de nous pousser à imaginer. Ainsi, cette nouvelle forme d'être au monde permet la transgression des frontières modernes, considérées comme des illusions optiques, notamment celles entre humain et animal, entre mécanisme et organisme et, finalement, entre physique et non-physique. Les technologies de miniaturisation, comme les puces de silicium, les nanotechnologies, la mécanique

⁴⁰⁰ Ibid., p.151

⁴⁰¹ Ibid., p.149

quantique et la génétique, sont identifiées par Haraway comme des exemples de la manière de plus en plus difficile d'opérer à partir de ces anciennes frontières. Avec chaque changement technique dans la culture contemporaine et chaque rupture de frontière, se dévoile la non-pertinence des modèles dualistes et binaires. Nous nous trouvons dans un réseau de significations beaucoup plus complexe. Ainsi, toujours dans le cadre du féminisme, Haraway ouvre la voie pour un féminisme post-humain. C'est dans l'identité cyborg qu'un modèle peut être imaginé pour subvertir ces systèmes totalisants d'un patriarcat raciste et hétéro-sexiste. Voilà aussi une alternative aux perspectives réductionnistes du féminisme basées sur des appels à une sorte d'essence naturelle ou organique. Haraway oppose le cyborg à la figure, chère à l'éco-féminisme, de la déesse, qui serait innocente et naïve : « *I would rather be a cyborg than a goddess* ⁴⁰²».

Il serait intéressant de perturber cette dispute entre cyborgs et déesses et les concilier afin d'articuler un agencement capable de s'épanouir dans la culture contemporaine⁴⁰³ où la crise environnementale impose certaines limites et contraintes. Pour affaiblir cette dispute il faut, tout d'abord, relativiser cette idée d'une hybridation contemporaine inédite. Avec Bruno Latour⁴⁰⁴, nous considérons que même durant la modernité, on était dans un environnement rempli d'êtres hybrides. La prétendue purification moderne a échoué, on n'a jamais abandonné la matrice anthropologique. Le mérite de Latour est d'attirer notre attention sur le fait que nous n'avons jamais été seulement des hommes, dans le sens humaniste moderne, et que, biologiquement, nous avons besoin de l'altérité technique pour nous constituer. La grande division entre nature et culture n'était qu'une illusion.

Il faut tenir compte du fait que le discours sur le post-humanisme est en phase avec cette image du cyborg, non en tant que dématérialisation du corps, comme le voulaient certains apologistes du cyberspace, mais comme le dévoilement du processus d'hybridation qui a marqué toutes les cultures humaines⁴⁰⁵. Comme l'image du cyborg

⁴⁰² Ibid., p.181

⁴⁰³ Pour une analyse de cette tension entre cyborg et déesses dans le cadre du féminisme dans la complexité technique contemporaine, voir : Susan Gallacher, « Technology, Ecology and Spirituality: Neopaganism and Hybrid Ontologies in Technoculture » (phd, Murdoch University, 2008).

⁴⁰⁴ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique* (Paris: La Découverte, 1997).

⁴⁰⁵ Voir aussi : Jennifer Daryl Slack, « Beyond Transmission, Modes, and Media », dans *Communication Matters: Materialist Approaches to Media, Mobility and Networks*, dir. Stephen B. Crofts Wiley et Jeremy Packer (London; New York: Routledge, 2011).

proposé par Haraway, le post-humanisme nous rend attentif au fait que l'altérité non-humaine est une entité dialogique capable d'opérer des déplacements à l'intérieur de la dimension humaine elle-même. Cette approche inclut le non-humain en tenant compte de la dette que l'homme a contracté avec les altérités dans la constitution de ses prédicats. À chaque pas d'hybridation, l'être humain augmente sa nécessité d'une altérité⁴⁰⁶.

Bien entendu, l'hybridation n'est pas une exclusivité de nos jours. Cependant, c'est bien l'actuelle matérialité technique qui a dévoilé cette dimension de façon bien plus claire. L'hospitalité des technologies numériques a élargi la perspective humaine vers le non-humain, elle a dévoilé cette dimension cachée. Avec le cyborg on atténue l'anthropocentrisme à partir de l'intégration du non-humain. C'est pourquoi Haraway ne cherche pas le cyborg robotique, puisque les cyborgs sont là ; nous sommes tous des cyborgs. Selon Haraway la nature ne préexiste pas, la nature est juste un lieu – entre fiction et fait, entre humain et non-humain – pour reconstruire la culture. Ontologiquement nous sommes toujours connectés avec les techniques, il y a toujours des techniques là où il y a des humains : « *Human beings have been cyborgs from year zero*⁴⁰⁷ »

Voilà la raison par laquelle nous pouvons soutenir, avec Andy Clark, que nous sommes naturellement des cyborgs et que nous en avons toujours été. Pour être considéré comme un cyborg il n'est pas nécessaire d'opérations chirurgicales pour implanter dans le corps humain des éléments technologiques afin d'améliorer notre performance, il n'est même pas nécessaire de porter des lunettes :

The word cyborg once conjured visions of wires and implants, but as we have seen, the use of such penetrative technologies is inessential. To focus on them is to concede far too much to the ancient biological skin-bag. What matters most is our obsessive, endless weaving of biotechnological webs : the constant two-way traffic between biological wetware and tools, media, props, and technologies. The very best of these resources are not so much used as incorporated into the user herself⁴⁰⁸.

⁴⁰⁶ Cf.: Marchesini, « Contra a pureza essencialista, rumo a novos modelos de existência ».

⁴⁰⁷ Davis, *Op. cit.*, p. 10

⁴⁰⁸ Clark, *Op. cit.*, p.198

Bien entendu, nous sommes tous des cyborgs. Cependant, ces personnages étranges de la science-fiction, pleine de prothèses technologiques ne doivent pas être rejetés. Ils sont des caricatures qui nous font penser, qui nous aident à saisir notre condition d'être dans le monde contemporain. En tout cas, l'image du cyborg fait partie de l'archéologie du *medium* numérique et elle persiste aujourd'hui, non pas comme l'être angélique responsable de la communication totale ou comme le surhomme technologique capable de franchir les limites imposées par le monde matériel, mais davantage comme l'être qui habite l'environnement d'ici-bas, qui interagit à tout instant avec d'autres éléments hybrides. Cette altérité impose des limites. Le cyborg n'est plus dans le domaine de l'individualisme et de la liberté. Il faut s'y ajuster, il faut faire avec.

Chapitre II : Le réenchantement immanent du monde

« Le Salut n'est plus attendu dans un Paradis (céleste ou terrestre) lointain, il est vécu, hic et nunc, en un instant éternel. Tout est en mouvement, ponctuel, éphémère »

Michel Maffesoli, *Le réenchantement du monde*.

Rien n'est plus exemplaire que les films *Matrix* et *Avatar* pour saisir les mutations dans l'imaginaire mystique numérique⁴⁰⁹. *Matrix*⁴¹⁰ représente, explicitement, l'imaginaire technognostique de la fin du XX^e siècle : une conception métaphysique dont l'action se situe entre le monde virtuel, entendu comme rêve irréel, et le monde réel. Les technologies informatiques sont présentées en tant que médiation possible pour atteindre la transcendance spirituelle, tel qu'elle est dévoilée dans la rêverie du cyberspace. Dans *Avatar*⁴¹¹, par contre, il y a l'émergence d'autres imaginaires, en particulier l'apparition d'un environnement animiste et connecté, dans lequel les relations entre les machines et les êtres humains sont vues de manière beaucoup plus complexe, c'est-à-dire que d'autres images d'êtres hybrides y sont dévoilées. Ces images sont très différentes des cyborgs traditionnels du cinéma, tels que présentés dans le film *Terminator*⁴¹².

Notons ainsi que Pandora, l'univers présenté dans *Avatar*, est caractérisé par une biodiversité extraordinaire et une création naturelle quasi magique. C'est l'allégorie de la Terre perçue comme la scène d'un combat entre l'archaïque (les peuples « indigènes », les *Na'vi* à la peau bleue) et les modernes (les prédateurs industriels et technologiques). À bien des égards, on peut lire *Avatar* comme une éco-parabole, une apologie du panthéisme, une foi dans une divinité équivalente à la nature et dans une communion sacrée avec le monde naturel. À vrai dire, les *Na'vi* se connectent avec les plantes, les animaux, et les êtres inorganiques pour s'harmoniser avec *Eywa*, déesse qui imprègne la planète à partir d'un

⁴⁰⁹ Sur la relation entre cinéma, sacré et numérique, voir : Sylvie Magerstädt, *Body, Soul and Cyberspace in Contemporary Science Fiction Cinema: Virtual Worlds and Ethical Problems* (Palgrave Pivot, 2014).

⁴¹⁰ Andy Wachowski et Lana Wachowski, *The Matrix*. 1999. 136 min, Action, Sci-Fi.

⁴¹¹ James Cameron, *Avatar*. 2009. 162 min, Action, Adventure, Fantasy.

⁴¹² Cameron, *The Terminator*.

réseau. Notons ainsi que les indigènes peuvent se relier à d'autres modes d'existence à partir d'une connexion chamanique, car leur environnement est un réseau.

Dans ces deux métaphores cinématographiques on peut repérer ce glissement d'une spiritualité du Salut transcendant à une spiritualité païenne dont l'harmonie avec le présent et le culte de la nature contredisent l'idée de rédemption. Certes, la sphère des *media*, à présent numérique, est, une fois encore, un refuge ironique pour les visions téléologiques, les récits transcendants et les anges. Mais pas seulement ! Il y a aussi des esprits animistes du paganisme et des êtres mythiques qui vivaient dans la nature et qui hantent, alors, les circuits informatifs poussant l'imaginaire mystique de la transcendance à l'immanence, comme *Avatar* nous le montre bien.

Ces images animistes font surface de nos jours, dévoilés par les nouveaux dispositifs numériques. C'est-à-dire que les imaginaires numériques ont passé par des transformations très profondes depuis le début du numérique car la matérialité des objets a radicalement changé au point de presque disparaître : les objets numériques sont de plus en plus petits et imperceptibles. À bien des égards, notre hypothèse est que les changements de matérialité du numérique (du lourd PC avec ses interfaces visibles aux technologies mobiles) ont poussé l'imaginaire de la transcendance d'un monde dit virtuel à l'animisme d'un environnement toujours connecté.

Il faut tenir compte, en ce sens, du fait que l'émergence de l'animisme numérique fait partie d'un dévoilement du sacré – par le biais de la technique – qui avait commencé par l'électricité : un dévoilement vers des formes polythéistes. À cet égard, l'apparition de la spiritualité *New Age* et du néopaganisme, à l'époque de la galaxie de l'électricité, sont exemplaires.

Toujours dans une dynamique dialogique de l'imaginaire, il est intéressant de repérer comment cette même ambiance spirituelle a animé le développement de l'informatique et du réseau numérique. Malgré les fortes images transcendantses qui étaient présentes dans l'imaginaire cyberculturel, il y avait aussi, dès le début, en tant que signal faible, des images montrant un certain animisme. En tout cas, les changements techniques des dernières années ont dévoilé davantage ces aspects, affaiblissant le dualisme hérité du

monothéisme. Ainsi, il faut tenir compte de l'émergence d'autres images dans l'habitat numérique contemporain.

Nous vivons donc dans un environnement animiste et connecté, un habitat qui nous renvoie finalement à des matrices archaïques à partir du numérique. Cette nouvelle condition engendre de nouvelles expériences mystiques, dont le technopaganisme est exemplaire puisqu'il assimile, en même temps, l'archaïque et la technique. Il s'agit d'une spiritualité excessivement immanente en phase avec l'époque de l'*anthropocène* et de la perspective de la fin du monde.

2.1 Le dévoilement numérique du sacré

Michel Maffesoli nous montre bien au long de ses œuvres comment la modernité a été inaugurée avec l'élimination des anges et des démons, c'est-à-dire avec le contrôle du sacré. Considéré comme un simple résidu archaïque, le sacré a été réservé à l'administration des institutions religieuses qui l'ont réduit à des formes monothéistes et iconoclastes, en particulier avec l'avènement du protestantisme. C'est pourquoi on a le juste diagnostic de la crise de la religion dans la société occidentale. Cependant, les anges et les démons, encore selon Maffesoli, sont en train de revenir dans notre postmodernité naissante. Nous voici revenus, à nouveau, à la thématique du retour du sacré et du réenchantement du monde. De notre part, nous voulons ajouter que c'est bien à partir de la technique contemporaine, surtout avec le numérique, que se dévoile celui que la technologie moderne et industrielle avait occulté : le sacré. Curieusement, l'apparition des nouveaux dispositifs, qui sont fruits de cette même rationalité scientifique, a signifié le renversement du désenchantement. Voilà l'effet pervers de la technologie.

Comme nous le savons, le « bassin sémantique », comme disait Gilbert Durand, moderne et judéo-chrétien, est clairement entré dans un processus de saturation. La contribution des nouvelles technologies de communication à ce processus a été décisive : « En face de l'énorme activité de la société scientiste et iconoclaste, voici que cette société même nous propose les moyens de rééquilibrage... »⁴¹³. Les évolutions récentes des

⁴¹³ Durand, *Op. cit.*, 2003.p.124

« bassins sémantiques » dans lesquels nos sociétés sont plongées révèlent l'émergence d'un nouvel imaginaire : la postmodernité. Cet « effet pervers » est seulement paradoxal en apparence, puisque – même si les technologies et le progrès techniques sont souvent liés au rationalisme moderne, considérés comme des outils du désenchantement du monde, on voit qu'un des « effets pervers » de la technologie est la promotion du réenchantement du quotidien.

Il faut reconnaître, avec Gianni Vattimo, que ce retour du sacré, dont on voit la force de nos jours, a commencé déjà à l'aube des *media* électroniques. Le dévoilement du sacré a commencé avant le numérique, avec l'électricité : c'est un phénomène observable à partir des différentes expériences, comme nous l'avons déjà indiqué dans la deuxième partie, où les objets techniques ont été investis d'une puissance mystique. Il faut ajouter aussi une autre conséquence de ces *media* : c'est dans le « village global » électronique que se passe un véritable partage des différentes formes du sacré, éloignées et exotiques. Le XX^e siècle est alors aussi marqué par la diffusion dans l'Occident des religions non-européennes. La diffusion du bouddhisme en Europe en est un exemple intéressant.

À la limite, la crise de la modernité est conséquence directe de cette galaxie de l'électricité, selon la thèse de Gianni Vattimo⁴¹⁴ pour qui le développement de ces moyens a abouti dans l'impossibilité de concevoir l'histoire en tant qu'un processus unitaire. L'idéal européen, qui avait balisé la modernité, s'est présenté, enfin, comme aussi légitime que d'autres récits. Cette crise a engendré aussi la crise de la religion européenne : le christianisme, du moins en tant qu'unique et véritable croyance. Encore selon Vattimo, ce sont les *mass media* qui sont un des facteurs déterminants pour les dissolutions des points de vue centraux. Ce sont ces *media* qui ont permis la prise de parole des communautés traditionnellement marginalisées ou minoritaires, y compris religieuses.

La multiplication des images du monde s'est accompagnée non seulement par l'atrophie du sens de la réalité, caractéristique du projet moderne, mais aussi par une propagation des conceptions religieuses qui, à partir des *media*, ne sont plus réprimées par l'idéal selon lequel il n'existerait qu'un moyen véritable de représenter le sacré. Avec le cinéma et la télévision, l'occident a pu faire l'expérience – même indirecte – des religions

⁴¹⁴ Gianni Vattimo, *La società trasparente* (Milano: Garzanti, 2011).

exotiques de façon inédite. En face de ce nouveau réel dévoilé par les *media* électroniques, l'homme occidental, selon Vattimo, oscille entre l'appartenance et l'aliénation.

En tout cas, il y a une accélération du flux religieux entre Occident et Orient qui a provoqué un mélange des tendances, parfois contradictoires entre elles. Dans ce sens, le numérique n'a fait qu'intensifier ce mouvement. Sur internet on peut constater qu'il y a une véritable présence du sacré : des religions traditionnelles aux nouveaux mouvements religieux, du monothéisme plus strict au polythéisme plus ouvert. Cette présence plurielle nous indique que la caractéristique de notre époque n'est pas la crise du sacré, mais plutôt la crise de la religion comme institution qui définit ce qui est indéfinissable et qui contrôle ce qui est inconnu, imprévisible et inaccessible. C'est-à-dire que nous sommes contemporains d'une crise de la religion comme monopole de l'administration du sacré. Si pour la religion institutionnelle, qui a comme mission justement l'administration du sacré, les réseaux sont considérés comme un instrument de plus, les possibilités ouvertes par le numérique vont bien au-delà de la conception instrumentale ecclésiastique des *media*⁴¹⁵.

Plutôt que la religion, on peut vivre dans l'environnement numérique une communion mystique, une religiosité. Les réseaux, en permettant aux différentes représentations du sacré une propagation très facile, favorisent un mélange religieux et stimulent l'émergence des expériences qui prennent de nouvelles formes de syncrétisme. Comme nous le rappelle Gilbert Simondon : « L'usage des techniques en réseau définit des voies d'action et des dimensions qui donnent une perception relativisante de la réalité humaine et de la sacralité⁴¹⁶ » De ce fait, les réseaux favorisent une attitude de construction constante et d'actualisations transitoires de représentations variées du sacré, restituant l'enchantement que le rationalisme moderne et les religions monothéistes avaient affaibli. Si ce déplacement du sacré n'est pas neutre dans ces effets, on voit apparaître de nouvelles images dans la « circumnavigation » mystique contemporaine⁴¹⁷.

⁴¹⁵ Sur la relation entre communication numérique et l'Église catholique, voir notre article : Carlos Eduardo Souza Aguiar, « Les Limites de La Communication Numérique de La Foi Catholique », dans *Espace Public et Communication de La Foi: Actes Du 2e Colloque International ComSymbol... 2-3 Juillet 2014, Béziers, France*, dir. Stefan Bratosin ([Toulouse]: Éd. IARSIC, 2014).

⁴¹⁶ Simondon, *Op. cit.*, 2014. p.115

⁴¹⁷ Sur le caractère mystique des espaces sacrés traditionnels digitalisés, voir notamment: Carlos Eduardo Souza Aguiar, « O imaginário Místico do Espaço Sagrado Virtual », *Sessões do Imaginário – Cinema / Cibercultura / Tecnologias da Imagem* 18, no 30 (9 avril 2014): 97-105.

Le mouvement du *New Age*, à cet égard, c'est un exemple frappant de ce retour du sacré dans des formes polythéistes. La gamme des influences du mouvement est immense et il n'assume jamais une synthèse définitive. Grâce à des sources et influences assez dispersées, nous avons une reconfiguration très éclectique des idées et enseignements qui sont souvent contradictoires, un énorme flux entre Orient et Occident, un mélange de références qui vont de la religiosité hindoue, taoïste et bouddhiste – dans lesquelles l'idée d'immanence est la principale contribution – à des sociétés initiatiques ou ésotériques et des groupes magico-occultistes présents dans les sociétés occidentales, en passant par la cosmologie chamanique et indigène de l'Amérique du Nord et des peuples andins – dont la principale contribution est l'idée de valorisation de la nature, indiquant la participation de tous les êtres à un même mouvement cosmique sans se différencier du fondement divin⁴¹⁸.

En tout cas, le mouvement est en constant dynamisme, ce qui fait du *New Age* actuel un mouvement assez différent du *New Age* des années 90, ou encore de l'époque de la contre-culture. Ce qui résulte dans un syncrétisme en mouvement⁴¹⁹ ou dans un post-sincrétisme⁴²⁰. En effet, il ne s'agit pas d'un syncrétisme traditionnel, c'est-à-dire de l'union de deux ou plusieurs religions, mais du résultat des expériences esthétiques et mystiques qui cherchent à dépasser les limites de la modernité, qui se modifient, qui se réinterprètent sans atteindre une synthèse définitive, offrant la flexibilité nécessaire pour un déplacement dans des domaines inusités. Il n'y a ni clergé spécialisé, ni figure du « nouvel-ager » et, par conséquent, il n'y a pas de conversions : la participation – qui varie d'un participant plus actif à un simple sympathisant ou consommateur – est toujours volontaire et tolérante. Il n'y a aucune rigidité doctrinale, ni pratiques de prosélytisme, congrégations structurées ou églises permanentes.

Ainsi, toute cette hétérogénéité se mue en une multitude de propositions et d'arrangements qui partagent, au moins, un même goût, un même sentiment : nous vivrions

⁴¹⁸ Cf.: José Guilherme Cantor Magnani, *O Brasil da Nova Era* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000).

⁴¹⁹ Cf.: Leila Amaral, *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era* (Petrópolis: Editora Vozes, 2000).

⁴²⁰ Cf.: Massimo Di Felice, « I mutamenti continui del sacro in Brasile: dalla teologia della liberazione alla newage », *Agalma* 10 (2005).

un changement d'époque et de paradigme, un point de mutation comme dirait Fritjof Capra⁴²¹.

Toute cette cosmovision du monde n'est pas seulement spirituelle ou mystique, mais il s'agit d'un cocktail vaguement scientifique, faisant partie d'une longue tradition qui depuis le XIX^e siècle envisage la synergie entre science et spiritualité. Nous pourrions indiquer, à cet égard, le bien connu livre de F. Capra, *Le tao de la physique*⁴²², comme le texte fondamental pour opérer la conjonction entre la physique nouvelle et le mysticisme oriental. À bien des égards, cette conjonction atteste soit la nécessité d'envelopper les croyances par les théories scientifiques, soit la voie ouverte par l'imaginaire populaire à partir des changements scientifiques et paradigmatiques à la suite des travaux d'Einstein, du théorème mathématique de l'incomplétude, du principe d'incertitude de Heisenberg, etc.⁴²³. Philosophiquement, ces thèses ont conduit à une révision de la vision du monde rationaliste et matérialiste. C'est bien dans cette ambiance où l'objectivité scientifique est mise en question qu'apparaît une nouvelle spiritualité dans laquelle une vision holistique du monde serait capable de dépasser l'abîme qui sépare le profane et le sacré.

Dans cette ambiance anémique il y a la conviction que l'opposition entre l'homme et la nature est saturée et qu'il faut rappeler un certain cosmo-centrisme planétaire et une considération holistique des choses chère à l'époque prémoderne. Ces derniers stipulent que l'homme et la terre sont des éléments interdépendants d'un organisme unique et que l'ensemble ne peut s'expliquer uniquement par la somme de ses composants. Ce changement radical de paradigme exige des transformations extrêmes, ce que le mouvement comme un ensemble s'efforce de faciliter.

Notons bien que pour certains analystes sociaux, le *New Age* est qu'un symptôme du prétendu individualisme contemporain⁴²⁴, puisqu'il y a des nombreuses pratiques dites

⁴²¹ Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture* (Toronto; New York: Bantam Books, 1983).

⁴²² Fritjof Capra, *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism* (Berkeley: Shambhala, 1975).

⁴²³ Sur les changements des paradigmes scientifiques, voir : Durand, « Introduction à la mythologie ». Voir aussi : Bachelard, *Op. cit.*, 2012.

⁴²⁴ Voir par exemple : Paul Heelas, *The New Age movement: the celebration of the self and the sacralization of modernity* (Oxford ; Cambridge, Mass., USA: Blackwell, 1996).

spiritualistes pour le développement personnel. Selon eux, il n'y a aucune rupture avec la modernité puisque le *New Age* offre juste un encadrement spiritualisé pour poursuivre les buts du monde du marché et des entreprises. C'est-à-dire que le *New Age*, qui était censé établir un nouveau paradigme, a été absorbé, finalement, par la modernité elle-même.

Certes, il y a des éléments qui pointent dans cette direction-là. Cependant, nous préférons considérer le *New Age* dans ces aspects plus païens⁴²⁵, comme une religiosité typique de la postmodernité où l'individualisme, caractéristique de la modernité laïque et rationnelle, laisse la place à des approches plus sensibles où l'altérité est la limite : soit à l'autre social, naturel ou cosmique. Avec Michel Maffesoli, nous croyons que ce qui est le plus vigoureux dans l'ambiance du *New Age* est davantage l'expérience tribale.⁴²⁶ Comme Durkheim, Maffesoli explore la manifestation des moments d'effervescence sociale dans la société postmoderne, dans ce qu'il nomme néotribus. La composante esthétique particulière de la tribu, distinctement des groupements contractuels modernes, fournit une ambiance à partir de laquelle le groupe s'unifie. Ainsi, nous pouvons considérer que l'expérience *New Age* se constitue davantage comme un ensemble réuni pour partager un goût, et non pas une expérience individuelle.

2.2 La mystique *New Age* dans l'émergence du numérique

Il est intéressant de remarquer que les nouveaux mouvements religieux, comme les Wiccans, les néopaiens et le *New Age*, ont été parmi les premiers à profiter d'internet. En même temps que l'écologie des *media*, à partir de l'électricité et, ensuite, avec le numérique, a commencé à dévoiler ce sacré polythéiste, ce même imaginaire mystique a animé, aussi, le développement des nouvelles techniques numériques, ce qui montre le caractère dialogique entre le matériel et l'immatériel, entre l'imaginaire et le *medium*.

On se rend compte, ainsi, qu'il y a des affinités évidentes entre le *New Age* et la culture numérique, comme il y en avait entre la culture chirographique et la religion

⁴²⁵ Nous considérons dans cette thèse, malgré tout le débat académique à cet égard, que le néopaganisme est une branche du *New Age*, mouvement plus ample.

⁴²⁶ Cf. : Michel Maffesoli, *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse* (Paris: La Table Ronde, 2000).

monothéiste, ou encore entre la culture typographique et le christianisme réformé⁴²⁷. Parallèlement au gnosticisme, qui avait aussi animé la culture numérique, surtout en ce qui concerne l'idée de cyberspace, nous avons depuis le début l'imaginaire *New Age*. Notre hypothèse est que les changements dans la matérialité du *medium* numérique à partir des années 2000 ont affaibli l'affinité avec le gnosticisme, en même temps qu'ils ont fortifié l'affinité avec la mystique *New Age*, bien évidemment dans ses facettes les plus païennes et animistes⁴²⁸.

Pour tenter de comprendre les raisons de cette affinité, il est intéressant de repérer, d'abord, que le *New Age* est une religiosité qui a tendance à spiritualiser les objets et les techniques⁴²⁹. En effet, dans l'imaginaire *New Age*, les objets sont la projection de la réalité sacrée et font partie de notre environnement. S'ils sont bien maîtrisés, les objets peuvent rééquilibrer l'« énergie », le grand *medium* du *New Age*. C'est bien l'énergie qui fait l'interrelation entre le corps, l'esprit, la nature et le cosmos. Voilà le holisme du *New Age* où l'équilibre du flux d'énergie est réalisé par des cristaux, pyramides, drogues synthétiques et, aussi, par les objets électroniques.

On peut donc estimer qu'à partir du moment où les réseaux numériques sont apparus dans la vie quotidienne, le mouvement a trouvé un terrain fertile pour exister. Notons que l'idéal d'une d'organisation réticulaire et élastique, propre au *New Age*, est potentiellement élevé⁴³⁰. Le réseau renforce le mouvement en lui donnant des contours encore plus radicalisés. Pour certains groupes, la métaphore du réseau n'a pas seulement une dimension technique, elle possède aussi une dimension mystique. Comme système ouvert, le réseau se maintient en équilibre avec l'ensemble, étant donné sa fluctuation et

⁴²⁷ À ce propos voir notre article : Carlos Eduardo Souza Aguiar, « Le Nouvel Age et l'Imaginaire Mystique des Réseaux Numériques », *ESSACHESS-Journal for Communication Studies* 4, no 2(8) (2011).

⁴²⁸ Les pièces qui composent la mosaïque du *New Age* sont diverses: certaines ont une forte liaison avec l'héritage de la théosophie qui, comme nous le savons, fait partie du gnosticisme moderne. La quête de la réconciliation entre science et mystique et l'épistémologie de l'expérience ce sont les évidences les plus fortes de cet héritage. Cependant, nous croyons que ce qui est spécifique du *New Age*, en tant que religiosité postmoderne, c'est justement l'attention au présent, la sacralisation de la nature, cette récupération du paganisme.

⁴²⁹ Christopher Ziguras, « The Technologization of the Sacred: Virtual Reality and the New Age », dans *Virtual Politics: Identity and Community in Cyberspace*, dir. David Holmes (London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 1997).

⁴³⁰ Le mode organisationnel en réseau est une caractéristique fondamentale du mouvement – un réseau de réseaux – complexe et vaste, auquel plusieurs acteurs participent : thérapeutes, magasins spécialisés, sympathisants, centres holistiques, etc. Un réseau sans postes hiérarchiques, sans contrôle central, finalement, sans centre ni périphérie. En revanche, il y a une facilité extraordinaire de se déplacer sur ce réseau, dans lequel chaque personne construit son chemin mystique unique.

transformation, forgeant un réseau mondial dans lequel imaginaires et sens circulent, unissant la diversité en un amalgame éclectique⁴³¹. Marilyn Ferguson, dans le manifeste le plus célèbre du mouvement *New Age*, « *The Aquarian Conspiracy* »⁴³², est très claire à ce propos : la conspiration du Verseau est un réseau de réseaux capable de favoriser un changement radical de paradigme.

Ainsi, plutôt qu'une affinité élective, les deux domaines, réseaux et *New Age*, sont véritablement imbriqués. La même ambiance qui a animé le retour du paganisme et l'émergence du *New Age* a aussi animé les pionniers de l'informatique et du numérique. L'ambiance en question est celle de la contre-culture américaine des années 60 et 70 : « *This affinity results to a considerable extent from the fact that our current computer world emerged from countercultural 1970's California-the world od drugs, rock, revolution, and spirituality* »⁴³³. Ces relations étroites sont évidentes, de tel sorte qu'une des racines de la culture numérique se trouve dans la contre-culture californienne, déjà très mélangée de mysticisme⁴³⁴.

Néanmoins, l'indice le plus clair de cette relation hybride est, possiblement, l'apparition, dans les années 90, du phénomène connu comme *Cyberdélie*⁴³⁵. Il s'agit d'un terme utilisé pour décrire la conjonction de la cyberculture et de la contre-culture des années 1960. Plus spécifiquement, la notion est utilisée pour décrire soit l'immersion dans l'environnement numérique comme une expérience psychédélique, soit l'ambiance des fêtes raves où les DJs jouent de la musique électronique pour conduire à la transe psychédélique⁴³⁶. Timothy Leary⁴³⁷, figure emblématique du psychédéisme des années 1960, épigone du polythéisme numérique, gourou du nouveau monde informatique, systématise dans son livre *Chaos & Cyber Culture* de 1994 une évolution des contre-

⁴³¹ Luigi Berzano, *New age* (Bologna: Il mulino, 1999).

⁴³² Marilyn Ferguson, *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s*. (London: Routledge & Kegan Paul, 1981).

⁴³³ Aupers, Houtman et Vries, « Cybergnosis: Technology, Religion, and the Secular ». p.689

⁴³⁴ Cf.: Frédéric Monneyron et Martine Xiberras, *Le monde hippie: de l'imaginaire psychédélique à la révolution informatique*, 1 vol. (Paris: Imago, 2008). Voir aussi : Raphaël Jossset, « « Become The Media! » : de l'hactivisme au web 2.0 », *Sociétés* 124, no 2 (2014): 55, doi:10.3917/soc.124.0055.

⁴³⁵ En anglais « Cyberdelia ».

⁴³⁶ Cf. Mark Dery, *Escape Velocity: Cyberculture at the End of the Century* (New York: Grove Press, 1996).

⁴³⁷ Timothy Leary, *Chaos & cyber culture*, 1st ed (Berkeley, Calif: Ronin Pub, 1994).

cultures. Son schéma commence par la contre-culture de la décennie 1965-1975 où les hippies étaient psychédéliques mais anti *high-tech* et se termine avec la contre-culture des années 1990 où les hippies étaient psychédéliques et super *high-tech* : d'Aquaria à Cyberia. Ainsi, selon Timothy Leary le PC est le LSD des années 90. Voilà la raison pour laquelle la Cyberdélie signifie la conjonction entre ces deux domaines, une contre-culture 2.0⁴³⁸. Les rapports entre le nouvel espace numérique et l'espace psychotropique sont légion dans la littérature cyberpunk : pour les cyberdéliques les technologies sont vraiment l'espace pour réaliser d'anciens rêves hippies et *New Age*.

Ce que nous voudrions mettre en évidence, c'est que l'apparition de la Cyberdélie est la conséquence d'un long processus initié au début de l'informatique. À cet égard, Patrice Flichy nous montre bien comment dans le développement de l'informatique, il y avait, à côté de la communauté universitaire officielle, un groupe qui essayait de pratiquer une informatique de façon plus autonome. Flichy identifie ainsi un lien étroit entre les hackers et la contre-culture hippie, attribuant à ces derniers la conception même du micro-ordinateur domestique. Notons ainsi qu'il est évident que les premiers hackers étaient issus de la culture hippie⁴³⁹. Encore selon Flichy, en particulier dans les années 80, est apparu un nouveau module d'informatique de réseaux, celles des communautés électroniques. Impliqués dans ces communautés, les amateurs et les groupes issus de la contre-culture californienne : « Pour celle-ci l'informatique de réseaux associe une utopie communautaire à une technique écologique (soft et non polluante)⁴⁴⁰ ».

Manuel Castells⁴⁴¹ soutient, à partir de cette perspective de multiples genèses, que l'histoire de l'internet est une histoire culturelle avec quatre axes : l'axe universitaire, celui des hackers, celui des formes alternatives culturelles et, finalement, celui du monde des entreprises. C'est précisément dans l'axe des formes culturelles alternatives et des hackers que nous trouvons les éléments d'une certaine utopie de la contre-culture californienne des années soixante fortement imprégnée de mysticisme, lié à un néopaganisme et au

⁴³⁸ Dery, *Op. cit.*

⁴³⁹ Voir aussi : Jenny Ryan, « Weaving the Underground Web: Neo-Tribalism and Psytrance on Tribe.net », dans *The local scenes and global culture of psytrance*, dir. Graham St. John, Routledge studies in ethnomusicology 2 (New York: Routledge, 2010).

⁴⁴⁰ Patrice Flichy, *L'imaginaire d'Internet*, Sciences et société (Paris: Découverte, 2001). p.109

⁴⁴¹ Manuel Castells, *The Internet galaxy: reflections on the Internet, business, and society* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2001).

mouvement *New Age*, et qui a joué un rôle décisif, imprégnant tout l'imaginaire du numérique.

Le développement de l'architecture de réseaux a été changé à partir des appropriations par des développeurs et d'autres utilisateurs et a extrapolé les objectifs initiaux, conduisant à des mutations révolutionnaires dans le modèle de communication. Un nouveau concept d'informatique est né, non pas sur la base de l'ordinateur comme outil de calcul et de gestion des données, mais comme dispositif de travail intellectuel qui devrait être connecté à d'autres ordinateurs dans un idéal décentralisé. Peu à peu, et dans la mesure où le réseau des réseaux s'est développé, un imaginaire commun se constituait, imaginaire dans lequel le principe de coopération était à la base de l'architecture technique. Il est intéressant de noter que cet idéal d'horizontalité était le même idéal recherché par des milliers d'adeptes du *New Age*. Nous pouvons voir dans les premières années du phénomène Internet, au moment où un public minoritaire abordait cette réalité, que l'émergence d'un imaginaire mystique, libertaire et technique était important. La jeunesse californienne, berceau du *New Age*, fait écho à son cri de liberté, le résultat a été l'inclusion de l'utopie de la liberté et du communautarisme. Après tout, la réalisation de cet imaginaire a été facilement projetée dans le contexte de la technologie informatique.

Certes, cette centralité de l'imaginaire du *New Age* dans le développement de l'internet peut sembler paradoxale car, nous le savons, pour grand partie de la contre-culture, la technologie analogique classique, contrôlé par les élites, symbolisait le système, marquée par la domination phallique et les processus de rationalisation. Il y a une image établie selon laquelle le *New Age* aurait une posture technophobe car il rejetterait la modernité, et prônerait un retour à la nature essentielle des choses. Beaucoup d'adeptes ont choisi une vie rurale et organique.

Malgré la technophobie de certaines hippies, surtout ceux qui vivaient dans des communautés rurales, l'archétype même de l'expérience contra culturel, même pendant les années 60, était technologique : si on pense à un concert de rock, il s'agit d'une ambiance forgée par le biais de l'électricité avec l'utilisation du LSD. C'est-à-dire que la technologie faisait partie de ce mouvement : radio FM, journaux alternatifs, pilules et la guitare électrique sont des exemples de cette intégration de la technologie. T. Leary voyait déjà

une affinité entre contre-culture et médias électroniques, responsables, selon lui, pour la diffusion rapide de ce style de vie.

Ces gens, qui cherchaient certaines formes culturelles alternatives, voyaient dans l'internet la possibilité de créer des nouvelles façons d'habiter dans un espace de liberté. Patrice Flichy nous raconte que de nombreux programmeurs et ingénieurs pouvaient concevoir, à partir du développement technologique, leurs points de vue alternatifs du monde. Ces communautés virtuelles sont devenues des lieux de liberté dans lesquelles, à l'échelle mondiale, on peut construire de nouvelles façons d'habiter, de communiquer et de faire de la politique. Tout l'imaginaire mystique de la contre-culture de l'époque qui concevait l'ordinateur et l'électronique comme des techniques écologiques a contribué à la conception des nouveaux dispositifs qui cherchaient la symbiose entre la machine et son utilisateur. Comme le souligne Flichy⁴⁴², c'est une utopie décisive qui combine deux projets, l'ordinateur individuel pour tous et un réseau de communication entre égaux. Beaucoup des produits issus de la révolution numérique, tels que les *chats*, sont le résultat direct de l'action de ces groupes libertaires ; ce sont eux aussi, également, qui ont créé la plupart des utilisations de l'internet, comme souligne également Manuel Castells⁴⁴³.

Bien sûr, il y avait des groupes, comme nous avons déjà signalé, surtout dans le début du mouvement, qui regardaient les techniques comme antinaturelles et la technologie de communication de masse comme hostile à l'évolution mentale. Or, nous le savons, la mystique *New Age* est rentrée dans la vie quotidienne des grandes métropoles à un tel point que certains sociologues ont décrit la cooptation du mouvement par la logique capitaliste. Nous croyons que cette relation est un peu plus complexe. D'abord, la contre-culture et le mouvement *New Age*, en gros, ne devraient pas être considérés comme quelque chose en opposition aux technologies, mais plutôt comme des réviseurs, car il s'agit de nouveaux agencements qu'il faut bien saisir.

Intégrant la technique comme un élément de manipulation de la conscience et du cosmos, le *New Age* se trouve dans une perspective spirituelle qui a rejeté l'autorité des religions traditionnelles de l'Occident. Comme l'affirme Erik Davis⁴⁴⁴, de nombreux

⁴⁴² Flichy, *Op. cit.*, p.89

⁴⁴³ Castells, *Op. cit.*, 2001.

⁴⁴⁴ Davis, *Op. cit.* p.165

membres de la contre-culture avaient des bonnes raisons d'entrer dans le monde de l'informatique, puisque ce monde offre un potentiel alternatif face aux structures pyramidales des institutions classiques analogiques, y compris religieuses. Ce qui était alors connu sous le nom de culture hacker garde des affinités avec ce nouveau mysticisme.

À cet égard un des rédacteurs de la célèbre revue *Wired*, Kevin Kelly, est explicite à propos de la relation entre l'internet et le *New Age* : « La raison pour laquelle des hippies et des gens comme moi se sont intéressés aux ordinateurs est qu'il s'agit de modèles réduits du monde, de petits univers. Ce sont des moyens pour recréer une civilisation⁴⁴⁵ ». Ces groupes projetaient dans les technologies la possibilité de réaliser plusieurs de leurs utopies. Comme l'a bien souligné V. Mosco, « *For the hacker trickster, releasing the « ghost in the machine » means recognizing that since all of life is information and all of information is life, anything is possible. It is all a matter of controlling the code*⁴⁴⁶ ». Une des idées clés était le désir de la fin de la médiation, le même désir qui conduit à de nouveaux groupes mystiques à rechercher d'autres formes du sacré en dehors de la médiation des églises. Tout devrait être le résultat d'un échange libre et partagé, un échange au sens prémoderne de communauté, mais par le biais des nouveaux *media* électroniques et numériques. L'utopie était à la fois une communication à l'échelle mondiale et une réaffirmation des communautés locales.

La conception d'un réseau décentralisé était présente au cours du développement d'internet et a transformé le traitement et le stockage des données en un système partagé et interactif. Cette nouvelle architecture a rompu avec la vieille distinction entre l'émetteur et le récepteur. Après tout, dans les réseaux numériques, les utilisateurs d'internet peuvent être des producteurs, compositeurs et diffuseurs de leurs propres produits et messages. L'histoire du développement de l'internet, ou réseau des réseaux, démontre comment le processus d'innovation technique ne dépend pas seulement de l'inventeur du projet ou de son appropriation par les utilisateurs, mais qu'il est aussi le résultat d'un imaginaire social, d'un esprit du temps ou même d'une fantasmagorie. Le refus de la technologie de l'information centralisée, basée sur la propriété, était un de ces axes imaginaires.

⁴⁴⁵ Cité par : Flichy, *Op. cit.* p.143

⁴⁴⁶ Mosco, *Op. cit.* p.48

Toute cette ambiance de la contre-culture qui avait animé le développement revient avec vigueur dans les années 90. D'abord, avec le phénomène cyberdélique, qui englobe, en soi, un ensemble de subcultures, comme les *hackers*, les *ravers*, les techno-païens et les technophiles du *New Age*. Si, d'un côté, les adeptes sont obsédés par une expansion des capacités du cerveau à partir des « drogues intelligentes », machines mentales, implants neuraux, nanotechnologies, c'est-à-dire, des technologies de la transformation, ils sont aussi très impatients de rejoindre les plaisirs charnels que le retour de Dionisius promet. On comprend bien pourquoi, alors, les réseaux informatiques seraient bien l'espace par excellence de cette contre-culture revisitée. Ainsi, si l'imaginaire *New Age* a influencé le développement des nouvelles technologies, l'imaginaire numérique a aussi influencé le *New Age*. Le mouvement dialogique est évident⁴⁴⁷.

Bien évidemment, la gamme de mysticisme comprise dans cette conjonction est énorme ; l'influence du paganisme sur le réseau des réseaux fait partie d'un tissu social complexe confronté à d'autres visions du monde. Si d'un côté les technologies numériques sont occupées par l'imagination millénariste qui concevait le numérique comme la technique la plus avancée pour la construction du ciel sur terre ou, à la manière du gnosticisme, comme une échappée métaphysique opposée à ce monde pourri, il y a aussi, et surtout, un investissement mystique présentiste dans le numérique. Voilà une tension qui, en soi, révèle, tout de suite, le caractère enchanté et non-instrumental du numérique. Cette tension entre transcendance et immanence est visible dans ce phénomène cyberdélique cité auparavant. Ainsi, si on trouve des récits transcendants, un imaginaire centré sur une escapade technologique vers un autre monde, on voit émerger aussi des récits qu'on peut nommer néoprimitivisme où la magie ancienne et la technologie du futur sont synonymes. Au sein du retour de tous ces archaïsmes émerge un archétype de religiosité écologique qui contamine la culture contemporaine :

[...] Il est certain que la culture contemporaine en ses diverses aspects : films, musique, chorégraphie, mode, vie quotidienne, est, de plus en plus, contaminé par

⁴⁴⁷ Une certaine nouvelle forme high-tech de *New Age* apparaîtrait au sein de l'ambiance forgée par la Cyberdélité. Certaines l'appellent de « *New Edge* », notamment les éditeurs de la revue américaine *Mondo 2000*. Ils identifient cette émergente identité au début de la culture digitale, réitérée dans la publication le résultat d'une compilation des éditions : *Mondo 2000: A User's Guide to the New Edge : Cyberpunk, Virtual Reality, Wetware, Designer Aphrodisiacs, Artificial Life, Techno-Erotic Paganism and More* (1993). Selon cet ouvrage, le *New Edge* promet la transformation d'espaces traductionnels, structures de pouvoir et nouvelles possibilités d'être dans le monde.

une religiosité ambiante où se mêlent, sans distinction, l'occultisme, le paganisme, le néo-druidisme, le chamanisme, les divers formes d'orientalisme, sans oublier l'astrologie, la sorcellerie, le démonisme ou les diverses techniques du New Age. Le dénominateur commun de ces divers phénomènes est bien celui d'une démarche existentielle où ce qui prime est bien l'expérience sensible partagée dans le cadre communautaire⁴⁴⁸.

D'ailleurs, même le discours du *New Age*, il faut le dire, comporte cette ambiguïté entre transcendance et immanence, entre gnosticisme et paganisme. Comme nous le rappelle Hanegraaff⁴⁴⁹, le *New Age* est aussi héritier de la tradition du gnosticisme moderne et de la théosophie, tendances qui envisageaient un Salut, une échappée vers un autre monde écartant le corps. Cependant, le *New Age* comprend un discours beaucoup plus large ; il y a des récits qui mettent l'accent sur une connexion renouvelée avec le corps, le social et la planète terre. Ainsi, une des facettes de le *New Age* qui est plus en phase avec la contemporanéité et avec l'imaginaire plus actuel du numérique est celle issue du néopaganisme, une véritable religiosité postmoderne, un paysage spirituel où le corps, encore une fois, est le message.

Dans cette facette néopaienne, les aspects présentéistes sont nets, visibles par exemple dans la préoccupation avec les soins corporels et mentaux. L'intensité n'existe que dans le moment présent, dans ce qui est vécu et dans la densité des relations avec autrui. Une mystique qui envisage un accord avec le présent et qui, donc, voyait dans le numérique un *medium* de cette mise en relation. Bien évidemment, aujourd'hui cette dimension du présentéisme numérique est plus évidente, mais - même s'il y avait des imaginaires en conflit – cet aspect était déjà visible dès le début d'internet :

En définitive, les essayistes et les écrivains à qui Wired a fait appel pour définir une vision de l'avenir se considèrent avant tout comme des constructeurs du présent. McLuhan incite les intellectuels à se saisir de la nouvelle culture technologique. Toffler oppose sa 'practopie' à des utopies irréalistes. Negroponte dégage des multiples tentatives technologiques celles qui lui semblent les plus probables et qui

⁴⁴⁸ Michel Maffesoli, *Le réenchantement du monde: une éthique pour notre temps* (Paris: Perrin, 2009), p.176

⁴⁴⁹ Wouter Jacobus Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Studies in the History of Religions 72 (Leiden New York Köln: E. J. Brill, 1996).

*pourraient s'articuler avec la demande sociale. Gibson dénonce la violence de notre monde. Sterling prend la défense des hackers et voit apparaître dans différents secteurs de la société la même liberté anarchique que sur internet*⁴⁵⁰.

Quoi qu'il en soit, le numérique a été influencé par une ambiance mystique particulière, liée au *New Age* et au retour du paganisme, qui a affecté de manière décisive l'histoire de l'internet et, dans une large mesure, est actuel à ce jour dans l'esprit des réseaux. On pourrait dire même que ce sont les dernières techniques qui ont dévoilé de manière plus claire ces dimensions. L'imaginaire de la démocratie radicale, des communautés alternatives, de la société décentralisée et la libre circulation de l'information sont la preuve de cette influence.

2.3 L'animisme dans l'habitat contemporain

Pour notre part, nous voulons mettre en évidence qu'une des causes de l'émergence et de la saturation de cet imaginaire cyberculturel est la transformation des matérialités des *media*. Plus qu'une variation conceptuelle, la crise de ces premières images du numérique sont la conséquence d'un changement technique et matériel, c'est-à-dire, la conséquence d'un changement dans l'écologie du numérique. Rappelons que la notion de cyberspace est le résultat, elle aussi, d'une configuration matérielle spécifique : le web 1.0, l'hypertextuel, issue de la soi-disant « ère du PC », époque dans laquelle l'acte de connexion aux réseaux avait des airs ritualistes. La grosse machinerie du PC exigeait l'acte de s'asseoir devant ces interfaces qui marquaient clairement des frontières entre mondes. Quand on rentrait dans ledit cyberspace, le corps restait sur la chaise, mais un aspect du cybernaute voyageait dans cette autre réalité. Voilà l'aspect matériel qui a contribué à la réapparition de toutes les fantaisies liées à l'abandon du corps. Encore une fois, il est important de souligner que le cyberspace nous renvoie à une vision dualiste, proche de celle rêvée par les chrétiens médiévaux.

La porte, l'interface entre ces deux mondes, est bien technique : « *The electronic gates of the silicon chip have become, in a sense, a metaphysical gateway for our moderns*

⁴⁵⁰ Flichy, *Op. cit.* p.161

*transport us out of the reach of physicists equations into an entirely 'other' realm. When I go into cyberspace I have behind both Newton's and Einstein's laws*⁴⁵¹ ». Ainsi, on retrouve dans la notion même d'interface une des causes de l'imagination transcendante. M. Heim définit l'interface comme les périphériques d'un ordinateur et les écrans de moniteurs ; de même que l'activité humaine connectée aux données à travers les écrans. Selon lui, les interfaces sont les portes du cyberespace, lieu de passage du monde physique au virtuel : « *The more we habituate ourselves to an interface, the more we live in cyberspace, in what William Gibson calls the 'consensual hallucination'*⁴⁵² ». L'interface est donc une membrane qui superpose deux circuits, qui sépare et unit deux mondes, l'un réel et l'autre virtuel.

Avec les interfaces il y a l'exigence d'un acte pour se connecter et accéder au monde virtuel. Le modem, via les lignes téléphoniques était bien la porte qui conduisait aux espaces virtuels. L'accès à Internet se faisait par le biais du réseau téléphonique commuté. Le cybernaute se connectait grâce à un modem branché comme périphérique à l'ordinateur et relié à une ligne téléphonique pour composer le numéro du fournisseur et établir une liaison « point à point », qui est ainsi routée vers internet. Ce processus était accompagné par des bruits spécifiques qui nous ont tous fait rêver.

Cependant, toute cette matérialité technique fait partie actuellement de l'archéologie du numérique. Il n'y plus de rituel qui marque l'accès à une autre sphère immatérielle juxtaposée contre le monde de la sphère matérielle. Avec la diffusion de dispositifs mobiles et l'internet à haute vitesse, la mise en réseaux généralisée des objets, la disparition littérale de la machine et un processus qui fait disparaître, de plus en plus, les interfaces, la conception théorique d'un monde virtuel séparé d'un monde réel, un monde *en ligne* et un monde *hors ligne* ne se soutient plus. Toutes nos activités sont dans les réseaux numériques ; nous sommes toujours connectés, finalement, dans un vaste rhizome⁴⁵³ qui écrase hiérarchies.

⁴⁵¹ Wertheim, *Op. cit.*, p.228

⁴⁵² Heim, *Op. cit.*, p.78

⁴⁵³ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Collection « Critique », t. 2 (Paris: Éditions de minuit, 1980). Rappelons que le rhizome propose une image caractérisée par des dynamiques réticulaires transversales aux organisations hiérarchiques.

Curieusement, les aspects matériels du numérique ont été drastiquement réduits, ils sont plus légers et invisibles, mais ils ont poussé l'imaginaire vers des conceptions et récits plus ancrés dans le monde d'ici-bas. La matérialité, même discrète, est toujours forte. Ainsi, il y a un changement d'imaginaire au cours même de cette courte période de la révolution numérique, y compris l'imaginaire mystique, moins transcendant et plus immanent.

Ici, on revient à la perspective post-humaniste, car à la différence des perspectives trans-humanistes qui ont envisagé le dépassement de l'organique, dans le post-humanisme il n'y a pas de téléologie, mais seulement la reconnaissance de notre caractère hybride⁴⁵⁴. Bien évidemment, tel que nous avons l'intention de le décrire et de le comprendre, une des causes dans les mutations de l'imaginaire mystique est le changement de la matérialité des objets techniques numériques. En tout cas, même si la notion de cyberspace est déjà un concept dépassé, ancré dans la rêverie du virtuel et du transhumanisme, la construction des mondes imaginaires demeure, avec des nuances nouvelles qu'il faut bien saisir. Les actions numériques deviennent banales, sans cesser de stimuler l'imaginaire.

Même s'il y a des changements dans l'imaginaire numérique, il y a aussi des continuités, par exemple l'imaginaire du voyage : les images liées à la déambulation, à la flânerie, au déplacement, sont encore bien présentes dans nos expériences quotidiennes. Stéphane Hugon, à ce propos, nous rend attentif au fait que l'imaginaire du voyage fait partie de l'expérience d'internet depuis le début et que, malgré les changements dans la condition de notre habitat, cette image persiste. Naviguer porte un sens profond, on navigue sur la mer, le premier réseau humain, et on navigue dans l'espace numérique, le réseau plus récent⁴⁵⁵. Ainsi, l'ensemble des images liées à la navigation (dérive, voyage, etc.) fait partie de l'imaginaire occidental en général.

⁴⁵⁴ Cf.: Mario Pireddu, « A carne do futuro - utopia da desmaterialização. », dans *Pós humanismo: as relações entre o humano e a técnica na época das redes*, dir. Massimo Di Felice et Mario Pireddu (São Caetano do Sul: Difusão Editora, 2010).

⁴⁵⁵ Comme nous avons déjà observé, le télégraphe ou même la radio ont ouvert, pour ainsi dire, de nouveaux espaces en face desquels, même s'il y avait des angoisses, il faudrait explorer, c'est-à-dire, naviguer. Parfois, les nouveaux explorateurs se trouvaient en dérive. Le parallèle avec l'internet est évident. Voir aussi : Michel Serres, *Atlas*, Champs 340 (Paris: Flammarion, 1996). et Moisés de Lemos Martins, *Crise no castelo da cultura: das estrelas para os ecrãs*, Grácio Editor (Coimbra, 2011).

Bien sûr, on ne navigue plus dans un espace « cyber⁴⁵⁶ », c'est-à-dire dans un monde métaphysique. Nous devons donc comprendre sociologiquement, avec S. Hugon⁴⁵⁷, cette circumnavigation contemporaine de façon plus complexe, comme une navigation dans un réseau non plus compris comme un outil transparent, mais comme un espace plein, une fin en soi. Il s'agit, ainsi, d'une circumnavigation dans un autre type d'habitat, comme le décrit Massimo di Felice :

Depois dos fluxos informativos terem entrado nos muros depois dos cabos elétricos, adentrando nas arquiteturas, alterando o sentido do lugar e da paisagem, as redes comunicativas wireless emanciparam quase que completamente dos suportes físicos e ultrapassam agora as nossas peles. [...] Surgem, então, um habitat no qual não há território para atravessar, tão pouco geografias para residir. Entre as interfaces digitais, o sujeito e a paisagem nascem uma relação simbiótica e uma forma de interação contínua, cujo resultado altera intermitentemente o genius loci e a forma do habitar. Seria essa a forma de um habitar além da experiência geográfica e arquitetônica, resultado de práticas comunicativas entre redes digitais e ecossistemas inteligentes⁴⁵⁸

Notons qu'à chaque mutation des *media*, l'introduction de nouvelles techniques donne lieu à des formes nouvelles de perception, changeant la vision et la compréhension de l'environnement et les dynamiques d'interaction avec le territoire. Ce qui émerge, finalement, ce sont des nouvelles manières d'habiter. Dans ce nouvel environnement, le sens du lieu n'est plus seulement construit à partir de réalités physiques et géographiques, mais aussi des expériences redéfinies à tout moment par l'avènement d'un flux informatif.

C'est bien dans ce flux que se passe la circumnavigation contemporaine, qui est à la fois hautement technique et archaïque, un voyage atopique dans ce monde d'ici-bas, une énergie qui se focalise sur l'ici-maintenant, de façon connectée et informative. Ainsi, finalement, il semble que les utopies lointaines sont affaiblies, y compris celles liés à la notion dépassée de cyberespace. La conclusion de S. Hugon va en ce sens : « Ces micro-espaces de communication ne s'affligent pas de nos petits renoncements. Renoncement de

⁴⁵⁶ Il est intéressant de remarquer que même le préfixe cyber renvoie à une métaphore nautique, car en grec le mot signifie, littéralement, naviguer.

⁴⁵⁷ Hugon, *Op. cit.*, 2010.

⁴⁵⁸ Di Felice, *Op. cit.*, p. 227

la guérison, de la perfection, de la curie, du pardon. Renoncement, après Marx, à faire le ciel sur la terre. Ils cherchent à créer plutôt un espace des potentiels, une extraterritorialité, un arrondissement du possible accessible au quotidien⁴⁵⁹ »

On pourrait alors conclure que la période mythique du *medium* numérique est finie dans la mesure où, de même que la télévision, la radio ou le téléphone, il est entré dans la banalité de la vie de tous les jours. Nous ne le croyons pas, car cette opposition entre mythologie et banalité n'existe pas. Ce que la banalité a apporté à l'imaginaire mystique du numérique est l'affaiblissement de la transcendance. Il s'agit toujours d'un véritable bouleversement, mais qui ne remplace pas un lendemain qui chante chrétien ou marxiste par un cyberspace habité par des cybernautes parfaits, encore une fois, par une nouvelle Jérusalem. Il s'agit davantage d'un animisme numérique, un environnement sensible aux actions et aux besoins inarticulés de l'homme.

Avec Graham Harvey⁴⁶⁰, nous comprenons l'animisme dans un nouveau sens ; tandis que la conception originelle de l'animisme faisait référence à la simple croyance archaïque dans les esprits ou une certaine théorie de l'origine de la religion, ici il s'agit d'une approche mystique qui reconnaît que le monde est plein de personnes et que seulement quelques-unes d'entre elles sont des humains. Ainsi, dans un environnement animiste et numérique, les objets du quotidien prennent conscience de la situation et du contexte dans lequel ils sont immergés ; un environnement rempli d'objets techniques mais qui nous paraît le plus naturel et imperceptible possible. Ainsi, cet environnement animiste forge d'autres mythes qu'il faut bien saisir.

Bien sûr, ces images animistes existaient déjà, comme l'a remarqué le philosophe et écrivain américain, Robert Pirsig⁴⁶¹, un des idéalistes des années soixante : « La divinité se trouve autant à son aise dans les circuits imprimés d'un ordinateur ou les engrenages d'un boîtier de vitesses qu'au sommet d'une montagne ou entre les pétales d'une fleur⁴⁶² ». À cet égard, nous pourrions situer dans la cybernétique la responsabilité de changements

⁴⁵⁹ Hugon, *Op. cit.*, 2010. p.248

⁴⁶⁰ Graham Harvey, *Animism: respecting the living world* (New York: Columbia University Press, 2006).

⁴⁶¹ Robert Pirsig est célèbre pour ses livres : *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: An Inquiry into Values* (1974) and *Lila: An Inquiry into Morals* (1991)

⁴⁶² Cité par: Breton, *Op. cit.* p.83

conceptuels importants soit à propos de la nature, la machine et la personne. Il émerge ainsi un imaginaire de la nature en tant qu'information, comme s'il existait un code informationnel universel qui constitue tout ce qu'existe. Une nouvelle fusion entre religiosité et technologie devient possible, comme nous l'avons vu à propos de certaines facettes du *New Age*.

Toujours dans cette perspective de ruptures et continuités, la résonance du romantisme qui était marginal dans la cyberculture est devenue de plus en plus forte, non plus projeté dans un monde d'au-delà, mais dans ce monde d'ici-bas. La réhabilitation romantique des sensibilités et des émotions et l'élévation du monde de l'imagination, sont les marques même du présentisme postmoderne et connecté.

Pour nous, c'est bien la matérialité du numérique au cours de cette dernière décennie qui a dévoilé davantage de conceptions plus animistes et immanentes que de récits transcendants. Dans cette perspective animiste, le virtuel réveille tout son dynamisme. Certes, comme nous l'avons exploré dans le chapitre précédent, une certaine interprétation du virtuel est à la base de tout un imaginaire du numérique déjà faible. Mais la virtualité est un phénomène qui a toujours été présent ; les miracles et les rituels, par exemple, nous montrent bien les situations où le virtuel est actualisé, où nos rêves et tremblements font surface. Le sacré est quelque chose de virtuel par excellence ; la virtualité du sacré n'est pas apparue avec le numérique. Comme nous l'avons vu dans la première partie de cette thèse, pour que le sacré se manifeste il faut un *medium*, qu'on pourrait nommer aussi technique du virtuel. C'est bien par le biais de ces techniques que le sacré virtuel s'actualise, se représente, devient présent⁴⁶³.

Certaines techniques, comme l'écriture, actualisent le sacré dans des formes monothéistes et maîtrisables et ainsi la virtualité du sacré est écartée. D'autres techniques, comme le numérique, par contre, semblent actualiser le sacré sans écarter sa virtualité. Avec le numérique, le sacré devient quelque chose de plus imprévisible, il rentre dans une nouvelle dimension, celle de la disponibilité. Ainsi, comme nous le rappelle Reinhold Esterbauer, à la différence des conceptions classiques dans laquelle les expériences du

⁴⁶³ À cet égard, par exemple, il existe des êtres dont l'existence ne correspond pas à une substance matérielle, ils sont virtuels. Ils entrent dans l'actualité comme une manifestation qui produit des effets, à partir des techniques du virtuel. Les phantasmes et les esprits sont un bon exemple, ils deviennent actuels par le biais du *medium*, soit une personne ou un appareil technique.

sacré étaient liées essentiellement à son indisponibilité, on voit émerger un autre moment du sacré lié à la disponibilité. Des notions déterminées par ses contenus ne sont plus le point de départ pour l'expérience du sacré, mais le *medium* en soi⁴⁶⁴.

Ainsi, si les techniques contemporaines font appel au virtuel, c'est bien la virtualité qui rend les objets techniques numériques plus réels et puissants. Paradoxalement, « Le numérique est virtuel parce qu'il ouvre au mouvement et rend possible sa gestion [...] La courbe continue de l'analogique est transformée en une série de chiffres discrets : des 0 et des 1, faciles à décrire, à transmettre, à reproduire⁴⁶⁵ ». Cette question technique, qui nous semble aujourd'hui plus nette, conserve des fortes conséquences pour l'imaginaire.

Transformer le monde physique en un grand espace virtuel manipulable, voilà une des images préférées de la mystique *New Age*. Pour les adeptes il est clair que ce fantasme devient de plus en plus possible et plausible avec la soi-disant numérisation du monde. Le monde est virtuellement transformable, il faut rendre cela concret. Bien évidemment, la virtualité est seulement un des phénomènes du numérique et pour devenir une fonction fertile il faut la requalifier. Dans les expériences contemporaines sur réseaux numériques, en particulière celles mystiques, il n'y a plus quelque chose de virtuel qui s'oppose au réel, mais il y a des glissements dont parlait Perniola.⁴⁶⁶ Glissements dans d'autres dimensions, mais tout à fait immanents. Le mérite de Perniola se trouve bien là, la dimension de la virtualité est celle de la disponibilité, il ne s'agit pas d'une différence temporelle entre deux concepts, c'est-à-dire qu'à la différence du potentiel et du possible qui précèdent l'actuel et le réel, ici le virtuel suit l'acte, le conserve, le préserve, dans une espèce de mémoire externe au sujet, mais présente, disponible.

2.4 Technopaganisme

Il est important pour nous de regarder le technopaganisme comme un phénomène qui s'insère dans un environnement animiste et numérique qui marque notre habitat

⁴⁶⁴ Reinhold Esterbauer, « Deus no ciberespaço – sobre os aspectos religiosos dos novos meios », dans *Ciberética: responsabilidade em um mundo interligado pela rede digital*, dir. Anton Kolb, Reinhold Esterbauer et Ruckebauer (Belo Horizonte: Loyola, 2001), p. 146

⁴⁶⁵ Vitali Rosati, *Op. cit.*, p.162

⁴⁶⁶ Cf. Perniola, *Op. cit.*, 2003.

contemporain. Nous effectuons donc un choix épistémologique clair : la mystique du technopaganisme est opposée à celle de la cybergnose, même si tous les deux font partie d'une même ambiance culturelle de réenchâtement du monde. Le récit techno-païen est différent car il s'agit d'une mystique immanente, présentiste et corporelle, tandis que le récit néo-agnostique présent dans des groupes qui sont englobés sous le terme de cyber-religiosité⁴⁶⁷ ou de techno-spiritualité placent un transcendantalisme techno-ontologique au centre de la dévotion, c'est-à-dire qu'ils juxtaposent une sphère technologique – le cyberespace – à la sphère matérielle de l'existence, dans laquelle le corps est à une chose dont il faut se débarrasser.

Nous avons déjà discuté le fait que dans ce cadre techno-agnostique, la dimension instrumentale de la technologie est déjà affaiblie. Tandis que dans le cadre millénariste classique la technologie et les objets techniques ont été conçus en tant qu'outils pour parvenir au monde parfait, dans la cybergnose, la technologie est l'espace de ce nouveau monde. Bien entendu, il s'agit encore d'une échappatoire. Immortalité, transcendance et omniscience étaient les images fortes de cette mystique. Par contre, dans le technopaganisme il n'y a pas d'échappatoire vers un autre monde. Ce qu'il y a c'est justement, une réconnexion avec ce monde d'ici-bas par le biais de la technique. Ainsi, pour les techno-païens⁴⁶⁸, à l'image d'*Avatar*, se connecter à travers le réseau serait équivalent au rite de communion à travers l'énergie de la nature qui est au cœur même des traditions païennes.

Si nous voulons saisir le mysticisme hors de cette démarche transcendante, voire même monothéiste, il faut, avec Roger Bastide, s'interroger sur la place du mysticisme : « Et cependant, ne serait-il pas possible de découvrir un mysticisme sans dieux et en dehors de toute vie religieuse ? ⁴⁶⁹ ». Nous pourrions invoquer une infinité d'expériences

⁴⁶⁷ À propos de la cyber-religion voir notre article: Carlos Eduardo Souza Aguiar, « Da ciber-religião para a ciber-religiosidade », dans *Espiritualidade e sagrado no mundo cibernético*, dir. Valter Luís de Avellar et Emerson José Sena da Silveira, Edições Loyola (São Paulo, 2014), p. 73-90. Dans cet article nous analysons une nouvelle religiosité apparue sur les réseaux numériques, le Kopimisme. Comme les premières expériences apparues dans les années 90, pour les Kopimistes l'information est considérée sacrée et ainsi le partage et la copie de l'information est le sacrement. Ils se font appeler Kopimistes.

⁴⁶⁸ Il est important ainsi de comprendre la distinction entre les préfixes « cyber » et « techno » dans cette thèse. Cyber se rapporte aux ordinateurs et est généralement utilisé en référence au cyberespace, l'espace métaphysique dans lequel les technologies de l'information en réseau se produisent. Techno, en revanche, fait référence explicitement aux objets techniques, fait référence explicitement à la matérialité du *medium*.

⁴⁶⁹ Bastide, *Op. cit.*, p.13

qui témoignent de ce mysticisme dans notre société postmoderne, néanmoins un champ d'observation fertile se trouve dans le rapport contemporain avec les objets techniques. Ici, nous comprenons le mysticisme dans le sens fort du terme, en tant qu'une «... disposition à sortir de soi-même pour communiquer mystiquement avec ce qui nous entoure...⁴⁷⁰ »

Nous soutenons que dans le cadre techno-païen les objets techniques sont entendus comme des objets magiques. Ainsi, la technique n'est plus un moyen pour se distancier de l'altérité et la dominer, mais elle devient un peu magique, comme le totem. C'est l'objet qui fait le lien, c'est l'objet qui intègre les personnes dans l'ensemble social : c'est-à-dire que nous sommes très éloignés d'une approche instrumentale, puisqu'en tant que instrument, les objets techniques, en général, sont désacralisés, ils sont en-soi neutres. Ainsi, même si l'objectif final caché de l'idée de technologie est transcendant ou métaphysique, les objets techniques sont seulement un moyen pour y parvenir, ce qui a contribué au désenchantement du monde qui avait marqué la modernité. La question clé pour le réenchancement contemporain du monde c'est, justement, la ressacralisation, en-soi, des objets techniques.

Bien sûr, comme nous l'avons déjà constaté, ce réenchancement du quotidien est très clair sur les réseaux numériques au niveau du contenu. Cependant, la ressacralisation des objets techniques est plus importante que le déplacement des représentations du sacré vers les réseaux numérique. Le projet moderne de technologie avait enlevé cette dimension des objets au nom de la performance. Mais ce projet rationaliste n'a été pas totalement effectif. Dans le « souterrain » de la modernité, on peut retracer quelques indices de la sacralisation des objets, comme toute l'imagination liée au spiritualisme du XIX^e siècle forgé par les dispositifs électriques, considérés comme capables d'établir un lien avec les morts. Ces dispositifs sont sacralisés lorsque, justement, leur dimension utilitaire est dépassée et détournée.

Notre hypothèse est que la révolution numérique donne une autre dimension à la sacralité des objets techniques qui est proche de celle de la prémodernité. C'est-à-dire qu'il s'agit d'une transformation matérielle radicale qui récupère une dimension sacrée qui, pendant longtemps, surtout pendant la modernité, avait disparu ou était souterraine. Bref,

⁴⁷⁰ Ibid., p.14

avec la révolution numérique, la subversion et détournement de la dimension utilitaire des objets nous semblent plus intenses.

Notons bien que la clé de cette ressacralisation est la connexion entre ces différents objets, les humains et d'autres modes d'existence, comme les entités de la nature. Tout cela forge un nouvel environnement : numérique, connecté et polythéiste. Dans ce polythéisme des réseaux numériques il n'y a pas de salut final ou un Dieu lointain, mais il y a de l'accommodation avec le présent. Ce qui compte dans cette mystique est la « *reliance* », être relié avec d'autres, la terre et le monde spirituel. Il s'agit d'une transcendance immanente, « quelque chose qui dépasse chaque individu, le transcende, mais en même temps le lie à une immanence locale, le relie aux autres, en fonction du territoire qu'il partage avec eux ⁴⁷¹ ». Notons bien que l'important, plutôt que le contenu, c'est établir un lien : « ... la perpétuelle interaction qui s'établit entre le matériel, le spirituel, l'animal, l'organique, le naturel et le culturel. Voilà ce qu'est la *reliance*⁴⁷² »

La religiosité diffuse de la contemporanéité n'est pas individualiste, au contraire, le sens du sacré est, de plus en plus, une construction collective et collaborative. Nous entrons dans un nouveau « bassin sémantique », une revitalisation du sacré, dans lequel les nouvelles technologies numériques jouent un rôle essentiel: elles sont responsables de l'émergence d'un nouvel imaginaire, plus mystique que religieux, résultat de la conjonction de l'archaïque et de la technologie. Les réseaux numériques, comme techniques de l'imaginaire, diffusent une mystique qui agrège des éléments dépassés par la modernité et par le monothéisme – comme l'animisme, le paganisme et le mystère – avec l'élément technologique-communicatif. Nous passons d'une expérience du sacré liée essentiellement à son indisponibilité, à une autre expérience, caractérisée par sa constante disponibilité.

Dans ce nouvel environnement, les exemples sont nombreux dans lesquels cette ressacralisation est visible, des expériences, finalement, dans lesquelles la technique fait partie du rituel magique : « Certes, l'on peut posséder des choses, mais peu à peu l'on est

⁴⁷¹ Michel Maffesoli, *Au creux des apparences: pour une éthique de l'esthétique* (Paris: la Table ronde, 2006), p.82

⁴⁷² Maffesoli, *Op. cit.*, 2009., p.132

possède par elles⁴⁷³ ». Pour faire le parallèle, nous pouvons considérer le paganisme comme la religiosité par excellence de l'environnement numérique. Douglas Cowan⁴⁷⁴ comprend, à cet égard, le paganisme comme une religiosité *open source* car il y a l'encouragement à l'innovation théologique et le rituel est basé sur l'intuition du groupe. Dans ce modèle, même la nature et les êtres divins sont virtuellement ouverts à la modification et à la réinterprétation.

Dans ce processus de réenchantement du monde, l'imaginaire mystique des objets techniques contemporains n'est plus lié à des conceptions transcendantes. Le numérique et ces objets ont une puissance mystique plutôt qu'un pouvoir de domination. Ainsi, on laisse derrière nous la volonté de pouvoir, d'être le maître et on s'accorde avec la puissance du destin. La postmodernité est caractérisée, dans ce sens, par le passage de la technologie à la technomagie⁴⁷⁵ ou à la technosophie⁴⁷⁶, non pas en tant que processus linéaire, mais davantage comme un retour resignifié à des conceptions très anciennes. Une résonance ancestrale visible dans les nouvelles formes actuelles du numérique.

Encore une fois, nous revenons à Heidegger pour mettre en évidence que la puissance de la technique fait partie du destin : elle met l'homme sur le chemin du dévoilement du monde. Face à ce destin, il faut « faire avec ». Ainsi, le numérique dévoile de nouvelles formes du sacré, nous met en route avec toute une mystique immanente et animiste. Dans ces pratiques, la technique joue un rôle essentiel – précisément en ce qu'il a d'étrange et d'inquiétant – et prend part aux enjeux mystiques, c'est-à-dire que la technique fait partie des conceptions fondées sur les dynamiques de la nature et l'harmonie du cosmos.

D'où le technopaganisme !

Les origines de ce phénomène peuvent être établies dans les années 1980 et 1990 en tant que phénomène marginal qui imprègne la cyberculture émergente. Le technopaganisme, finalement, c'est l'évidence qu'il y avait d'autres récits en dehors de

⁴⁷³ Maffesoli, *Op. cit.*, 2006., p.180

⁴⁷⁴ Douglas E. Cowan, *Cyberhenge: modern Pagans on the Internet* (New York: Routledge, 2005), p.30-31

⁴⁷⁵ Cf.: Cahiers Européens de l'Imaginaire, *Technomagie*, 3 (Paris: CNRS éditions, 2011).

⁴⁷⁶ Ici nous renvoyons aux travaux développés au sein du GRETECH, group de recherche du CeaQ, coordonné par Stéphane Hugon.

ceux qui proposent une fuite dans le virtuel. Erik Davis, dans un article pionnier de la revue *Wired*, disait que les techno-païens étaient une subculture petite mais vitale pour la nouvelle culture numérique, précisément parce qu'elle met en évidence la synergie entre l'archaïque et le numérique qui commençait à caractériser les sociétés postmodernes⁴⁷⁷. Reprenant cette idée, Mark Dery définit ainsi le phénomène : « *Technopaganism can be simply if superficially defined as the convergence of neopaganism (the umbrella term for a host of contemporary polytheistic nature religions) and the New Age with digital technology and fringe computer culture*⁴⁷⁸ »

Le technopaganisme est la transmutation du néopaganisme qui, comme le New Age, était apparu dans les années soixante, animé par le mysticisme oriental, l'occultisme, l'astrologie, le tarot, la magie, etc. Avec le technopaganisme, l'élément technique, censé être originalement un simple instrument de la raison, un dispositif apollinien, devient quelque chose de magique. Le PC, les réseaux et d'autres techniques sont inclus dans des rituels néo-païens ou dans les pratiques magiques⁴⁷⁹. La magie est technique et la technique est magique. Notons ainsi qu'il y a une tendance claire, chez le technopaganisme, à replacer le sacré dans la technosphère. Autre champ fondamental dans lequel le technopaganisme s'est manifesté, ce sont les *raves parties*, c'est-à-dire, dans la furie électro-bachique. Bref, ce qu'on voit dans le technopaganisme est une conjonction, voire une synergie, entre magie, sacré et informatique.

Mark Dery fait valoir que le technopaganisme, philosophiquement, exprime le désir présent dans un certain imaginaire populaire de contester l'objectivité scientifique, renversant la tendance rationaliste qui depuis les lumières écarte la cosmovision spirituelle. Cependant, à la différence de certains courants *New Age*, le technopaganisme croit que ce renversement se fait par le biais des techniques. Comme d'autres subcultures, le technopaganisme fait le pont entre contre-culture et culture numérique. Nous pourrions repérer l'émergence de cette tendance dans les catalogues *New Age* de commerce par correspondance des années 90. Dans ces catalogues, étaient proposés de nouveaux appareils

⁴⁷⁷ Erik Davis, « Technopagans: May the astral plane be reborn in cyberspace », *Wired Magazine* 3, no 07 (1995).

⁴⁷⁸ Dery, *Op. cit.*, p.50

⁴⁷⁹ À titre d'exemple, nous pourrions citer les applications informatiques pour des enquêtes cabalistiques, pour l'astrologie, etc.

techniques qui, à la limite, étaient juste une ‘mise à jour’ de traditions pré technologiques. Mark Dery parle d’une machine mentale proposée dans un catalogue, *Tools for exploration*⁴⁸⁰, de 1993. Selon lui, la machine était décrite comme une nouvelle technologie chamanique, une version informatique du feu de champ hypnotique et du tambour rituel. Le résultat espéré de l’appareil était une transe pareille à celles des cultures dites primitives.

Notons bien qu’il y a un certain appel au scientifique, d’ailleurs comme dans le *New Age*, mais qui va au-delà d’une simple quête de reconnaissance officielle. Davantage encore, le goût pour la technologie est plus lié à la maxime bien connue de William Gibson « *The street finds its own uses for things*⁴⁸¹ ». Dans ces exemples pionniers de techniques spirituelles, ce qu’on voit, clairement, c’est la subversion du caractère instrumental de la technique en phase avec l’ambiance forgée par les pirates informatiques. Les techno-païens prennent les technologies et certaines notions scientifiques pour les intégrer dans une vision du monde resacralisée et réenchantée. Voilà une alternative à l’angoisse suscitée par un réel que la science elle-même rend incohérente.

Comme nous l’avons vu dans le chapitre précédent, il y avait une image très forte que la mystique qui découlait des technologies numériques était transcendant à cause de l’immatérialité de l’information. Cette image a été cultivée dans la critique académique, dans la fiction cyberpunk, dans des documentaires, etc. Nous avons essayé de relativiser cette image montrant comment l’importance du corps et les images animistes étaient fortement présents dans la mystique *New Age*, notamment dans des courants néo-païennes. Voilà ce qui mérite un examen plus attentif : le retour du paganisme dans nos sociétés postmodernes

Rappelons que étymologiquement parlant, païen dérivé du latin *paganus*, qui signifie paysan, rustique, non-militaire, c’est-à-dire qu’à l’origine, païen était l’homme lié à la terre, coincé ou attaché au sol⁴⁸². Comme Mario Perniola nous le rappelle, la pensée païenne est opposée à l’eschatologie visionnaire : «... *nessuna pretesa dunque di padronanza del sacro, ma al contrario massima plasticità e capacità di adattamento nei*

⁴⁸⁰ *Tools for exploration*, Vol.4, n.2, 1993, p. 16. Cité par : Dery, *Op. cit.*, p. 57-58

⁴⁸¹ Cité par : *Ibid.*, p. 59.

⁴⁸² Dans le christianisme, païen est celui qui est sans religion.

*confronti delle infinite emergenze del piú-che-sacro, della differenza*⁴⁸³ ». Ainsi, le paganisme est une religiosité basée ou fixée sur terre, une spiritualité forcément écologique. Il s'agit d'une pensée du ventre, d'un savoir-vivre sans regrets. Encore une fois, il n'agit pas d'une préparation pour le ciel ou une quête de la connaissance (gnozes).

Il n'est pas question – surtout pas – de dénigrer le corps ou l'ordinaire, le frivole, les faits divers. Tout au contraire, toutes ces choses sont célébrées et commémorées par le paganisme. Il s'agit de la résurgence d'une religiosité qui interagit avec plusieurs aspects du monde contemporain, y compris la technique, dans une relation réciproque entre humains et non-humains, c'est-à-dire avec tous les autres modes d'existences dont les humains partagent la vie sur la terre, qu'ils soient organiques ou inorganiques⁴⁸⁴. On peut repérer ce paganisme dans différentes expériences sociales, comme le mouvement écologiste et d'autres pratiques contemporaines fondées sur la sacralisation de la nature et le culte de la terre mère au sein du *New Age* :

*On retrouve là l'animisme de longue mémoire. Un paganisme revêtant une forme contemporaine. La deep ecology pourrait en être la version paroxystique. Paganus. Il y a, en effet quelque chose de païen dans le succès des produits 'bio' et la recrudescence de l'attachement aux divers valeurs liées au terroir, au territoire et autres formes spatiales. Le présent c'est du temps qui se cristallise en espace, qui ne projette plus le divin dans l'au-delà, mais au contraire l'insère dans le terrestre*⁴⁸⁵

La mise en jeu d'un paganisme, d'un animisme, d'un panthéisme écologisant – en un mot de l'écosophie – c'est bien cela. Il y a, inégalement, un aspect néo-païen, une sorte de religiosité néo-animiste dans l'imaginaire mystique contemporain. C'est le retour de Dionysos auquel Michel Maffesoli nous a rendu attentif tout au long de sa carrière⁴⁸⁶, cette divinité chthonienne, divinité aux cent noms et aux infinies potentialités, divinité de la terre, emblème de l'orientalisation et de la féminisation du monde.

⁴⁸³ Perniola, *Op. cit.*, 2010., p.30

⁴⁸⁴ Voir aussi : Kathryn Rountree, « Neo-Paganism, Animism, and Kinship with Nature », *Journal of Contemporary Religion* 27, no 2 (mai 2012): 305- 20, doi:10.1080/13537903.2012.675746.

⁴⁸⁵ Michel Maffesoli, *Matrimonium. Petit traité d'écosophie* (Paris: CNRS éditions, 2010)., p.16

⁴⁸⁶ Voir notamment : Michel Maffesoli, *L'ombre de Dionysos* ([Paris]: CNRS éditions, 2010).

L'émergence du paganisme montre, à bien des égards, l'évidence de la crise de la modernité. La soi-disant liberté, la caractéristique de fond du projet moderne, est maintenue, entre autres choses, à partir d'une consommation croissante de combustibles fossiles. Or, la crise environnementale de nos jours trouble finalement cet idéal de liberté. Rappelons que cet idéal est basé sur la maîtrise prométhéenne de la technologie qui emmènerait les humains vers un état ontologiquement désincarné, ce qui dans l'imaginaire cyberculturel a abouti dans le rêve néo-agnostique de l'être techno-angélique. Cependant le monde a montré les limites de cette opération, notamment par le réchauffement global et autres catastrophes naturelles⁴⁸⁷. Comme l'a bien montré Michel Maffesoli à plusieurs reprises, nous sommes toujours confrontés aux limites du monde et, en face de cela, il faut « faire avec ».

C'est dans ce contexte où la liberté et l'individualisme révèlent toutes leurs limites et où le progrès devient un mythe de la modernité, que le paganisme réapparaît. Ainsi, ontologiquement, les néo-païens prennent des pratiques et des croyances anciennes en les adaptant à la culture contemporaine⁴⁸⁸. Les païens contemporains constituent une communauté émotionnelle ou néo-tribu, dans les termes de Maffesoli, car malgré les variations dans les pratiques et les croyances il y a des continuités éthiques, esthétiques et affectives qui composent tout une ambiance spirituelle, articulée par l'adoption de formes similaires de récits et expressions symboliques.

Fruit de ce choc entre l'archaïque et le technologique qui marque notre contemporanéité, voici l'apparition du technopaganisme. Cette branche du néopaganisme est basée, elle aussi, sur une spiritualité axée sur la terre qui implique nouvelles formes de panthéisme et/ou d'animisme où les dispositifs techniques sont des sources du numineux. D'ailleurs, les dispositifs techniques sont honorés puisque, en tant que faisant partie du flux de la vie et étant donné qu'il n'y a pas de séparation entre sacré et profane, tout ce qui fait partie de l'existence, comme la mort, le sexe, etc. méritent, chez les païens, d'être célébré.

⁴⁸⁷ Cf.: Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes : résister à la barbarie qui vient*, vol. 1 (Paris: la Découverte, 2009).

⁴⁸⁸ La facette la plus connue de ce phénomène est probablement les Wiccans.

Comme nous le savons, tous les jours et tous les lieux sont sacrés pour le paganisme. Mais ils ne sont pas tous identiques : certains jours et lieux sont plus sacrés que les autres. Ainsi, spécifiquement chez le technopaganisme, l'espace technique est spécialement numineux. Nous comprenons le technopaganisme en tant que notion transversale qui ne chasse pas les anciens dieux, mais qui a l'intuition que les dieux prennent des nouvelles formes, désormais numériques. Certes, ils sont très technologiques, mais il est important de souligner que la nature et le corps sont toujours fondamentaux : la danse, la célébration du travail manuel, les expérimentations sexuelles, la valorisation du sensible, du ventre, toute cela joue un rôle majeur aussi bien dans le néopaganisme que dans le technopaganisme. Comme une expérience typique de la postmodernité, comme l'interprète Michel Maffesoli⁴⁸⁹, le salut est vécu dans le monde d'ici-bas. Il y a le désir d'embrasser une vision du monde semblable à l'archaïsme, la matrice anthropologique dans lequel les catégories et limites se dissolvent dans un réseau où prolifèrent les hybrides.

Revenons ainsi à l'image du cyborg. Nous pourrions le désigner comme l'image essentielle du culte de la religiosité postmoderne. Le cyborg est l'épiphanie du corps avec l'autre technique, la célébration de cette conjonction magique. Nous le comprenons comme un archétype qui est fondamentalement multidimensionnel et qui nous invite à penser à partir de nouvelles voies la culture et la spiritualité contemporaine dans la postmodernité ; comme l'alliance entre le désir de réenchancement et la sacralisation de la nature avec et les appareils technologiques. Le cyborg nous rend attentifs au fait que par cette nouvelle ambiance la querelle entre le spirituel et le matériel perd du sens ; Il s'agit d'une nouvelle façon d'être-au-monde qui ne peut pas être réduite en termes dichotomiques : « Reconnaître qu'il y a dans l'imaginaire et le présentisme ambiants une impulsion vitaliste alliant le matériel et le spirituel ⁴⁹⁰ » Technique et spiritualité sont, finalement, célébrées dans le même cercle.

En phase avec le technopaganisme, le cyborg symbolise une reconsidération de la relation homme et technique au-delà des dualismes et des humanismes, ainsi qu'une autre compréhension de l'agencement et de l'existence. Le cyborg reflète simultanément la condition post-humaine, organique et mécanique, l'augmentation de l'interaction

⁴⁸⁹ Maffesoli, *Op. cit.*, 2009., p. 21

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p.39

technique, l'altération biologique et l'intrusion. Tout cela décentre et déconstruit le moi individuel. Le cyborg est, finalement, le dévoilement de notre condition hybride. Comme nous l'avons déjà discuté, il n'y a pas de personne pure dans la nature, aucun individu n'est séparé des techniques. Être dans le monde signifie être avec les objets techniques et le cyborg symbolise cette condition.

Certaines traditions néo-païennes, par exemple, font appel à des déesses de la terre qui peuvent être profondément ancrées, pour ainsi dire, dans le jardin de la nature (certainement pas dans le jardin d'Eden !). Les techno-païens, contrairement aux naturalistes, font le même appel aux origines mixtes du cyborg ; parce que le techno-païen est ontologiquement incliné à révéler et respecter les contextes où « nature » et « technique » coexistent. Dans l'imaginaire techno-païen, il n'y a pas une disjonction entre l'organique et la mécanique, il y a, plutôt, une vision de la nature dans la machine et vice versa.

Le technopaganisme émerge de la conjonction des spiritualités naturalistes et des technologies numériques. Le techno-païen est positionné ici en syntonie avec le cyborg, également hybride post-humain, post-genre, engendré par le biais des réseaux de connexions. À partir du cyborg, il est possible de voir que dans l'imaginaire du technopaganisme qu'il n'existe plus de culte de figures transcendantes et abstraites, si chères à la tradition judéo-chrétienne, voire même de la modernité. L'image de la déesse offre, finalement, une nourriture écosophique pour l'enracinement technique du cyborg.

Chapitre III : Technochamanisme

Nous, en revanche, nous sommes capables de rêver très loin. Les cordes de nos hamacs sont comme des antennes par où le rêve des xapiri descend sans cesse jusqu'à nous.

David Kopenawa, La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami

Notre dernier chapitre est consacré à notre terrain primordial, le technochamanisme. Nous proposons une lecture du phénomène comme manifestation du sacré, en tant qu'expérience religieuse au sens le plus large du terme, c'est-à-dire un *religare*, à l'autre, qu'il soit naturel, social, spirituel ou technique. Il faut savoir être attentif à certains signaux faibles qui nous renseignent sur les mutations en cours. Ainsi, pour nous, le technochamanisme est l'indice, d'abord, que la puissance mystique de la matérialité des nouveaux dispositifs numériques pousse l'imaginaire vers d'autres dynamiques et, finalement, que l'expérience du sacré, comme le suggérait déjà Roger Bastide, se déplace par-delà de la religion, participant d'un véritable réenchantement du monde.

Nous ne comprenons pas le technochamanisme comme un concept fermé et figé. Il s'agit davantage d'une image, d'une métaphore qui nous aide à saisir un phénomène sociétal où le détournement technique fait office de véritable expérience mystique. C'est pourquoi, il faut le souligner, nous ne serons pas de ceux qui, en tant que chercheur, classifient tel ou tel phénomène comme technochamanisme. Tout au contraire, ce sont les propres tribus impliquées qui évoquent cette dénomination. Il est important de comprendre la raison de cette évocation et en quelle mesure cette évocation est en phase avec l'esprit du temps. En consonance avec l'approche compréhensive, nous ne cherchons pas tant les contenus concrets, que la recherche sur les formes de socialisations entre les acteurs, qu'ils soient humains ou non-humains. C'est à partir de la forme technochamanisme que se déroulent les actions réciproques, bien évidemment en contexte réticulaire. Le technochamanisme est, finalement, la forme par le biais duquel nos questionnements peuvent être conduits et exemplifiés.

3.1 *Medium* et Chamanisme

Selon notre approche épistémologique, tout chamanisme est médiologique, c'est-à-dire que le *medium* fait partie, toujours, de l'expérience chamanique. La définition classique proposée par Mircea Eliade nous rend attentif à cela : « Le chamanisme est précisément une des techniques archaïques de l'extase, à la fois mystique, magie, et 'religion' au sens large du terme⁴⁹¹ ». Eliade fait de l'extase la clé du phénomène. Nous ajoutons que pour accéder à un stade de conscience altéré, il faut un *medium*. D'abord, le corps du chaman.

On le sait que le chaman rentre dans le monde invisible à travers son corps, en le transformant en *medium* du sacré. À partir des techniques du corps, telles que les décrit M. Mauss, l'âme du chaman peut quitter le corps et accomplir un voyage spirituel pour chercher des ingrédients pour la formulation des guérisons, lutter contre des esprits qui causent des maladies ou même pour chercher des réponses dont la tribu a besoin. Bien évidemment, d'autres *media* – comme les plantes hallucinogènes, la danse, des techniques vocales, et le son produit par des instruments spécifiques de percussion – sont mobilisés dans ces processus mystiques :

The techniques and technologies for these activities vary from place to place and culture and culture. They include rhythmic drumming, dancing, singing, chanting and ritual drama. Drums, rattles, kaftans or other ritual costumes, fans for wafting (smudging) incense herbs, bags for carrying incense, 'spirit darts' or arrows, and objects used for divination are all part of shamanic technology⁴⁹².

Le corps, la danse, la drogue, le tambour. Voilà les *media* fondamentales qui composent l'écologie communicative du chamanisme. Il ne s'agit pas, il faut le souligner encore une fois, d'une approche instrumentale de ces *media*. Parce qu'ils sont animistes, il n'y a pas un rapport entre sujet et objet : c'est bien par le biais de ces dispositifs sacrés –

⁴⁹¹ Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Payot, 2015), p. 17. Selon Eliade, le chamanisme *stricto sensu* est un phénomène sibérien et le mot vient du toungouse *šaman*. Par extension, Eliade dénomme aussi chamanisme des techniques de l'extase rencontrées ailleurs, comme en Amérique et en Indonésie. Au Brésil, par exemple, le mot chamane commence à remplacer, dans le langage populaire, le mot brésilien *curandeiro* (guérisseur). En Amérique du nord le mot est davantage *medicine-man*. Il est plus prudent, donc, de parler de chamanismes.

⁴⁹² Graham Harvey, *Contemporary Paganism: Listening People, Speaking Earth*, 1 vol. (New York (N.Y.): New York University press, 1997). p.108

plutôt des êtres que des objets – que les extases se manifestent. Parce que les chamans ne maîtrisent pas ces *media*, au sens occidental du terme, le chamanisme est exposé à des défigurations et aux aberrations dans une intensité religieuse unique.

Outre les *media* traditionnels, les ethnographies des peuples premiers, surtout à propos des Amérindiens, ne sont pas avares de parallèles faits par les indigènes entre le chamanisme et les *media* des blancs. Les indigènes ont établi des similitudes entre les deux techniques ; ils ont compris tout de suite le caractère magique et chamanique des *media* tels que le téléphone, la radio et la télévision. À ce propos, un chaman yanomami dit: « Dans mes rêves, les esprits attachaient les cordes de mon hamac très haut dans le ciel. On aurait dit de très longues antennes de radio déployées à mes côtes. Elles devenaient des sentiers qui menaient les *xapiri* et leurs chants jusqu'à moi, tout comme le chemin de paroles du téléphone des Blancs⁴⁹³»

Pedro Ferreira, dans sa thèse de doctorat, fait une excellente analyse de ces approximations et de ce cadre de comparaisons métaphoriques fait par les Amérindiens, car ils ont compris que leur corps, en tant que chaman, fonctionne de façon pareille à ces machines. Le chercheur soutient l'existence d'un devenir-machine du chaman, il nous raconte comment pour les chamans leur corps devient parfois comme un téléphone, une radio, etc. Même l'ayahuasca et les cristaux sont fréquemment comparés à des technologies audiovisuelles : de même que la radio permet la captation des ondes invisibles, un utilisateur de l'ayahuasca devient capable de capter des âmes qui nous entourent sans que nous puissions les apercevoir.

En même temps qu'il y a un devenir-machine du chaman, il y a un devenir-chaman des machines, c'est-à-dire que dans certaines ritualités chamaniques traditionnelles il a été incorporé différentes machines, tels que des enregistreurs, radio, téléphone, appareils photographiques, écriture, câbles électriques, vélos, etc. Voilà des nouvelles *media* qui semblent, aux yeux des indigènes, accomplir une activité semblable aux *media* natives. Dans l'univers amérindien, les dispositifs et appareillages sont vus, parfois, comme canaliseurs spirituels. Pour de nombreux indigènes, la photographie et les enregistreurs

⁴⁹³ Kopenawa et Albert, *Op. cit.*, p.80

sont capables de capturer l'âme. Comme Ferreira le pointe, la présence du surnaturel dans les machines semble indiquer aussi l'efficacité d'un autre chamanisme peu connu⁴⁹⁴.

Ce qui nous semble très fertile dans ces analyses, d'abord, c'est le constat, finalement, que tout chamanisme est, en quelque sorte, technochamanisme. Non seulement parce qu'il y a l'incorporation des techniques contemporaines dans les ritualités natives, mais, surtout, parce que les appareils natifs, comme le corps, sont déjà des techniques. De cette perception chamanique des techniques, découle une théorie des *media* amérindiennes très sophistiquée et non-anthropocentrique. Lorsqu'un indigène fait un parallèle entre une technique numérique, par exemple, et un chaman, cela enrichit notre compréhension du mode d'existence du *medium*. Alors, à la façon de l'archéologie des *media*, les indigènes cherchent toujours ce qu'il y a de médiumnique dans les *media*, qui sont comprises intuitivement dans le sens large du terme.

Le chamanisme est une activité communicationnelle. Comme une manifestation de l'animisme, le chamanisme envisage les moyens appropriés pour vivre avec l'altérité, soit humaine, soit non-humaine. C'est bien le chaman qui s'occupe de ces êtres, y compris, les indésirables. C'est le chaman qui sait établir volontairement une communication avec l'invisible et sait construire un espace symbolique pour accueillir l'altérité, pour exercer l'hospitalité. Pour accomplir ce processus, le chaman met en jeu certaines techniques de l'extase : la musique rythmique, le mouvement corporel, les stimulants sensoriels et les esprits collaborateurs. Le chaman crée tout une ambiance pour accomplir une journée : « *Ecstasy is experienced as journeying beyond the constraints of physical embodiment and location. The solutions to problems sought by these techniques and in these states are experienced as encounters with 'spirit' beings in alternative worlds somehow separate, but also attainable, from this world* »⁴⁹⁵ » Notons bien, ainsi, que les chamans sont des médiateurs.

Cette qualité, ou caractéristique, est particulièrement visible dans le chamanisme amazonien où les chamans, comme nous y a rendu attentif l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro, sont capables de traverser les barrières ontologiques et de

⁴⁹⁴ Pedro Peixoto Ferreira, « Musica eletrônica e xamanismo : técnicas contemporâneas do extase » (Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2006).p.203

⁴⁹⁵ Harvey, *Op. cit.*, 2006., p.142

faire la médiation entre les modes d'existence : « *O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos*⁴⁹⁶ ». Viveiros de Castro fait un parallèle entre le chaman et le scientifique, tous les deux en relation avec le *medium* : « *O equivalente funcional do xamanismo indígena é a ciência. [...]. O chocalho do xamã é o acelerador de partículas de lá* »⁴⁹⁷. On trouve exactement la même description dans un manifeste disponible sur internet à propos du technochamanisme. Selon le texte, il faut absolument : « Se rendre compte qu'au-delà de toute rencontre possible entre la technologie et le chamanisme, il y a la perception que le chamanisme est une technologie en soi. Non seulement de l'extase, mais de la communication transhumaine⁴⁹⁸ ».

Le *medium* fait partie, ainsi, de l'expérience chamanique traditionnelle ou contemporaine, il n'est jamais quelque chose d'extérieur ou étrange à l'expérience. C'est bien cette essence médiologique chez le chamanisme qui nous permet des approximations fertiles en relation au monde contemporain. La relation métamorphique du chamanisme vis-à-vis à des entités qui composent la forêt et le cosmos devient, de plus en plus, une source de sagesse qui nous aide à comprendre les transformations dans lesquelles nous sommes immergés, surtout celles provoquées par l'apparition des technologies numériques en réseaux⁴⁹⁹. Retenons ainsi que tout chamanisme est, à la limite, technochamanisme. La nature du *medium*, soit un tambour, un reproducteur audio, ou un téléphone mobile, transforme bien évidemment la forme que prend le chamanisme. Voilà pourquoi nous

⁴⁹⁶ Eduardo Viveiros de Castro, *A Inconstância da Alma Selvagem*, Edição: 5ª (Cosac & Naify, 2013), p.358

⁴⁹⁷ Ibid. p.490

⁴⁹⁸ Fabiane Borges, « Prolegômenos para um possível tecnochamanismo », *catahistorias*, <http://catahistorias.wordpress.com/2014/03/11/prolegomenos-para-um-possivel-tecnochamanismo/>. Traduit par nos soins. Dans l'original : *Perceber que para além de algum possível encontro entre tecnologia e xamanismo, a percepção de que o xamanismo é uma tecnologia em si mesmo. Não só de êxtase, mas de comunicação trans-humana*.

⁴⁹⁹ À cet égard, compte tenu du caractère communicatif et réticulaire du chamanisme, Fernanda Moreira propose une lecture théorique des réseaux numériques justement à partir du chamanisme. Dans son mémoire, elle fait valoir que chaque entité, humaine ou non, peut par le biais de la digitalisation prendre la qualité informative et le métalangage du code, ce qui ouvrirait à un certain perspectivisme. Il s'agit du dévoilement d'une complexité mieux comprise par d'autres visions du monde que celle des modernes, comme le chamanisme amazonien. Elle présente ainsi l'idée d'un réseau chamanique numérique. Voir : Fernanda Cristina Moreira, « Redes xamânicas e redes digitais: por uma concepção ecológica de comunicação » (text, Universidade de São Paulo, 2014).

devons comprendre le chamanisme, quelles que soient les références, comme un phénomène toujours dynamique.

3.2 La généalogie du technochamanisme

L'ambiance culturelle de la dissémination d'un certain chamanisme revisité, le néochamanisme, est identique à la résurgence du paganisme : l'atmosphère de la contre-culture des années 60 et 70 dans laquelle des nouvelles formes du sacré apparaissent, signifiant le retour aux mystiques archaïques que l'on croyait dépassées. Bien entendu, des nouvelles formes qui, en phase avec la postmodernité, ont incorporé des éléments de la vie contemporaine, en même temps qu'elles ont lancé une vision du monde contre la modernité occidentale. D'où le technopaganisme et aussi le technochamanisme.

Avant de parler de technochamanisme, il faut parler de néochamanisme, un nouveau mouvement religieux qui apparaît comme une réaction au désenchantement du monde moderne. Dans ces divers arrangements, ce qu'on voit clairement est l'intérêt pour les cultures et pratiques tribales, c'est-à-dire pour les peuples sauvages, ici compris dans le sens étymologique du mot sauvage, c'est-à-dire, ces peuples qui sont proches de la nature. Le chaman, lui-même, est vu en tant que gardien de la terre. Native, nature, sauvage. Voilà les importants symboles du néochamanisme qui s'insèrent, pour ainsi dire, dans un ancien imaginaire lié au romantisme et au panthéisme. Bien qu'il s'agisse d'un phénomène difficile à déterminer, nous pouvons noter, davantage, que ces nouveaux groupes se constituent, eux aussi, en tant que tribus postmodernes.

Il est vrai qu'il y a eu des tentatives antérieures de revivalisme du chamanisme.⁵⁰⁰ Néanmoins, c'est bien dans ce contexte de la contre-culture que les anciennes techniques chamaniques sont revisitées. Nous pouvons, à cet égard, repérer deux grandes tendances⁵⁰¹ : le chamanisme essentiel (*core shamanism*), encouragé et promu par

⁵⁰⁰ En 1929, au Brésil, Raimundo Irineu Serra a fondé une Église, *le Santo Daime*, qui mélange des rituels chamaniques à base de l'Ayahuasca (transe dansée) et des sacrements chrétiens. Il s'agit d'une religion reconnue officiellement au Brésil. Bien que l'église soit recherchée par plusieurs curieux qui envisagent des expériences chamaniques, l'organisation n'a jamais revendiqué le statut de chamanique.

⁵⁰¹ Cf.: Michel Perrin, *Le chamanisme* (Paris: Presses universitaires de France, 2014). Spécialement chapitre VI. Voir aussi : Joan Townsend, *Shamanism: an encyclopedia of world beliefs, practices, and culture*, dir. Mariko Namba Walter et Eva Jane Neumann Fridman (Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO, 2004), s. v. « Core Shamanism and neo-shamanism ».

l'ethnologue américain Michael Harner, qui valorise le purisme, sans l'utilisation de plantes hallucinogènes ; et une autre tendance, beaucoup plus large, connu sous le nom de néochamanisme, initiée à partir des œuvres de vulgarisation du gourou Carlos Castaneda⁵⁰², dans les années soixante, qui fait référence pour nombreux adeptes⁵⁰³.

En général, l'obsession du néochamanisme est le contrôle mystique des états de conscience. Il n'y a pas de système religieux cohérent, ni de leaders, juste des animateurs qui organisent des séminaires, sessions thérapeutiques, etc. D'un point de vue plus pratique, il y a la croyance que ces changements des états de conscience peuvent aider à la guérison de maladies et d'autres problèmes quotidiens. Ainsi, au panier des drogues psychédéliques, pratiques de yoga et méditation, si chers au *New Age*, s'ajoutent les pratiques chamaniques qui sont recherchées par ceux qui partagent cette ambiance spirituelle de nos jours à cause, principalement, d'une conscience écologique, ce qui les poussent à la quête de religiosités basées sur la terre, comme celles des indigènes.

Une des images les plus frappantes dans le néochamanisme est que la terre est en grave danger parce que la modernité a déconnecté l'homme de la nature. La culture chamanique, à cet égard, contient cette connexion perdue. Nous devons donc apprendre avec les indigènes, les gens de la terre, à établir une nouvelle alliance. Dans le technochamanisme, d'ailleurs, cette connexion peut être facilitée par le biais des technologies contemporaines, surtout le numérique.

Il existe plusieurs modalités de vivre le néochamanisme, outre les pèlerinages aux villages indigènes partout dans le monde, le néochamanisme peut être repéré en différents contextes dans la ville postmoderne⁵⁰⁴ : dans les thérapies psychanalytiques inspirées de Carl Yung et F. Perls, dans les *raves*, ou encore dans les pratiques de la danse primitive⁵⁰⁵.

⁵⁰² Voir Nottament : Carlos Castaneda, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*, Deluxe 30th anniversary ed (Berkeley Los Angeles London: University of California press, 1998).

⁵⁰³ Les éthologues et chercheurs du chamanisme traditionnel, surtout les Européens, ont tendance à mépriser ces nouveaux phénomènes, considérés, soit comme superficiels, soit comme du charlatanisme. Autrement dit, des pratiques qui suivent la logique du marché, de l'individualisme, et de la pseudoscience. Notons que les critiques sont assez proches de celles adressées au *New Age*. À notre avis, il faut décrire ces phénomènes sans jugements moraux ; les décrire, finalement, en tant que phénomène du lien social contemporain.

⁵⁰⁴ Sur la ville postmoderne voir: Fabio La Rocca, *La ville dans tous ses états* (Paris: CNRS éd., 2013)

⁵⁰⁵ Sur le chamanisme urbain voir : Trisha Lepp, *Shamanism: an encyclopedia of world beliefs, practices, and culture*, dir. Mariko Namba Walter et Eva Jane Neumann Fridman (Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO, 2004), s. v. « Urban shamanism »..

Plusieurs artistes postmodernes, dans la peinture, la poésie, le théâtre, la musique, la danse, qualifient aussi leurs travaux de chamaniques : « Les artistes se réfèrent au chamanisme pour dénoncer les coupures entre l'homme et le monde, l'esprit et le sens, qui voudraient imposer la science, le monothéisme et l'organisation mécaniciste des loisirs et du travail⁵⁰⁶ ». L'essentiel est toujours l'expérience immersive réalisée dans des endroits inespérés, comme au-dessus d'un pont.

C'est dans ce contexte qu'est apparu le technochamanisme, précisément dans les années quatre-vingt-dix dans la même ambiance que la Cyberdélirance.⁵⁰⁷ À cet égard, Graham Harvey observe que des drogues d'altération de la conscience et la musique rythmique, combinée avec ces nouveaux appareils techniques, y compris l'internet, peuvent promouvoir une expérience de connexion avec le tout et d'accès à l'omniscience : « *Mysticism and technology combine, as they always have*⁵⁰⁸ ». Encore une fois, il faut revenir à Timothy Leary qui disait que les technologies pourraient jouer le même rôle que les hallucinogènes et, donc, qu'un technochamanisme était possible.

Autre personnage central, Terence McKenna qui avait influencé toute une génération de *raveurs* avec sa vision du monde qui mélangeait les fondations ontologiques du chamanisme et l'ethno pharmacologie de transformation spirituelle⁵⁰⁹. McKenna défendait que par les biais des hallucinogènes il était possible de récupérer nos relations archaïques et de nous reconnecter finalement, avec la terre mère, dans un style plus maternel et intuitif de vie. McKenna envisageait d'établir un canal direct de communication avec le monde et ainsi il a promu, surtout au sein de la culture *rave*, le rôle du chaman dans le monde contemporain. À partir de ces voyages cosmiques dans le domaine des idées *Gaïennes*, les chamans exhortaient à une transformation du langage à travers une synergie entre la culture électronique et l'imagination psychédélique, entre la danse et l'idée, entre la compréhension et l'intuition, et à partir de cela visaient à dissoudre les frontières. Notons bien que la dissolution devient une image forte de tout cet imaginaire.

⁵⁰⁶ Perrin, *Op. cit.*, p.115

⁵⁰⁷ Erich Schneider, auto-proclamé tecno-shaman, dissémine par Internet ses idées sur le technochamanisme depuis 1993. Cf.: <http://hyperreal.org/raves/spirit/technoshamanism/Technoshaman-Definitions.html>. Accédé le 06 Avril 2015.

⁵⁰⁸ Harvey, *Op. cit.*, 1997. p.122

⁵⁰⁹ Cf. Graham St. John, « Techno millennium. Dance, ecology and future primitives. », dans *Rave Culture and Religion*, dir. Graham St. John, 1^{re} éd. (London: Routledge, 2009).

D'ailleurs, nous pourrions définir le technochamanisme comme l'alliance païenne entre la culture des rave-parties, la culture numérique et le néochamanisme. Rappelons, avec Dave Green⁵¹⁰, que ces connexions et interfaces qui ont conduit à l'émergence du technochamanisme ont commencé à être établies dans le cadre des festivals de raves et free parties. Rappelons encore, avec Graham St. John⁵¹¹, que c'est la *psytrance*, ou tout simplement psy, qui a accéléré ces interfaces entre technique, écologie et spiritualité. Ces expériences liées à la culture rave, comme l'a montré à de nombreuses reprises Michel Maffesoli, peuvent être aperçues comme des expériences paroxystiques qui témoignaient fortement du retour du dionysiaque marqué par un orgasme confusionnel.⁵¹²

La transe, la ritualité, l'extase, la transcendance de soi, la communion ; voilà quelques images présentes dans la culture rave qui indiquent qu'il s'agit aussi d'une expérience mystique⁵¹³. La technique et le sacré rentrent en synergie par le biais du rite. À cet égard, rappelons, avec Gilbert Simondon⁵¹⁴, que la condition commune de la technicité et de la sacralité est justement la ritualisation. En tout cas, comme l'a souligné F. Gauthier : «... l'on peut voir dans les raves le germe de ce que l'on pourrait qualifier de 'mystique sauvage', rendue accessible à tous »⁵¹⁵. Ainsi, dans cette ambiance quasi-religieuse, les *raveurs et teuffeurs*, par le biais des hallucinogènes synthétiques, notamment l'Ecstasy, ont lié ces pratiques postmodernes à des rituels effervescents de cultures religieuses non-modernes, voire archaïques :

⁵¹⁰ Dave Green, « Trance-gression: technoshamanism, conservatism and pagan politics », *Contemporary british religion and politics* 2(4) (2010): 201-20. Selon lui, la genèse du phénomène est liée au *Glastonbury Festival* en 1989. Ce fut dans cet événement que la Rave a rencontré par la première fois avec les *travellers*, c'est-à-dire, ceux qui ont adopté la vie nomade et qui vivait sur la route. L'expertise technologique des *raveurs* est entrée en synergie avec la spiritualité et l'expérimentation psychédélique chez les *travellers*.

⁵¹¹ St. John, « Techno millennium. Dance, ecology and future primitives. »

⁵¹² Le CeaQ a conduit dans les dernières années différentes recherches portant sur le phénomène techno et des *raves*. Voir notamment : Lionel Pourtau, *Techno: voyage au cœur des nouvelles communautés festives* (Paris: CNRS, 2009). ; Stéphane Hampartzoumian, *Effervescence techno, ou, La communauté trans(e)cendantale*, Logiques sociales (Paris: L'Harmattan, 2004). ; Anne Petiau, « L'« âme tigrée » des musiques électroniques. Les imaginaires des jeunes et les courants musicaux », *Sociétés* 112, no 2 (15 juillet 2011): 115-22.

⁵¹³ La source spirituelle fondamentale de la culture rave, selon plusieurs chercheurs et adeptes, se trouve sur la côte ouest de l'Inde, dans l'Etat de Goa. D'ailleurs, Goa est un lieu de pèlerinage pour de nombreux *New Agers*.

⁵¹⁴ Simondon, *Op. cit.*, 2014.

⁵¹⁵ François Gauthier, « Consumption: La Religiosité des Raves », *Religiologiques, No24: « Technoritualités: religiosité rave*, 2001, 175-97., p. 192. Sur la relation entre religiosité et culture rave voir les articles réunis dans : Graham St. John, *Rave Culture and Religion*, 1^{re} éd. (London: Routledge, 2009).

« *Technoshamanism has, for example, digitised tribal beats, chants and sounds from the rainforests ; replaced psychotropic 'teacher plants' with synthesised highs in the form of amphetamines, LSD and Ecstasy ; substituted the dances of the Whirling Dervishes with raves ; and, swapped ritual bonfires with the 'magically' transformative gazes of the strobe, and internet images and computer-generated fractals which are projected onto the walls of the venue*⁵¹⁶ »

Les états altérés de conscience sont la caractéristique commune du chamanisme et de la culture rave. Dans le cas contemporain, ces altérations sont induites soit par l'ambiance électronique, soit chimiquement. Toujours dans le contexte de la culture rave, nous pourrions affirmer que le DJ est le nouveau chaman digital, car c'est bien à partir de la synergie entre art, technologie et religiosité qu'il crée et maintient une atmosphère d'excitation et de communion au sein de la foule. Bien entendu, nous ne sommes pas ici dans la logique du spectacle classique où le public est en face de l'artiste. Nous ne pourrions même pas faire l'analogie avec un prêtre qui commande une cérémonie religieuse.

Ainsi, l'analogie entre le DJ et le chamane est plus en phase avec cette dynamique ; analogie, d'ailleurs, évoquée à plusieurs reprises par ceux qui sont impliqués dans ce genre d'expérience. Notons simplement que le techno-archaïsme a encouragé les *raveurs* et les *teuffeurs* à connecter leur expérience à celles de la participation mystique du chamanisme. Ces différentes tribus de *New Agers, de technoïstes et technoïdes* disent explicitement que leur expérience avec la musique, la danse et les drogues, sont comme des expériences spirituelles. L'apparition du technochamanisme est donc liée à ce contexte : un mixte de musique techno et d'ésotérisme qui ont forgé les conditions de l'émergence d'un nouveau tribalisme qui reliait rituels païens, performances et technologies. Il s'agit, avant tout, et bien au goût néopaïen, d'une réconnexion avec la terre. L'ambiance de la crise de la modernité caractérisée par la grande circulation des différentes visions religieuses, a encouragé l'appropriation des différents symbolismes religieux comme emblème de ce

⁵¹⁶ Green, *Loc. cit.*, 2010. p. 209

nouveau tribalisme décrit par Michel Maffesoli⁵¹⁷. Outre les symbolismes celtes et païens, ceux des hindous et du bouddhisme sont devenus aussi des totems communs.

Bien évidemment, définir précisément ce qu'est le technochamanisme n'est pas une tâche simple, ni pour les adeptes, ni pour les chercheurs, dans la mesure où ce phénomène a connu plusieurs facettes⁵¹⁸. Le technochamanisme est davantage une religiosité diffuse, voire invisible. Ainsi, il s'agit d'une notion ouverte et en constante élaboration, présent dans le discours de la culture numérique depuis le début et qui est désormais l'objet de forums de discussion spécifiques sur les réseaux.

Dans un effort de théorisation, Dave Green rattache le technochamanisme à trois images fortes, à savoir : l'hétérotopie, le nomadisme et le rhizome. Dans ces premières expériences, liées aux phénomènes techno, le *Dance floor*, c'est-à-dire l'espace consacré à la danse, apparaissait comme une forme innovatrice d'espace rituel, un espace de résistance où l'individualisme officiel et les valeurs modernes sont suspendus. Un espace, finalement, aux multiples significations qui peut, ainsi, être rapproché à la notion d'hétérotopie chez Foucault. À cause de son caractère transitoire et mouvant, il pourrait être aussi lié à la notion de nomadisme chez Deleuze et Guattari, car les nomades ce sont les bricoleurs par excellence. Finalement, grâce à leur résistance aux structures hiérarchique, le technochamanisme pourrait être associé à la notion de rhizome, présente aussi chez Deleuze et Guattari.

Ainsi, comme Dave Green l'a souligné, « *Just as varieties of shamanic experience dissolve boundaries, heterotopias temporarily subverts or dissolves normal forms of ordering and hierarchy, allowing normative social and political boundaries to be transgressed.*⁵¹⁹ ». Ces trois images traduisent bien ce constant processus de

⁵¹⁷ Maffesoli, *Op. cit.*, 2000.

⁵¹⁸ Cf.: Libuse Martinkova, « Computer Mediated Religious Life of Technoshamans and Cybershamans. », dir. Kerstin Radde-Antweiler, *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet: Vol. 03.1 Being Virtually Real? Virtual Worlds from a Cultural Studies' Perspective* 03.1 (2008). L. Martinkova propose une différenciation entre le cyber-chamanisme et le technochamanisme: selon la chercheuse tchèque, tandis que le technochamanisme établit une relation instrumentale avec les techniques afin d'obtenir les altérations de conscience, le cyber-chamanisme voit la sphère technologique en tant qu'espace qu'il faut faire émerger. Nous comprenons cette distinction, cependant, à notre avis, il faut se débarrasser du préfixe cyber pour les raisons évoquées dans les chapitres précédents et comprendre que dans le cadre chamanique la relation avec les techniques n'est jamais instrumentale.

⁵¹⁹ Green, *Loc. cit.*, 2010. p. 211

déterritorialisation et reterritorialisation à l'œuvre dans le technochamanisme, permettant l'émergence de tribus qui résistent à l'individualisme.

Pour notre propos, ce que nous pouvons souligner comme élémentaire dans la notion est le fait qu'elle est utilisée pour agréger plusieurs méthodes d'intégration des technologies modernes dans les pratiques chamaniques. En plus, le technochamanisme partage avec le *New Age* l'esprit de bricolage, et il apparaît, finalement, comme un exemple clair de ce qui est essentiel dans la postmodernité, la synergie entre l'archaïque et le technologique. C'est l'hybridation du courant californien du *New Age* et de toutes les croyances néopaiennes avec la technologie numérique, une symbiose quasi-religieuse.

Alors, étant donné les inquiétudes suscitées par la dévastation du monde et la récente crise environnementale, le technochamanisme est une réponse qui vise à briser différentes barrières d'opposition, comme celles entre la nature et la culture, l'homme et la technologie, l'artiste et le public. Tout cela, bien évidemment, dans une perspective holistique, au-delà de l'anthropocentrisme. L'aspect mystique, finalement, de ces expériences, c'est cette habilité à traverser ces frontières entre civilisation et archaïsme, culture et nature. Comme l'a déclaré Dave Green⁵²⁰, le technochamanisme envisage d'amplifier les liens dans un tissage magique que certains identifient avec Gaïa, en quête d'inspiration dans l'art, la nature, la culture et la technologie. L'environnement en réseau est, tout d'abord, un espace sacré⁵²¹, où la barrière entre le moi et l'extérieur est affaiblie.

Notons, avant d'examiner une de ces expressions, que la gamme des pratiques en cause dans le technochamanisme est considérable. La simple utilisation d'ordinateurs par les néochamans aux rituels hybrides dans les raves où la transe se donne à travers la musique techno ; des expériences individuelles où la personne entreprend une journée mystique par le biais des ordinateurs à des expériences tribales où la technique est censée faire le lien, les gens impliqués sont transportées au-delà de la performance et la réalité manifeste vers un espace sacré.

⁵²⁰ Dave Green, « Technoshamanism: Cyber-sorcery and schizophrenia », <http://www.cesnur.org/2001/london2001/green.htm>, 2001.

⁵²¹ O'Leary, « Cyberspace as sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks ».

3.3 La forme festival

Typiquement postmoderne, le technochamanisme est une religiosité diffuse, voire invisible. En tant qu'image, il est l'archétype de la religiosité et de l'ambiance mystique contemporaine. Néanmoins, malgré cette invisibilité, il y a des moments singuliers où cet archétype se donne à voir, fait apparition. C'est sur un de ces moments épiphaniques que nous avons concentré notre regard, précisément sur le premier festival du technochamanisme⁵²² qui a eu lieu entre le 23 et le 30 avril 2014 à *Arraial d'Ajuda*, endroit situé au sud de l'état brésilien de Bahia, dans le nord-ouest du pays. Cette forme festive a contribué certainement à une plus grande visibilité du technochamanisme que différents acteurs et collectifs pratiquent au quotidien. Comme un moment fondateur, le festival a déclenché aussi une série d'autres petits événements qui ont eu lieu postérieurement, dans différentes villes brésiliennes comme Porto Alegre, Rio de Janeiro⁵²³, et aussi dans d'autres pays.

Le but du festival était de discuter de manière pratique et immersive la connexion entre les pratiques chamaniques, traditionnelles ou contemporaines, et les nouvelles technologies, en particulier la façon dont notre relation s'établit avec les objets techniques dans une autre perspective que celle de la modernité, c'est-à-dire, en considérant les limites imposées par l'image de Gaïa. C'est par le biais de la forme festival qu'a eu le lien entre différents groupes dispersés dans tout le Brésil dont les activités étaient déjà liées à l'imaginaire du technochamanisme, même s'ils n'utilisaient pas ce mot. Nous intéressent particulièrement les aspects mystiques de ces pratiques et la façon dont le technochamanisme a été approprié et redéfini.

D'abord, le choix de l'endroit : un village indigène. Le retour aux sources, à la terre, ne pourrait pas être plus explicite. Rappelons que déjà pour les néopaiens, néochamans, ou même dans la culture *rave*, voyager à des endroits considérés comme sacrés par des cultures ancestrales étaient fondamental. Il suffit de mentionner les nombreux rituels ou

⁵²² <http://tecnoxamanismo.hotglue.me/>

⁵²³ À Rio de Janeiro a été organisé du 30 juin au 2 juillet une journée ritualiste du réseau technochamanisme dédié à la recherche, électronique et ancestrale, de nouvelles manières de vivre à l'époque de l'échec de la civilisation occidentale et dont le code vestimentaire était d'être habillé en mage, alchimiste ou chaman. Voir l'invitation du événement « tecnoxamanismo ficção e ruidocracia » sur Facebook : <https://goo.gl/jQEoCl> Voir aussi : Miguez, Luiza. « Transes urbanos. Rituais místicos em 2015. » *revista piauí*, 2015. <http://goo.gl/BrLCSF>

festivals qui ont lieu dans des endroits comme *Stonehenge* – monument préhistorique composé d'un ensemble de structures circulaires concentriques – qui se trouve en Angleterre, pour se rendre compte de la puissance de cette image. Bien évidemment, au Brésil, ce sont les espaces où vivent les Amérindiens, les villages, qui représentent cette harmonie avec la nature que la modernité avait brisée.

La dynamique du festival était composée de débats, discussions, récits, ateliers, spectacles, performances, travaux d'arts, expérimentations électroniques et sonores, méthodologies de communication avec d'autres formes de vie au-delà de l'humain à partir des interfaces électroniques, etc. Ce que toute cette gamme d'activités envisage est une amélioration de la communication avec la biodiversité et la construction d'alternatives à la scène écologique actuelle, qui doivent nécessairement comprendre des expériences de recherche électroniques et numériques pour que puisse s'établir la communion avec d'autres formes d'existence. Voilà un exemple clair d'une mystique animiste et électronique. Bien évidemment, durant cet événement de 8 jours, il y a eu une grande circulation de participants, car il était difficile de participer à tout le festival. Il est intéressant aussi de noter qu'il n'avait pas de programmation figée ; parce qu'il s'agissait d'un événement d'autogestion, chaque tribu impliquée était responsable de son projet. Il fallait que chaque groupe organise tout, apportant auparavant tout le matériel nécessaire.

La principale question posée au sein du festival était, donc, comment intégrer la technologie et le chamanisme. C'est un questionnement puissant, lié aux oxymores de la postmodernité et à l'imaginaire du rapprochement de ce qui est apparemment contradictoire. Voilà la méthode pour briser les barrières de la modernité : imaginer et fantasmer d'autres engagements ontologiques parallèles avec l'environnement. On voit bien qu'avant d'être un débat de type théorique, c'est l'expérience qui gagne une importance primordiale.

Des images ont été reprises, bien que cela n'ait pas été explicite, à des premières expériences du technochamanisme, surtout dans les moments le plus festifs. Le rituel de la danse ou même la prise de substances hallucinogènes, tout cela a fait office de sacrement, une rupture festive qui a encouragé une expérience forte de communion. Il y a même un côté noir, aspect fondamental de l'expérience du sacré comme l'a montré G. Bataille. La

présence de la part du diable, comme dirait aussi Maffesoli⁵²⁴, est attestée par la fête Voodoo, proposé dans le cadre du festival par le collectif *Voodoohop*⁵²⁵. D'ailleurs, comme l'a montré Wunenburger, il y a dans la fête, surtout quand elle est en relation avec l'archaïque, quelque chose de numineux, cette puissance d'ivresse et d'extase : « La fête dès son origine est donc reliée essentiellement à la sensibilité du numineux et par là-même à la religion tout entière dont le numineux est l'expérience intériorisée⁵²⁶ ».

Figure 1 : Festival



Source : <https://www.flickr.com/photos/123679049@N08/13934650532/>

Notons bien ainsi que la puissance de la forme festival permet d'ajouter un contexte de nostalgie communautaire à l'imaginaire ancestral, des petits gestes ritualisés, et les

⁵²⁴ Michel Maffesoli, *La part du diable: précis de subversion postmoderne* (Paris: Flammarion, 2002).

⁵²⁵ Voodoohop crée des événements culturels souterrains à Sao Paulo. Ils produisent et jouent de la musique variée allant du psychédéisme tropical, techno lent et rhythm. Ils mêlent des projets artistiques avec un esprit hédoniste. Ils proposent des rituels en occupant, surtout, des lieux insolites dans le vieux centre de Sao Paulo. Les événements sont nomades, explorant des environnements temporaires tels que des bâtiments abandonnés, parkings, maisons privées, des forêts et des clubs de lap dance. Voir : <http://voodoohop.com> et <https://www.facebook.com/voodoohop>. Dans sa page Facebook, le Voodoohop est défini, curieusement, comme une institution religieuse.

⁵²⁶ Jean Jacques Wunenburger, *La Fête, le jeu et le sacré*, Encyclopédie universitaire (Paris: J.-P. Delarge, 1977)., p. 25

formes sociales festives et hautement technologiques, qui ont tendance à l'effervescence, c'est-à-dire, les fêtes, les orgies et les fétiches. La Zone d'Autonomie Temporaire (Z.A.T.) – dénomination introduite par Hakim Bey en 1991 dans un livre homonyme, *TAZ, Temporary Autonomous Zone*⁵²⁷ – est l'idéal pour ce processus d'infection mutuelle. Une véritable *areas virus*⁵²⁸. Rappelons que par H. Bey, il y a toujours ces espaces où les hommes recomposaient de façon limitée et temporaire les mœurs dominantes et le discours officiel.

La fête dans ces espaces d'autonomie temporaire a une dimension sacrée considérable, puisqu'on est libéré des références morales extérieures. Ainsi, à côté de la dimension théorique, c'est-à-dire, du débat, qui est très fort, nous pouvons considérer le technochamanisme davantage comme un rituel festif effervescent et plein de religiosité. À ce propos, comme l'a souligné Philippe Joron, « Peut-être pourrait-on même parler d'enchantement irréductible, d'un sacré commun et inaltérable qui cultive de diverses façons une même obsession. La fête ne serait alors qu'une des expressions tangibles propres à ce questionnement ; une expression visible parce que paroxystique ; une expression choquante parce que saturée de sens et de tremblements émotionnels ⁵²⁹ ».

C'est bien dans l'effervescence de cette théâtralisation festive, à partir de l'excès et de la dépense, que se manifeste un sacré de transgression, dans les termes de R. Caillois⁵³⁰, ou le sacré sauvage, dans les termes de R. Bastide⁵³¹. Notons bien cette transgression esthétique, artistique, religieuse qui pour ces tribus impliquées dans le festival est fondamentale pour faire face aux enjeux écologiques contemporains.

⁵²⁷ Hakim Bey, *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, 2nd Revised edition (Autonomedia, 2004).

⁵²⁸ Notion proposée au sein du centre de Recherche Atopos de l'université de São Paulo, inspiré dans les idées de H. Bey. Moi-même et mes amis Fabio Munhoz et Adriana Ramos, avec le professeur Massimo di Felice, nous adoptons cette image pour caractériser les espaces qui, en raison des transformations macro-environnementales dans le cours des dernières décennies, ont eu leur architecture resignifiée à travers des initiatives, d'abord culturelles, qui recherchaient des alternatives à la logique de la société du spectacle. Ces initiatives telles que les virus, ont fini par contaminer tout leur environnement, ce qui assure le renforcement des représentations alternatives de monde.

⁵²⁹ Philippe Joron, *La fête à pleins bords: Bayonne, fêtes de rien, soif d'absolu* (Paris: CNRS éd, 2012), p. 35

⁵³⁰ Roger Caillois, *L'homme et le sacré* (Paris: Gallimard, 1988).

⁵³¹ Bastide, *Op. cit.*

3.4 La forme réticulaire

Si la forme festival a fait apparaître une expression du technochamanisme, c'est bien la forme réticulaire du mouvement qui a rendu possible cette manifestation. En consonance avec notre approche épistémologique, nous considérons que la technique numérique en réseau a dévoilé la mystique chamanique qui était diffuse dans le corps social.

Tout d'abord, il faut souligner que le groupe, lui-même, se définit en tant que réseau. L'initiative a surgi, d'abord, comme un mouvement en ligne dont la communication se faisait surtout à partir des listes d'échange d'e-mails, composés par environ 150 personnes⁵³². Suite à cette mobilisation en ligne initiale, le mouvement a commencé à organiser des rencontres présentiels, dont le festival réalisé en 2014 a été le moment clé, le moment épiphanique.

En effet, c'est bien par le biais des réseaux numériques qu'il a été possible d'activer ou d'actualiser un réseau des différentes tribus qui partagent déjà une même atmosphère, un même imaginaire. Sur le site du festival, il est possible de repérer quelles sont les tribus qui composent les nœuds essentiels de ce réseau : *Submidialogia*, *Metareciclagem*⁵³³, *Movimento dos Sem Satélites*, *Voodoohop*, entre autres. Il s'agit de tribus qui partagent le même goût, plus précisément le goût pour les technologies, qui ne sont plus vues en tant qu'instruments d'instauration d'un monde meilleur dans le futur, mais sont vues comme intégrées dans une vision holistique et *écosophique*. L'image du réseau composé par différentes tribus qui partagent un même imaginaire est reprise de nombreuses fois, ce qui indique qu'il s'agit d'une image très forte chez le technochamanisme avec des dimensions mystiques puissantes.

Cette genèse réticulaire du festival est explicitée dans le texte qui incite à la collaboration au projet : « Ce projet découle d'un réseau internet de terriens *metarecicleiros*, *submidiáticos*, collectifs d'art, *ruidocráticos*, mécatroniques, performers,

⁵³² Cf. déclaré en entretien, disponible en : Nascimento, Carla. « Tecnoxamanismo mistura rituais indígenas e tecnologias; entenda. » *Extra Online*, 31 août 2015. <http://extra.globo.com/noticias/brasil/tecnoxamanismo-mistura-rituais-indigenas-tecnologias-entenda-17325518.html>. (Page consultée le 03 Septembre 2015).

⁵³³ Le MetaReciclagem est un réseau engagé dans le développement des actions d'appropriation et de déconstruction de la technologie, de manière décentralisée et ouverte, qui visent une transformation sociale. Cf. : <http://rede.metareciclagem.org/>. Étant donné ces objectives, ce réseau est engagé depuis longtemps en des activités qu'ils nomment de technomagie.

media tactiques, *permacultures*, peuples autochtones médiatisés, les gens de la terre et de la forêt, et les groupes impliqués dans la technologie et dans l'écologie, qui sont engagés dans la lutte par la terre⁵³⁴ ».

Figure 2 : Le dôme géodésique et les réseaux



Source : <https://www.flickr.com/photos/123679049@N08/13974811448/>

Notons ainsi que l'importance des tribus était fondamentale. Dans le formulaire d'inscription du festival, par exemple, la deuxième question était justement à quel groupe la personne intéressé participait, juste après la traditionnelle question du nom. Il fallait aussi spécifier le champ de recherche de chacun – recherche bien évidemment du point de vue artistique, personnel – et il fallait également parler du projet que la personne ou le groupe voulait entreprendre. Dans la dynamique du festival, ce réseau de tribus était clair. Des groupes, parfois trop différents comme les hackers ou les gens impliqués dans la permaculture, se sont rassemblés dans un même espace autonome pour partager

⁵³⁴ Texte disponible en : <http://catarse.me/pt/tecnoxamanismo#about> (Page consultée le 11 Avril 2015). Traduit par nos soins. Dans l'original : « *Esse projeto surge a partir de uma rede na internet de terráqueos metareciclistas, submidiáticos, coletivos de arte, ruidocráticos, mecatrônicos, performers, mídia táticos, permacultores, povos indígenas midiaticizados, povos da Terra e da floresta, grupos envolvidos com tecnologia e ecologia, que estão engajados na Luta pela Terra* »

connaissances et penser la conjonction de ces deux termes apparemment opposés. Dans ce réseau des réseaux, cette tribu des tribus, il y avait aussi la participation de la tribu indigène *pataxo*, une tribu dans le sens original du terme, une tribu, elle aussi et surtout, qui doit faire face aux nouveaux enjeux environnementaux qui marquent notre contemporanéité.

Si l'origine de l'événement est le réseau, le résultat espéré est aussi dans cette direction. Rappelons encore un fois que l'image du réseau a une puissance mystique de première plan, comme l'image ci-dessus nous montre bien, un dôme géodésique fait en bois, une construction très proche des conceptions graphiques des réseaux numériques qui dans ce contexte devient une technique de l'imaginaire capable de connecter différents nœuds : les humains, la technique, le naturel. Des nœuds qui entrent en conjonction avec le réseau céleste, représenté par les étoiles. Curieusement, dans cette activité spécifique, il n'était pas question de parler, les échanges devaient être seulement non-verbaux.

Ce que nous voudrions mettre en évidence, c'est que l'association des réseaux numériques – la technique qui a permis que le réseau technochamanique se constitue – avec le chamanisme, est explicite : il y a une puissance chamanique dans les réseaux numériques dans la mesure où les réseaux permettent de voir les lignes et les flux qui entrecroisent les êtres. Il est étonnant, ainsi, de voir comment les participants font référence à cette image pour décrire différentes situations de la vie quotidienne. C'est cette forme en réseau, finalement, qui constitue la force du mouvement, beaucoup plus important que le contenu même du festival, qui, comme nous l'avons déjà vu, a été un peu indéfini. C'est cette forme qui fait le lien, la motivation et le but de l'être ensemble.

Rappelons ainsi qu'au sein du festival, ces intentions réticulaires sont déjà annoncées dans l'appel qui a été disséminé sur internet et disponible sur le site du festival : « Nous allons travailler en vue de créer et de maintenir collectivement un réseau de collaboration entre les projets, nationaux et internationaux, qui travaillent à la transformation des pratiques et des pensées, des modes de vie et de la condition humaine⁵³⁵ »

Le réseau est l'origine, le moyen et la finalité du technochamanisme. On dit moyen puisque pour activer ce réseau, différentes architectures numériques ont été mises en jeu.

⁵³⁵ Texte disponible en : tecnoxamanismo.hotglue.me (Page consultée le 11 Avril 2015). Traduit par nos soins. Dans l'original : *Atuaremos no sentido de criar e manter coletivamente uma rede de colaboração entre projetos, nacionais e internacionais, que atuem no sentido da transformação de práticas e pensamentos, modos de vida e condição humana.*

D'abord, la page Facebook⁵³⁶. Elle a été créée au début de l'année 2014 justement pour promouvoir le festival. Les premiers messages avaient comme but de disséminer l'idée du festival et de faire un appel à la collaboration dans le projet. Comme nous l'avons déjà souligné, toute l'organisation du festival a été collaborative et la forme réseau a été décisive pour accomplir cet idéal. D'autres stratégies de dissémination ont été mises en place, comme le compte twitter⁵³⁷, et un compte dans le service d'agrégateur de contenus et liens *RebelMouse*⁵³⁸.

Un de ces éléments décisifs pour consolider la forme réseau a été le financement : conformément à l'éthique et l'imaginaire des réseaux, la forme choisie de financement était collaborative à partir du service de *crowdfunding* (financement participatif) de la plateforme *open source* nommée *catarse*⁵³⁹. Selon les organisateurs, il s'agit d'une façon de trouver des alternatives au financement conventionnel des activités de ce genre, soit le patronage privé ou public sur un mode concurrentiel. Ces méthodes habituelles sont contraires à l'idéal du réseau, car elles encouragent la concurrence entre groupes qui devraient, au contraire, s'aider.

Le bilan du festival a s'est établi à R\$15.000, dont 20 % ont été utilisés dans l'organisation des ateliers locaux, 20 % dans les matériaux de recherche, 10 % pour le coût de la location de l'espace, 20 % pour les matériaux de permaculture, 10 % pour d'autres matériaux audiovisuels et, finalement, 20 % pour les récompenses offertes aux collaborateurs. Sur cette dernière partie du budget, il faut noter qu'il a été mis en place un système de récompenses qui variait conformément à la valeur pour laquelle chacun investissait. De la simple mention dans le site de l'événement pour ceux qui ont collaboré avec la quantité minime, soit R\$10 à de T-Shirts du festival, vidéos, artisanats indigènes. Ceux qui collaboraient pour plus de R\$5000 gagnaient tout cela et, en plus, un instrument musical indigène. La campagne a duré une quarantaine de jours, du 6 mars 2014 à 15 avril 2014. À partir d'une large diffusion sur les réseaux, en particulier sur la page Facebook, les organisateurs ont obtenu des petites collaborations d'à peu près une centaine de partisans,

⁵³⁶ <https://www.facebook.com/brasiltecnoxamanismo?fref=ts> (Page consultée le 11 Avril 2015)

⁵³⁷ <https://twitter.com/xamanismotech> (Page consultée le 09 Mai 2015)

⁵³⁸ <https://www.rebelmouse.com/tecnoxamanismo/>. Ce service consiste d'un réseau social d'assemblage de liens et contenu.

⁵³⁹ <http://catarse.me/pt/tecnoxamanismo#about> (Page consultée le 11 Avril 2015)

la plupart ont collaboré pour environ R\$100. Ainsi, l'objectif fixé dans le budget initial a été atteint, soit R\$15502. Ce type de financement, selon ceux qui sont impliqués, c'est la garantie de la transparence, de l'engagement et de l'indépendance.

Dans une interview publiée par un blog universitaire⁵⁴⁰, Fabiane Borges, une des animatrices les plus actives du réseau, raconte que la plupart de ces contributeurs faisaient déjà partie du réseau du technochamanisme, ce qui confirme une enquête menée par la plateforme *catarse* qui a conclu que la plupart de gens qui collaborent à des projets sont ceux qui ont déjà certaines relations affectives avec lui. En tout cas, malgré les facilités proposées par la plateforme, la campagne a été difficile, un grand effort quotidien a été nécessaire pour qu'elle réussisse. Dans les derniers jours la collaboration d'autres tribus été fondamentale, surtout le collectif déjà mentionné, les voodoohop. Ils ont organisé un rituel/fête à São Paulo – *le voodoohop rituel technochamanique*⁵⁴¹ - qui a obtenu R\$1000 reversés au festival.

Notons ainsi que la collaboration est une image forte du mouvement, visible dans l'organisation de l'événement et dans le financement. Ainsi, l'horizontalité est la conséquence et le réquisit de cette image. À plusieurs reprises les textes disponibles font référence à l'absence de leaders. Bien évidemment, nous sommes capables de repérer des animateurs plus actifs dans ce réseau, néanmoins ces gens tiennent à refuser un rôle d'autorité ou de commandement. Outre la collaboration et l'horizontalité, d'autres éléments font référence à l'imaginaire des réseaux, soit la transparence, l'autonomie, l'autogestion, etc.

Comme nous l'avons dit, la forme réticulaire ne se résume pas à une question opérationnelle ou aux valeurs du mouvement. Il y a une question mystique sous-jacente: étant donné la clair ressacralisation des objets techniques que l'approximation avec le chamanisme indigène apporte, le réseau est considéré comme un élément clé pour attendre un équilibre avec Gaïa dans notre contemporanéité. La forme réticulaire est à la fois condition opérationnelle, à la fois condition ontologique du mouvement.

⁵⁴⁰ Disponible en : <http://imprensaodigital126.com.br/?p=19860>. (Page consultée le 09 Mai 2015)

⁵⁴¹ <https://www.facebook.com/events/610339535722891/> (Page consultée le 09 Mai 2015)

3.5 Les nuances du technochamanisme

Nous avons observé dans la section consacrée à la généalogie du technochamanisme qu'il s'agit d'une notion dont l'apparition est liée aux phénomènes contestataires des années 1990 et 2000 ; des nouvelles tribus qui se rassemblent autour du réseau technologique afin de récupérer des dimensions archaïques. D'ailleurs, c'est dans cette même ambiance postmoderne que sont apparus des phénomènes tels que le *New Edge*, le technopaganisme, les effervescences de la musique techno, etc. Malgré cet esprit en commun, il n'y a aucune indication dans les témoignages des personnes impliqués dans cette expérience brésilienne qui fasse référence à cela ou qui fasse appel à cette filiation⁵⁴². Pourtant, il s'agit d'une même ambiance, d'un même *zeitgeist*. C'est bien la récurrence de ces images, un peu partout dans le monde contemporain, qui montre la puissance de cette synergie dont Michel Maffesoli fait la marque de la postmodernité : la synergie entre l'archaïque et la technique.

Le technochamanisme, dans cette lecture brésilienne, est un jeu un peu plus complexe en relation au contexte où la notion est apparue par la première fois. Dans le cadre du festival, d'abord, les activités qui ont été proposées sont beaucoup plus diverses, même si les moments festifs, en particulier avec la musique électronique, normalement pendant la nuit, représentaient un moment fort de rassemblement. Cependant, pendant la journée, il y eu différentes discussions, débats et ateliers des différentes tribus – toujours autonomes – où la notion même de technochamanisme a commencé à gagner des nuances plus précises.

Toutes les personnes impliquées dans le festival ont été unanimes à considérer que la fertilité de la notion ne se trouve pas dans les réponses, mais dans les questions qu'elle suscite. Par conséquent, il s'agit d'une notion ouverte et en redéfinition constante. Une préoccupation majeure de Carlos Gonzales, responsable du documentaire "officiel" du

⁵⁴² Sauf une bref mention dans une interview, déjà cité, de Fabi Borges dans laquelle elle dit que cette notion fait partie d'un réseaux mondial qui inclus la technomagie, la technospiritualité, etc Cf.: <http://imprensaodigital126.com.br/?p=19860> (Consultée le 09 Mai 2015)

festival⁵⁴³, était de recueillir des témoignages de participants et de les encourager à expliquer la notion de technochamanisme⁵⁴⁴.

Figure 3 : Technochamans



Source : <https://www.flickr.com/photos/123679049@N08/13989433159/>

L'archaïque, c'est-à-dire, l'image de l'ancestralité, aussi que la technique, sont évoquées à plusieurs reprises par des participantes. Camila Mello et Fabiane Borges, dans un texte disponible sur le blog de cette dernière, résumant bien le propos : « Le technochamanisme fait appel à l'animisme, aux religions de la nature, aux visions du monde plus traditionnel ou des ancêtres, afin de faire ressortir leurs synchronicités, de les

⁵⁴³ GONZALEZ, C. *Três mil Km - O ônibus, o tecnoxamanismo e os Pataxós (Documentário)*, 4 maio 2014. Disponível em: < <http://goo.gl/dRuoSf> >. (Consultée le 11 Avril 2015)

⁵⁴⁴ Son approche s'explique, probablement, en raison de sa faible familiarité avec le sujet. Carlos Gonzales a une chaîne très populaire sur Youtube, du genre Motovlog (<https://www.youtube.com/user/carlosgonzalez1974/featured>), c'est-à-dire, des vidéos enregistrées par une caméra fixée sur le casque d'une personne sur une motocyclette. Gonzales propose des vidéos dans lequel il raconte avec humour son quotidien, fait divers ou des controverses générales. Presque toujours dans les embouteillages de São Paulo. Une semaine avant le festival, il a mis en ligne une de ces vidéos (<https://www.youtube.com/watch?v=4OY5xhspEoY>) dans lequel il raconte son inquiétude au sujet du festival. Dans son récit, il est clair qu'il ne savait pas ce qui l'attendait, mais la possibilité de partager un espace dans lequel la diversité des connaissances serait partagée l'a séduit. Il faut dire que cela a été, d'ailleurs, son premier documentaire.

rendre interchangeables ». De plus, est évoquée aussi la technique, non en tant qu'un instrument de la logique et de la raison, mais comme une puissance magique : « Quoi qu'il en soit, l'idée de la fusion de cette connaissance provient de la volonté de renforcer ses attributs les plus vigoureux : la performance technique du chaman et la magie de la machine.⁵⁴⁵ » C'est également cet esprit qu'on trouve dans les textes qui sont disponibles sur les blogs et les réseaux sociaux de certains des organisateurs du festival. Dès l'appel de l'événement sont annoncées les questions fondamentales auxquelles il faut faire face :

Quelles tactiques possibles pouvons-nous produire pour promouvoir une meilleure négociation entre la technologie et la nature ? Comment prendre en compte la connaissance ancestrale ? Quelles sont les relations que nous pouvons établir avec les villages indigènes ? Quels rituels nous aident à agrandir notre perception de l'intelligence et la sensibilité de la nature ? Qu'est-ce que le chamanisme a à nous apprendre ? Comment aborder la technologie et le chamanisme ?⁵⁴⁶

Notons bien qu'il y a identification d'un chamanisme à l'intérieur de la science, de même qu'un regard mystique porté sur les technologies. En tout cas, cette synergie entre l'archaïque et la technique est si puissante que la simple idée de cette association a poussé des nombreuses tribus à participer au festival. Désormais, pour certaines personnes, ce qu'on espère d'une telle agrégation est l'émergence de quelque chose de nouveau. Nous pouvons voir cet idéal clairement exprimé dans cet extrait d'un message posté sur le blog d'une des participantes, alias *Penny* :

Débats, radio libre, hacklab, hardware libre, des activités avec les [Indiens] Pataxós, rituels, géodésique, ayauaska, videomaking, des lumières vives, terreiro électronique, cuisine végétalienne, bus hacker, performances [...] Parmi les personnes présentes : DJs, vidéastes, hackers, artistes, jongleurs, cuisiniers, des militants, quilombolas, autochtones, penseurs, savants, mystiques, féministes,

⁵⁴⁵ Camila Mello et Fabiane Borges, « Tecnoxamanismo - uma metodologia compartilhada », *Blog catahistorias*, <http://goo.gl/1DOmqa>. Traduite par nos soins. Dans l'original: « *O tecnoxamanismo apela ao animismo, às religiões da natureza, às visões de mundo mais tradicionais, ou ainda ancestrais, a fim de trazer à tona suas sincronicidades, fazê-las interpenetrarem-se (...) De qualquer modo, a ideia da fusão desses conhecimentos vem da vontade de fortalecer seus atributos mais vigorosos: a performance técnica do xamã e a magia da máquina* ».

⁵⁴⁶ Texte disponible en : tecnoxamanismo.hotglue.me (Page consultée le 11 Avril 2015). Traduite par nos soins. Dans l'original : *Quais táticas possíveis podemos produzir para promover uma melhor negociação entre tecnologia e natureza? Como lidar com os conhecimentos ancestrais? Quais relações podemos estabelecer com as aldeias? Que rituais nos ajudam a ampliar nossa percepção sobre a inteligência e a sensibilidade da natureza? O que o xamanismo tem a nos ensinar? Como aproximar a tecnologia e o xamanismo?*

*permacultores, acteurs, environmentalistes ,performeurs, clowns et travestis. Si le nouveau ne sort pas d'un festival dont l'intention est de discuter la relation entre la magie et la technologie à partir d'un point de vue de domination technologique du monde et des esprits en régime d'immersion avec tous les stimuli énumérés ci-dessus, alors je ne sais pas d'où il va sortir*⁵⁴⁷.

Cette jonction entre ces deux sphères qui semblent aussi antagoniques tel que le chamanisme et la technique et qui sont également évoquées dans les documents et témoignages, a montré toute sa difficulté et ses limites dans la praxis même du festival⁵⁴⁸. Malgré l'hétérogénéité, il y avait clairement deux groupes qui échangeaient difficilement entre eux : d'un côté les artistes et mystiques et leurs performances esthétiques avec tous les aspects identifiés avec le féminin, le sensible, l'affectif ; de l'autre côté les hackers et ceux qui étaient impliqués dans les expérimentations technologiques, des personnes qui avaient du mal à se détacher d'une posture masculine, rationnelle, calculatrice. Bien évidemment, il y a eu des moments de communion plus intense lors des moments festifs et orgiastiques, mais qui n'ont pas abouti, au moins dans cette première expérience, dans des activités et processus de synergie plus intenses.

Autre point important pour notre propos souvent évoqué lors de la définition du technochamanisme, c'est qu'il s'agit d'une nouvelle forme d'interaction avec la technique, une forme, pour ainsi dire, mystique. Il n'y a peut-être pas une nouvelle religion ou secte émergente. Les gens de cette tribu, à plusieurs reprises, rejettent cette étiquette. Or, si le groupe, lui-même, envisage de rompre avec les normes de la société, ce désir de s'éloigner du dogmatisme représenté par la religion va de soi. Il y a également tout un effort pour dissocier le mouvement d'une vision strictement exotérique, montrant qu'il existe toute une série d'autres engagements rendus possibles par la jonction entre le savoir indigène et

⁵⁴⁷ « Tecnoxamanismo não é isso! », *da penny. Reflexões sobre a transição*, 23 janvier 2015, <http://dapenny.net/2015/01/tecnoxamanismo-nao-e-isso/>. Traduite par nos soins. Dans l'original : *Debates, rádio livre, hacklab, hardware livre, atividades com os Pataxós, ritual, geodésica, ayauaska, videomaking, luzes brilhantes, terreiro eletrônico, cozinha vegana, ônibus hacker, performances... Dentre os presentes: DJs, vídeo makers, hackers, artistas, malabaristas, cozinheiros, ativistas, quilombolas, indígenas, pensadores, acadêmicos, místicos, feministas, permacultores, atores, ambientalistas, performáticos, palhaços e travestis. Se o novo não sai de um festival tal que se propõe a debater a relação entre magia e tecnologia à partir de uma perspectiva de dominação tecnológica do mundo e de mentes em regime de imersão com todos os estímulos listados acima, então não sei de onde sai.*

⁵⁴⁸ Livia Mourão et Fabiane Borges, *Audio 1 - Análise pós-festival do tecnoxamanismo*, <http://archive.org/details/radio-tecnoxamanismo>. (Consultée le 11 Avril 2015)

la culture hacker⁵⁴⁹. Néanmoins, il faut le souligner, il s'agit bel et bien d'une nouvelle forme de vivre la spiritualité. En fin de compte, il s'agit d'une récupération, un nouveau *religare* avec la nature et avec les dimensions spirituelles, à partir des nouvelles technologies, qui, comme l'éthique hacker nous l'a appris, peut être utilisée pour manipuler la nature et ainsi pour s'accorder à ses mystères.

Bien évidemment, il existe différents angles à partir desquels il était possible de regarder sociologiquement le phénomène, mais ici nous avons privilégié les angles de la sacralité et de la médiologie. En tout cas, au sein du technochamanisme un nouveau regard a été lancé qui peut conduire à des nouveaux arrangements, plus intenses et en phase avec la contemporanéité, hors du cadre d'un agenda politique classique. Les animateurs de ce réseau se sont rendu compte que plus importante que la concrétisation des projets, était l'ouverture imaginaire de nouvelles possibilités.

3.6 La mystique à l'époque de l'anthropocène

La crise environnementale de ce début de siècle, notamment l'évidence scientifique du réchauffement global a un impact fort sur l'imaginaire mystique du technochamanisme, à l'instar du néopaganisme en général. L'image de la fin du monde est de plus en plus présente dans l'imaginaire contemporain⁵⁵⁰. Discours ancien présent en différentes cultures, mais qui a gagné en force au début de ce siècle grâce à des transformations du régime thermodynamique de la planète. On peut repérer cet esprit du temps, parfois même marqué par le cataclysme et l'image de la dégradation progressive, dans le cinéma, les documentaires, les livres de fiction scientifique, les jeux vidéos, les sites internet, etc. Notons ainsi que le technochamanisme est l'archétype d'une mystique absolument en phase avec cette époque de l'anthropocène, car il met en jeu une mystique dont l'essentiel est de fragiliser les barrières artificielles établies pendant la modernité, non à partir de la négation pure et simple du développement technologique, mais à partir d'une nouvelle alliance entre l'ancien et le moderne.

⁵⁴⁹ Cf. déclaré sur la page Facebook en 10/08/2015 à la suite d'une reportage issue dans le magazine brésilienne Piauí qui a accentué davantage les aspects ésotériques du phénomène. Disponible en : <https://www.facebook.com/brasiltecnoxamanismo>. Page consulté le 04 Septembre 2005.

⁵⁵⁰ Voir par exemple : Lars von Trier, *Melancholia*. 2011. 130 min, Drama, Sci-Fi.

Cette notion d'anthropocène, très discutée aujourd'hui, a été proposée par Paul Crutzen et Eugene Stoermer et est désormais utilisée par certains scientifiques pour désigner une nouvelle ère géologique, succédant à l'holocène. Dans cette époque de l'anthropocène – dont la plupart des scientifiques croient qu'elle a commencé avec la révolution industrielle anglaise et ce serait intensifiée après la Seconde Guerre mondiale – les conséquences de l'action humaine atteignent une échelle géologique. C'est-à-dire que notre espèce a cessé d'être un simple agent biologique pour devenir un facteur causal de magnitude globale capable de changer les conditions thermodynamiques de la planète.

L'anthropocène est ainsi lié à l'interférence de l'espèce humaine avec les conditions atmosphériques, ce qui fait que l'environnement change de manière plus rapide que la société et que le futur proche devient quelque chose de funeste et d'imprévisible. Il s'agit bien d'un contre-courant par rapport l'optimisme humaniste moderne des trois derniers siècles, en phase ainsi avec la crise des grands récits de référence dont Jean-François Lyotard fait la marque de la postmodernité⁵⁵¹. L'anthropocène révèle le grand paradoxe de notre temps : au moment même où l'humanité devient une force naturelle très puissante, elle est incapable d'assumer un rôle actif dans une histoire universelle. Le monde est caractérisé ainsi par une crise de nos certitudes à propos de la maîtrise de la nature.

D'où les conséquences relativement imprévues, des conséquences qui non seulement affaiblissent nos espoirs à propos du progrès, mais qui alimentent nos appréhensions et nos peurs collectives. L'histoire humaine et l'histoire naturelle sont maintenant confondues. Alors, l'épistémè moderne, celle qui sépare nature et culture, déjà dénoncée par Serge Moscovici⁵⁵², Edgar Morin⁵⁵³ ou, plus récemment, par Philippe Descola⁵⁵⁴, est de plus en plus fragilisé. C'est dans ce sens que l'anthropocène est une apocalypse, non seulement au sens eschatologique, mais, surtout, au sens étymologique de découvrir, dévoiler. Apocalypse, c'est-à-dire, révélation.

⁵⁵¹ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, vol. 109, Critique (Collection) (Paris: Éd. de Minuit, 1979). Voir aussi : Gianni Vattimo, *La fine della modernità* (Milano: Garzanti Libri, 2011).

⁵⁵² Serge Moscovici, *De la nature: pour penser l'écologie* (Paris: Métailié, 2002).

⁵⁵³ Edgar Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine*. (Paris: Éditions du Seuil, 1973).

⁵⁵⁴ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Bibliothèque des sciences humaines (Paris? NRF : Gallimard, 2005).

Selon Eduardo Viveiros de Castro et Déborah Danowski⁵⁵⁵, l'anthropocène indique la fin de l' *épocalité* elle-même, puisque, probablement, l'anthropocène finira seulement après la disparition de notre espèce. Après le déclenchement de l'anthropocène, il n'y a aucune possibilité de l'annuler, de faire pas en arrière. Dans un tel contexte d'insuffisance de monde, rappelons à cet égard qu'il faudrait 5 planètes afin de garantir le niveau de vie d'un citoyen américain moyen à toute l'humanité, aucune action projetée dans l'avenir n'a de sens. Il n'y a plus de fuite possible, ni par la religion, ni par la politique : la promesse du salut est achevée. Il ne nous reste plus qu'à accepter ce monde-ci tel qu'il est.

En face de la décadence des visions téléologiques, Gaïa revient avec puissance, car Gaïa signifie, avant tout, une autre manière d'occuper et d'imaginer le territoire. Pour le dire autrement, la saturation du monde moderne s'accompagne de l'image que notre monde, la terre, devient subitement fragile, ce qui évoque les anciennes divinités de notre passé archaïque et des nouvelles formes de contractualités⁵⁵⁶. Voilà un personnage divin en phase avec cette nouvelle expérience de temporalité inaugurée avec l'anthropocène : Gaïa est l'épiphanie de l'acceptation de cette terre, de ce monde.

C'est bien James Lovelock, dans le classique « *Gaia : A New Look at Life on Earth* » de 1979, qui développe l'hypothèse de Gaïa. Comme scientifique, Lovelock reprend cette hypothèse dans d'autres travaux tout au long de sa carrière, s'appuyant toujours sur Gaïa comme image pour le système bio-géophysique de la terre qui serait autorégulée comme un être vivant. À cet égard, écrit Lovelock : « *We have since defined Gaia as a complex entity involving the Earth's biosphere, atmosphere, oceans, and soil ; the totality constituting a feedback or cybernetic system which seeks an optimal physical and chemical environment for life on this planet*⁵⁵⁷ ». Gaïa est ainsi le système hypothétique de maintien du système planétaire. Par exemple, si les émissions anthropiques de dioxyde de carbone dans l'atmosphère sont significatives, Gaïa peut réajuster son état thermodynamique : la Terre peut donc réagir violemment à la pression anthropique au point de faire disparaître la vie humaine. Voilà la revanche de Gaïa.

⁵⁵⁵ Eduardo Viveiros de Castro et Déborah Danowski, « L'arrêt de monde », dans *De l'univers clos au monde infini*, dir. Émilie Hache, 1 vol. (Bellevaux: Éd. Dehors, 2014), 221-339.

⁵⁵⁶ Michel Serres, *Le contrat naturel* (Paris: Flammarion, 2009).

⁵⁵⁷ James Lovelock, *Gaia: a new look at life on earth* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2000), p.10

Bien entendu, Gaïa s'adapte toujours ; néanmoins, la dynamique de cette adaptation n'est pas toujours favorable aux humains. Malheureusement, cette revanche ne menace pas seulement les responsables directs des émissions, c'est à dire les modernes, mais aussi toutes les autres collectivités, comme les peuples autochtones, les animaux et les plantes. C'est bien le climat – le réchauffement global – qu'apparaît comme l'élément de synergie de toutes les collectivités du monde, humains ou non, ce qui provoque des changements imaginaires et des changements dans le climat sociétal.

Notons bien que l'hypothèse de Gaïa se situe dans une perspective holistique. Comme nous le savons, ce genre de perspective est chère au *New Age* et au néopaganisme. Ainsi, dans les dernières décennies, cette hypothèse est sortie du champ scientifique et a animé différentes configurations spirituelles⁵⁵⁸. Dans la mystique en jeu dans ces tribus, de même que dans le technochamanisme, il faut, absolument, prendre en compte cette entité : Gaïa. Cette image perturbe l'ancienne image de la nature en tant que désordre, passivité, milieu inerte et amorphe, bref, comme quelque chose d'extérieur. Lovelock propose également l'hypothèse de Gaïa comme une alternative à la vision pessimiste qui voit la nature en tant que force primitive qui doit être conquise.

La récurrence de Gaïa dans différents récits et imaginaires est remarquable. Rappelons que le texte de Dave Green de 2001 faisait déjà mention de Gaïa, l'associant au technochamanisme. D'ailleurs il s'agit d'un cliché largement présent dans le paganisme contemporain, comme Graham Harvey⁵⁵⁹ nous l'a bien montré. Selon lui, l'hypothèse de Gaïa est particulièrement attirante pour les païens car ils avaient déjà redécouvert la communication avec la nature en tant qu'un être vivant et complexe : « *Gaia would not respond primarily to calls for salvation or expressions of praise, but responded better to life-styles expressive of ecological commitment : recycling, down-shifting, simple living and 'Green' co-operation with the environment. Doing, not believing, seems a more*

⁵⁵⁸ Selon Hanegraaff, dans le discours du *New Age* et du Néopaganisme on rencontre différentes interprétations de l'hypothèse de Gaïa. Les plus modérés, proches de la proposition de Lovelock, voient la terre, dans un exercice d'analogie, comme un organisme vivant. Selon d'autres, la terre serait réellement un organisme vivant, à la fois doté d'esprit, de conscience et de la volonté. Des connexions ont été faites aussi entre Gaïa et la noosphère de P. de Chardin, ainsi qu'avec les réseaux numériques, la terre devient consciente d'elle-même, Gaïa devient un grand système nerveux connecté ; une espèce de Gaïa numérique émerge. Cf. Hanegraaff, *Op. cit.*, p. 156.

⁵⁵⁹ Cf.: Harvey, *Op. cit.*, 1997.,p.146

*adequate response to Gaia*⁵⁶⁰ ». Avec Gaïa, on a le déplacement d'une sacralité basée sur la croyance d'un au-delà du monde, à une sacralité basée sur la collaboration, sur l'accommodation avec le monde d'ici-bas. Si nous préférons une référence non européenne il est possible aussi de faire référence à *pachamama*, la déesse terre de la cosmologie andine qui est aussi présente dans l'imaginaire néopaïen et *New Age*. Gaïa ou *pachamama*, voilà une autre façon de se relier avec le sacré.

Rappelons que cet enjeu entre anthropocène et Gaïa, qui fait partie de l'imaginaire contemporain de la crise environnementale et qui met en question la dualité humanité et monde, est annoncé, tout de suite, dès le premier paragraphe de l'appel du festival technochamanisme :

*L'idée de faire le Festival du Technochamanisme vient de la nécessité de créer des réponses pour notre époque, régie par l'ère de l'anthropocène, nom donné à l'âge actuel de la terre, où la technologie, l'industrialisation et moyens de production de l'homme finissent par transformer la terre en miroir de soi-même, ce qui entraîne la fin irrémédiable des forêts, l'extermination des modes d'existence autochtones, la détérioration des rivières et des Océans, la perte de biodiversité et notre malheur général. Il est nécessaire de créer de nouveaux formats de développement à partir d'une nouvelle ontologie, où la terre est considérée comme agent politique et où les désirs de l'homme convergent avec GAÏA*⁵⁶¹.

A la différence de certaines constructions néopaïens qui prennent Gaïa comme divinité morale douée d'une volonté anthropomorphique, le technochamanisme brésilien reprend une conception de Gaïa en tant qu'agent politique, proche ainsi de l'acception plus contemporaine de la notion, tel que l'ont travaillée des penseurs comme Bruno Latour, Isabelle Stengers, Viveiros de Castro, etc.⁵⁶². Latour, par exemple, oppose Gaïa à la nature.

⁵⁶⁰ Ibid., p.146

⁵⁶¹ Texte disponible en : tecnoxamanismo.hotglue.me (Page consultée le 11 Avril 2015). Traduite par nos soins. Dans l'original : *A ideia de fazer o Festival de Tecnoxamanismo parte da necessidade de se criar respostas para o nosso tempo, regido pelo período antropoceno, nome que se dá para a atual idade da Terra, onde a tecnologia, industrialização e meios de produção dos humanos acabaram por transformar a superfície da Terra em um espelho de si mesmo, tendo como consequência o fim das florestas, o extermínio constante dos modos de existência indígena, a deterioração dos rios e dos oceanos, o declínio da biodiversidade e nossa infelicidade geral. Se faz necessário criar novos formatos de desenvolvimento a partir de uma nova ontologia, onde a Terra seja vista como agente político e os fazeres humanos convirjam com os desejos de GAIA.*

⁵⁶² À cet égard, il y a eu lieu au Brésil en 2014 le colloque « Os Mil nomes de Gaia ». Ce colloque international a réuni ces noms là et d'autres penseurs pour discuter les enjeux de l'Anthropocène et Gaïa. Cf.: <http://osmilnomesdegaia.eco.br/>

Comme nous le savons, la nature est indifférente, dominatrice, « Gaïa, en revanche, semble être excessivement sensible à notre action, et Cela semble réagir extrêmement rapidement à ce que Cela sent et détecte. C'est pourquoi nous devrions devenir prudents, attentifs, oui, sensibles en retour⁵⁶³ ». Comme pour le technochamanisme, Latour soutient qu'il faut prendre en considération Gaïa dans toutes nos actions⁵⁶⁴.

C'est l'intrusion de Gaïa dans le monde humain tel que décrit par Stengers. Selon elle, Gaïa est la clé de compréhension de ce temps de catastrophes et aussi le nom d'une autre nature ou encore d'une opération destinée à nous : « Gaïa est celle qui fait intrusion dans une histoire que les descendants de la révolution industrielle avaient rencontrée comme celle de l'émancipation humaine se libérant des contraintes de 'la nature' ». ⁵⁶⁵ Cette intrusion, selon Stengers, causée par une offense à Gaïa, n'est pas de type punitif puisqu'elle ne vise pas seulement ceux qui sont responsables, mais tous les habitants de la terre. Ainsi, « Gaïa est cette figure de la Terre aux figurations multiples qui ne demande ni amour ni protection, seulement le type d'attention qui convient à un être puissant et chatouilleux⁵⁶⁶ ».

C'est à cause de cette intrusion de Gaïa que dans l'appel du festival se fait l'analogie du technochamanisme à un réseau de Terriens. L'intrusion de Gaïa provoque l'apparition de cette nouvelle image, les terriens. Normalement, les terriens sont ceux qui s'opposent aux extraterrestres, mais pas dans ce cas-ci. Ici, les terriens sont ceux qui s'opposent aux humains, en tant que catégorie figée forgée lors des Lumières. Face à la crise de la modernité, selon un certain imaginaire partagé aussi par certains collectifs et certains théoriciens, nous sommes en face d'un conflit imminent qui opposera ces deux groupes et dont il faut bien tirer les conséquences sociologiques dans les changements imaginaires.

Rappelons que les terriens sont les peuples qui sont orientés vers le terroir, ceux qui sont attachés à la terre, les peuples qui vivent une relation onirique avec la planète. Les humains, par contre, ce sont ceux qui ont comme mission de moderniser le monde et

⁵⁶³ Bruno Latour, « L'anthropocène et la destruction de l'image du globe », dans *De l'univers clos au monde infini*, dir. Émilie Hache, 1 vol. (Bellevaux: Éd. Dehors, 2014)., p.55

⁵⁶⁴ Voir aussi : Bruno Latour, *Face à Gaïa* (Paris: La Découverte, 2015).

⁵⁶⁵ Isabelle Stengers, « Penser à partir du ravage écologique », dans *De l'univers clos au monde infini*, dir. Émilie Hache, 1 vol. (Bellevaux: Éd. Dehors, 2014)., p.148

⁵⁶⁶ Ibid., p.149

d'autres peuples, ce sont le pouvoir constituant, législateur autonome et souverain de la nature, l'image prométhéenne de l'homme qui fut l'archétype de la modernité et qui a abouti non seulement à une trahison envers Gaïa, mais également à l'oubli de l'Être, comme disait Heidegger. On voit bien aujourd'hui que les humains modernes, à l'origine européenne (une des premières populations de terriens à être envahis), sont de plus en plus brésiliens ou chinois, c'est-à-dire, ceux qui récupèrent l'image décadente d'un idéal de civilisation en crise⁵⁶⁷. À propos de ce conflit virtuel entre terriens et humains, Bruno Latour⁵⁶⁸ annonce qu'il faut choisir dans quel monde nous voulons vivre. Il y a ceux qui se préparent pour vivre comme des terriens dans l'anthropocène et d'autres qui ont déjà décidé de rester humains. Voilà pourquoi il parle en termes de guerre. Ici nous pourrions comprendre ce conflit selon une clé tragique : quelque chose d'impossible à dépasser ou à éliminer. À cet égard, comme nous le rappelle Simmel, le conflit a une force positive, il préserve l'unité du groupe.

C'est dans cette ambiance conflictuelle, tragiquement indépassable, qu'il faut comprendre que les différentes activités proposées au sein du festival visent, justement, cet accord des Terriens avec Gaïa et la mise en chemin d'un enracinement dynamique comme dirait Michel Maffesoli. Le mouvement s'affirme comme un mouvement de transformation, d'où la nécessité d'établir et fortifier ces relations avec les indigènes ainsi que d'autres relations, pour ainsi dire, plus subjectives et mystiques comme avec la terre, les plantes, l'eau.

C'est à partir de cet imaginaire que nous devons regarder une des principales activités proposées par le technochamanisme, les ateliers de permaculture. Il s'agit d'un néologisme originalement créé en anglais qui signifie littéralement agriculture permanente. C'est-à-dire qu'il s'agit d'une culture qui englobe des méthodes holistiques pour planifier et maintenir les systèmes à l'échelle humaine, comme des jardins, villes, villages et communautés. Le principe basique est que toute cela soit écologiquement durable, socialement équitable et financièrement viable. Comme l'on sait, la permaculture est une

⁵⁶⁷ Il est curieux de noter que la crise de la modernité est véritablement implacable car, même en relation à ces « nouveaux modernes », les limites du monde commencent à se dévoiler. On voit bien que tout ce comportement humain n'est pas en phase avec le climat de notre temps, soit dans le sens figuratif, c'est-à-dire l'imaginaire ambiant, soit le climat proprement dit.

⁵⁶⁸ Bruno Latour, « War and Peace in an Age of Ecological Conflicts », *Revue Juridique de L'environnement*, no 1 (2014): 51-63.

sagesse née en Australie et inspirée de la façon dont les aborigènes s'intègrent à la nature. Dans la permaculture il faut travailler avec la nature plutôt que contre, à partir de l'observation des plantes et des animaux dans toutes leurs fonctions. Encore une fois on revient à l'holisme.

Figure 4 : Toilette sèche écologique



Source : <https://www.flickr.com/photos/123679049@N08/13975833710/>

L'analogie ici avec la culture hacker est également évoquée. Regis Bailux, un des participants du festival, écrit sur son blog à propos du devenir hacker du chamanisme et du devenir chamanique du hacker : « Ouvrir les codes des technologies et machines (software livre) et la Nature (permaculture)⁵⁶⁹ ». Notons que la permaculture est vue en tant qu'opération chamanique, ce qui est propre aussi à la sphère du hacker.

⁵⁶⁹ Disponible en : <https://bailux.wordpress.com/page/2/>. Traduite par nos soins. Dans l'original: « Abre os códigos das tecnologias e das máquinas (software livre) e da Natureza (permacultura) ».

Nous voyons dans ce type d'arrangement une alternative à des actions politiques écologiques plus classiques, c'est-à-dire, de type politique. Les mouvements d'action projective, comme les partis politiques, y compris les Verts, sont maintenant en crise et donnent lieu à d'autres propositions, collaboratives et en réseau, marquées par le présentéisme⁵⁷⁰. Dans ce contexte anémique, émergent de nouvelles façons de se mobiliser où la dépense et la consommation, comme décrite par Georges Bataille⁵⁷¹, sont dénuées de finalités ou de fonctions. Rappelons que la notion de dépense chez Bataille vient d'une critique de l'utilitarisme : le principe d'utilité, soutient Bataille, ne permet pas de justifier l'ensemble des dynamiques aberrantes d'une société.

Notons bien qu'il n'est pas possible de justifier de façon utilitaire ou politique les enjeux du technochamanisme. Et pourtant le phénomène fait le lien sociétal en même temps qu'il fait aussi face à des problèmes concrets du réel. La catastrophe, ou son imminence dans le plan de l'imaginaire, fait office de ressourcement dans l'extase qui provoque l'abandon de soi en collectivité et dans l'orgiasme sociétal, figuré ici dans le technochamanisme où l'absence de projet et finalité politique a une puissance imaginaire forte.

3.7 Technoritualités

La puissance de la technique va bien au-delà de la seule fonctionnalité. Cette puissance est parfaitement captée par le technochamanisme, où nous pouvons repérer une mystique technique. Notons que ce rapport mystique est incontestable non seulement au sein des performances et expériences observées dans les traces laissées par le mouvement sur les réseaux, mais aussi dans l'effort même pour attribuer une signification à cette notion. Il y a une volonté commune de renverser la logique technique en lui attribuant des dimensions magiques et incantatoires. Penser la technique autrement, d'ailleurs, est vital aussi dans l'imaginaire écosophique contemporain.

⁵⁷⁰ Cf.: Dayana Melo da Silva, « A crise da ação projetiva e o presenteísmo nas mobilizações em rede », *Culturas Midiáticas* 7, no 2 (16 décembre 2014).

⁵⁷¹ Georges Bataille, *La part maudite*, vol. 1, Critique (Collection) (Paris: Les Ed. de Minuit, 1967). Voir aussi l'étude de P. Joron : Philippe Joron, *La vie improductive: Georges Bataille et l'hétérologie sociologique*, 1 vol., Sociologie des imaginaires (Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 2009).

À cet égard, Viveiros de Castro et Déborah Danowski avertissent qu'il faut dans ce conflit imminent entre humains et terriens non seulement choisir un camp, mais, avant tout, réfléchir à propos de la notion même de technique et de considérer que l'interprétation moderne – donc son essence « onto-anthropologique », instrument du triomphe de l'histoire – n'est pas exclusive et absolue :

Car il y a des techniques terriennes comme il y en a d'humaines, distinction qui ne se réduit pas à la simple question de la longueur de leurs réseaux. La guerre entre les Terriens et les Humains va se jouer essentiellement sur ce plan, surtout lorsque nous incluons, dans la catégorie élargie et pluralisée des techniques, toute une gamme de « détours » sociotechniques et d'inventions institutionnelles très anciennes ou au contraire très récentes : l'organisation horizontale et la tactique « Black Bloc » des mouvements de protestation altermondialistes, les systèmes de parenté et cartes totémiques australiennes, les formes de mobilisation et de communication créées par Internet, les réseaux d'échanges de semences traditionnelles dans l'Inde ou dans le Brésil, les systèmes de crédit informel du type hawala. Toute innovation technique cruciale pour la « résilience » de l'espèce n'a pas forcément besoin de passer par les canaux corporatifs de la Big Science ou par les très longs réseaux d'humains et de non humains mobilisés par la mise en place de « technologies de pointe »⁵⁷².

Les chercheurs brésiliens captent pleinement le climat dans laquelle le technochamanisme est immergé, l'ambiance d'un constant détournement des objets techniques. Voilà une image forte de l'imaginaire mystique contemporain, le détour technique ; une image fondamentale chez le technochamanisme et dont il faut bien tirer les conséquences. Le nom technochamanisme, lui-même, de même que le nom technomagie, sont une réaction esthétique à la notion moderne de technologie. Ce qui est proposé, à la limite, est une définition élargie de la technique. Les technochamans assument l'urgence de cette guerre et acceptent que quelques agents puissent changer de camps. La technologie conçue en tant qu'instrument de domination de la nature peut être convertie en vecteur de ce que Michel Maffesoli appelle enracinement dynamique. Ainsi, certains technochamans évoquent la technique, spécifiquement les forces numériques, au même titre que les quatre

⁵⁷² Castro et Danowski, « L'arrêt de monde », p. 312-313.

éléments de la terre⁵⁷³. Bien entendu, cette accommodation avec Gaïa, que nous décrivons depuis le début du chapitre, se fait par le biais des techniques, celles mêmes qui ont causé la dévastation du monde, à partir, justement, d'un processus de subversion de la dimension utilitaire de ces dispositifs. De cette façon, le technochamanisme diffère beaucoup d'autres tribus, comme les *anarcho-primitivistes*, qui refusent, purement et simplement, toutes les technologies modernes. Explicitement, dans le technochamanisme, ce qui est cherché est une alternative entre la technophilie et la technophobie.

Le mystique en jeu dans ces pratiques expérimentées dans le technochamanisme est l'accès au sacré par les techniques : soit ceux des ancêtres, comme les outils autochtones, soit les outils électroniques et numériques. Des technologies qui ne sont pas perçues comme quelque chose d'extérieur à l'être humain, comme un simple instrument, mais comme étant des éléments porteurs d'une dignité ontologique. Ces *media* sont vus comme fondamentaux pour déterminer notre façon d'habiter le monde, à côté des éléments spirituels, naturels, etc. En conséquence, le chamanisme, lui-même une technique ancienne, peut collaborer pour approfondir notre relation avec la technique, dans des dimensions plus profondes et magiques.

Ainsi, dans le cadre de cette synergie entre l'archaïque et le technologique, il est proposé des ritualités basées sur la musique électrique, les *bains* et d'autres expériences kinesthésiques. Notons ainsi que la construction de l'espace rituel dans ce cadre est fondamentale.

Dans une rencontre intitulé « *tecnoxamanismo ficção e ruidocracia* » organisé à Rio de Janeiro il est décrit un intéressant scénario dont se dérouillait la ritualité : costumes et des morceaux de tissus disposés dans un hangar ; une jeune fille en maillot de bain qui filmait tout à partir des appareils attachés à son corps ; un chaman qui murmurait une prière et secoua un hochet ; des bruits statiques qui sortaient des haut-parleurs d'un

⁵⁷³ Cette évocation est clair dans l'hymne techno-chamanique diffusé par un groupe colombien : "Yo invoco a la remota explosión que generó el helio a las estrellas ardientes que hicieron surgir el neón la diosa, dadora de naturaleza, dadora de tecnología, señora de la física cuántica y espíritu de los circuitos. Bendito sea este láser de helio neón bendito también este suministro de energía. Deja que su rayo coherente nos enseñe el camino déjanos recordar la forma de ser del rayo: brillante, directo y colorido" (Himno tecnoshamánico). Disponible en : <http://www.parqueexplora.org/colaboratorio/noticias/tecnoshamanismo-rituales-ancestrales-2-0/#evento> . (Page consultée le 03 Septembre 2015)

ordinateur⁵⁷⁴. Voilà tout un décor pour induire les états chamaniques, bien évidemment sans la drogue.

Nous pouvons repérer ainsi qu'un des éléments obsédants pour le technochamanisme est le détournement des objets techniques. Le chaman, lui-même, est considéré comme un hacker, un médiateur, un décodeur de codes, comme quelqu'un qui détourne des objets. Cela étant fermement souligné, nous pourrions considérer ici qu'une des grandes obsessions du mouvement néochamanique, l'altération de l'état de conscience, est aussi dans la clé des technoritualités. Dans cette lecture brésilienne, le but est de provoquer ces altérations surtout sans l'utilisation de drogues, comme l'*ayahuasca*, mais davantage à partir des techniques. Pour cela, la sagesse indigène est mobilisée avec la puissance des différents appareils.

Dans le cadre du festival, un exemple clair de cette subversion et de la perception aiguë de la nature technique du geste rituel efficace est le *bus hacker*. Il s'agit d'un des collectifs participants au festival, un des nœuds de ce réseau de terriens, dont le projet consiste à subvertir un objet quotidien, le bus, en un véhicule de l'imagination⁵⁷⁵. Le bus, dont l'achat a été viabilisé aussi par une campagne de financement collaboratif en 2011⁵⁷⁶, subverti dans sa fonction utilitaire devient désormais un dispositif de l'imaginaire. L'objectif esthétique du collectif est de dénaturiser l'usage d'un objet, ce qui est très en phase avec l'esprit du festival. Ainsi, effectivement, il s'agit d'un bus absolument transformé qui est utilisé dans différentes interventions et qui a été utilisé pour transporter des gens de São Paulo à Bahia.

Dans le documentaire du festival, on voit clairement que le transport a pris l'allure d'un véritable parcours initiatique, ce qui a contribué à faire monter la tension pré-événement. Voyager à Bahia dans ce bus est déjà un moment d'extase et d'effervescence. Le festival, à bien des égards, a commencé à São Paulo, lieu où le voyage a commencé et a parcouru plus de mille kilomètres à l'intérieur du Brésil. Un simple bus a été transformé en

⁵⁷⁴ Cf.: Luiza Miguez, « Transes urbanos. Rituais místicos em 2015 », *revista piauí*, 2015, <http://revistapiaui.estadao.com.br/edicao-107/esquina/transes-urbanos>. Il y a aussi diverses vidéos sur *Youtube* enregistrés lors du rencontre qui réveillent aussi toute cette ambiance, voir par exemple : <https://www.youtube.com/watch?v=UrQjBqLl4A4>. (Consulté le 04 Septembre 2015)

⁵⁷⁵ <http://onibushacker.org/> (Page consultée le 11 Avril 2015)

⁵⁷⁶ Cf.: <https://www.catarse.me/pt/onibus-hacker?ref=explore#about>.

une expérience de l'espace, il est conçu non seulement comme un moyen de transport de personnes, mais comme une machine de voyages mystiques dans lequel de nombreuses utilisations imaginaires ont été effectuées. Autrement dit, des voyages intergalactiques peuvent être accomplis à partir de ce bus, des voyages vers des dimensions non-ordinaires de l'existence.

Figure 5 : Ônibus hacker



Source : <https://www.flickr.com/photos/123679049@N08/>

Ce que ceux qui sont impliqués voulaient montrer est qu'il y a de nombreuses façons de dénaturer l'utilisation du bus, comme n'importe quel objet, à travers des métaphores et des images. Nous pourrions même nommer les processus et les opérations qui sont menés dans le bus comme une archéologie de la machine, un processus à la fois artistique, politique et théorique.

Cette dimension est observable dans ce voyage lorsque le bus est tombé en panne. Personne parmi les voyageurs, apparemment, n'était fâché ou contrarié d'avoir à attendre

des heures de réparation et d'arriver en retard au festival. Pedro Pelasco, un des activistes du collective *onibus hacker*, profite de cette panne pour réfléchir sur la machine. Selon lui, comme nous pouvons le voir dans le documentaire⁵⁷⁷, un accident, une panne, c'est une opportunité pour de nouvelles interactions afin de continuer à donner du sens au voyage. L'ensemble des mécanismes impliqués dans le bus ont besoin de retrouver leur synergie. Par conséquent, il faut improviser. Et tout cela est en phase avec l'esprit hacker. Ainsi, la panne est interprétée comme l'ouverture d'un processus magique et chamanique (*pajelança*).

Dans les activités au sein du festival, nous soulignons les ateliers de *hacklabs* ou *media hacklab*. Rappelons que ce genre d'activité est répandu dans l'univers de la culture *Hacker* et se constitue comme un lieu dans laquelle des gens avec un intérêt commun autour de l'informatique et de la technologie peuvent se rencontrer et collaborer. La particularité des *hacklabs* au sein du festival était de chercher dans ces expérimentations électroniques les dimensions oniriques et magiques, afin de faire le parallèle avec le chamanisme. Comme nous l'avons déjà indiqué, c'est bien dans ces espaces que les participants ont trouvé les plus grands obstacles pour accomplir la synergie, car les activités plus informatiques sont restées dans la clé du masculin et de la raison calculatrice. Cependant, malgré toutes les difficultés, imposées par une culture encore dominante, la conviction de tous est que la clé de la synergie se poursuit dans les ritualités techniques. Un exemple de réussite dans ce sens au sein du festival, au moins dans le plan de l'interaction entre les tribus, a été l'activité nommée « *terreiro électronique*⁵⁷⁸ ». Encore une fois, c'est dans le festif et dans l'orgiastique que les croisements sont plus intenses.

3.8 Le perspectivisme amérindien

Il est clair que le climat dans lequel les technochamans sont immergés est celui de la saturation du paradigme moderne. Pour eux, la division entre culture et nature n'est plus en phase avec cette époque de l'anthropocène. D'ailleurs, c'est bien cet imaginaire que partage également le néochamanisme, le néopaganisme, etc. À cet égard, rappelons que

⁵⁷⁷ Carlos Gonzalez, *Três mil Km - O ônibus, o tecnoxamanismo e os Pataxós (Documentário)*. 2014. 3581 seconds, 24 mai 2014. <http://goo.gl/dRuoSf>. (23'-25')

⁵⁷⁸ Voir sur *youtube* un petit extrait de cet manifestation festif : <https://goo.gl/Gc7wf9>.

font partie des images de certaines religiosités contemporaines polythéistes la conviction que les spéculations cosmologiques des peuples indigènes du monde entier signifient une reconnexion à l'essentielle nature des choses, comme le dit Maffesoli.

Ainsi, la fertilité d'une lecture brésilienne du technochamanisme se trouve, justement, dans la possibilité du rapprochement avec les populations natives, comme les *Pataxó*. Avec eux, s'ouvre la possibilité d'apprendre que d'autres engagements avec Gaïa sont possibles. Voilà pourquoi le festival a eu lieu dans une ville indigène, de même que dans tous les autres événements du réseau la présence d'un indigène est fondamentale. Même quand il s'agit d'une rencontre dans un grand centre urbain, il faut établir des liaisons avec les peuples originaires, même si c'est par le biais du web ou du portable.

D'où la pertinence du perspectivisme amérindien présenté par Viveiros de Castro. Cette notion, très diffusée entre les indigènes, signifie, *grosso modo*, que les différentes subjectivités qui habitent le cosmos sont dotées de points de vue radicalement distincts. Ainsi, la vision que les humains ont d'eux-mêmes est différente de la vision que les animaux ont d'eux et diffère de la vision que les humains ont des animaux. De plus, mythologiquement, le fond commun entre humanité, animalité et d'autres modes d'existence, c'est bien l'humanité. Viveiros de Castro et Déborah Danowski résument ainsi le propos :

« Perspectivisme » est le nom que T.S. Lima et E. Viveiros de Castro ont choisi pour désigner une notion, très répandue en Amérique indigène, selon laquelle chaque espèce d'existants se voit elle-même comme humaine (anatomiquement et culturellement), car ce qu'elle voit d'elle-même est son « âme », une image interne qui est comme l'ombre ou l'écho de 'état humanoïde ancestral de tous les existants. L'âme, toujours anthropomorphe, est l'aspect que prennent les existants quand ils regardent vers (ou interagissent avec) les êtres de leur espèce – c'est ceci qui, en vérité, définit la notion de « même espèce »⁵⁷⁹..

Bien évidemment, dans le technochamanisme, il s'agit d'une appropriation libre de la pensée de Viveiros de Castro qui avait travaillé plutôt sur les cosmologies amazoniennes. Pourtant, cette approximation est évoquée à plusieurs reprises dans le technochamanisme.

⁵⁷⁹ Castro et Danowski, « L'arrêt de monde », p. 280-281

Fabiane Borges, dans un texte disponible dans son blog, annonce que le perspectivisme amérindien est une « fiction nécessaire » puisque cette proposition « opère dans l’imaginaire colonisateur, dans la culture dominante, propose une autre perspective où la question de la différence ne doit pas seulement être respectée, mais transformée. Il propose une autre ontologie, qui dispute une place dans l’imaginaire des humains⁵⁸⁰ ». Autre membre du réseau, Adriano Belisário⁵⁸¹, voit aussi comme fondamental la prise en compte du perspectivisme amérindien. Selon lui, l’approche de Viveiros de Castro pourrait bien résumer l’inflexion *low tech* du technochamanisme, une approche qui éviterait la vision du progrès technologique qui a marqué l’idéologie californienne.

D’où l’importance de réaliser le festival chez les *pataxo*, puisqu’ils font partie des images fortes du technochamanisme cette idée de la sauvegarde d’une connexion perdue, cette idée que, dans cette époque de fin d’un monde, il faut récupérer d’autres formes d’engagement avec le cosmos qui passent nécessairement par un contact directe avec les cultures indigènes. Il faut retourner aux sources. D’ailleurs, rappelons que l’idée du « fin du monde » est aussi présente dans l’imaginaire indigène contemporain. À cet égard, il suffit de mentionner la prophétie de la chute du ciel racontée par David Kopenawa⁵⁸², chaman yanomami. Le chaman parle d’une fin du monde considérée en termes chaotiques et désastreux, lorsque tous les chamans disparaissent, il n’aurait rien pour soutenir le ciel, qui irait forcément tomber. Ainsi, la fin du monde frapperait tout le monde, indigène et aussi non indigène. En effet, les indigènes ont beaucoup de choses à nous apprendre en matière de « chute de ciel » car la fin du monde, chez eux, a déjà eu lieu en 1492. Comme nous le rappelle Viveiros de Castro, les indigènes sont véritablement des spécialistes de fin du monde et alors ils sont une des possibilités de la survie.

Bien évidemment, les *pataxo*, eux aussi, sont en face de contextes catastrophiques, en même temps que de processus de récupération culturelle. Indigènes de la côte de Bahia, les *pataxo* sont parmi les premières populations qui ont subi l’invasion des Portugais.

⁵⁸⁰ Borges, « Prolegômenos para um possível tecnoxamanismo ». Traduite par nos soins. Dans l’original: (...) *atua no imaginário colonizador, na cultura dominante, propõe uma outra perspectiva, onde a questão da diferença não deve ser só respeitada como transformada. Propõe uma outra ontologia, que disputa lugar no imaginário dos humanos.*

⁵⁸¹ Adriano Belisário, « Tecnoxamanismo: por uma cibernética insurgente », *Lugar Comum*, 2015, 265- 80.

⁵⁸² Kopenawa et Albert, *Op. cit.*

Ainsi, après 515 années de la « fin du monde », ils ont déjà perdu beaucoup de leurs références, même leur langue originale a presque disparu. Mais, pourtant, cette culture résiste. Curieusement, ce genre d'activité et d'échanges avec d'autres tribus, dans le sens maffesolien du terme, collabore aussi à cette récupération de la culture, surtout chez les jeunes générations. Ici nous sommes loin de l'approche missionnaire qui a marqué la relation de l'homme blanc avec les indigènes. Personne ne veut apporter la lumière, au contraire, ce qui motive le déplacement à l'intérieur du Brésil est le désir de reconnexion, le désir, finalement, de retourner aux sources.

Figure 6 : Indigènes pataxo



Source : <https://www.flickr.com/photos/123679049@N08/13974574209/>

Dans la présente phase de l'anthropocène, marqué par la digitalisation de l'environnement, le monde devient, ou se réveille, beaucoup plus complexe qu'on le croyait précédemment dans la modernité. Ceux qui savent, de longue date, inclure les non-humains dans ces processus communicatifs, apparaissent ainsi fortifiés et valorisés. Pour les technochamans, donc, il ne suffit pas de penser comme eux, mais il faut absolument sentir avec eux, faire avec. Ainsi, les *pataxo*, comme tous les indigènes, offrent non

seulement l'image qu'ils sont les gardiens de la nature mais qu'ils peuvent offrir des techniques chamaniques pour la compréhension de la complexité écologique contemporaine.

La pensée indigène propose une perspective basée sur des présupposés différents de ceux des modernes. Notons ainsi que grâce à la place donnée aux indigènes par les technochamans, la sensibilité théorique de Viveiros de Castro gagné de la pertinence. La fertilité de son approche se trouve bien dans de la prolifération de la multiplicité et non seulement l'abolition des frontières : « Il ne s'agit pas d'effacer des contours, mais de les piler, de les densifier, de les iriser et de les diffracter⁵⁸³ ». C'est dans ce sens qu'il emploie le terme de multinaturalisme, caractéristique de la pensée amérindienne qui s'oppose au multiculturalisme moderne. Au contraire de l'occident, la conception amérindienne suppose l'unité de l'esprit et une diversité des corps :

L'ethnographie de l'Amérique indigène est peuplée de ces références à une théorie cosmopolitique qui décrit un univers habité par divers types d'actants ou d'agents subjectifs, humains et non humains - les dieux, les animaux, les morts, les plantes, les phénomènes météorologiques, très souvent les objets et les artefacts aussi -, tous munis d'un même ensemble général de dispositions perceptives, appétitives et cognitives, autrement dit, d'une « âme » semblable. [...] les animaux et les autres non-humains pourvus d'âme « se voient comme des personnes » et donc, ils « sont des personnes », c'est-à-dire : des objets intentionnels ou à deux faces (visible et invisible), constitués par des relations sociales et existant sous le double mode pronominal du réflexif et du réciproque, c'est-à-dire du collectif⁵⁸⁴.

Tout ce qui existe possède un corps. C'est le corps qui est le lieu des perspectives, le moyen par lequel l'altérité est appréhendée en tant que telle. C'est le corps, comme « vêtement », qui permet un positionnement du sujet (humain ou non humain). Dans le monde indigène, ainsi, chaque objet est une entité hybride, c'est-à-dire, à la fois humaine et non-humaine, cela dépend du point de vue. Bien entendu, les animaux ne sont pas des humains pour les indigènes, mais ceux-ci savent que pour eux, ils sont des humains. Il faut

⁵⁸³ Castro, *Op. cit.*, 2009., p.9

⁵⁸⁴ *Ibid.*, 21.

dire, à cet égard, que la distinction corporelle qui marque les différentes perspectives n'est transcendée que par les chamans. La relation inter-espèce est une affaire diplomatique. Voilà le noyau théorique du perspectivisme amérindien qui suggère, à la limite, une possibilité de redéfinition relationnelle des catégories classiques de nature, culture et de surnaturel, tout cela à partir du concept de point de vue. Ainsi, à partir du perspectivisme, l'anthropologue nous rend attentif au fait que les peuples indigènes ne doivent pas être vus en tant que protecteurs de la nature, car cette idée de nature est quelque chose d'étranger chez eux : « Les Amérindiens font partie de cette gigantesque minorité de peuples qui n'ont jamais été modernes, parce qu'ils n'ont jamais eu de concept de Nature ; ils n'ont donc jamais ressenti nul besoin de s'en libérer⁵⁸⁵ ».

Pour le technochamanisme, cette conception où tout est humain est assez séduisante. Nous sommes déjà habitués à lire des propos antihumanistes qui visent à retirer l'humanité de l'humain, le réduisant à l'animalité. Or, l'opération amérindienne est opposée, il y a l'extension de l'humanité à tous les modes d'existence. Pourquoi nous ne pourrions pas, par conséquent, élargir l'humanité à nos objets techniques ?

Voilà que ce rapprochement entre les tribus postmodernes et les tribus indigènes, offre au technochamanisme des techniques et des conceptions plus riches pour la compréhension d'une communication complexe entre les mondes qui caractérisent l'écologie contemporaine. Étant donné cette importance attribuée à la culture indigène pour les défis posés dans la contemporanéité, nous comprenons la puissance mystique qu'il y avait à réaliser le festival chez les pataxo. Certains participants interprètent ce rapprochement comme le responsable de la *tribalisation* de ces groupes qui se sont rassemblés à *Arraial d'ajuda*. Par le biais de la technologie et du chamanisme un « nouveau software » a été installé capable de changer le point de vue, c'est-à-dire, capable de changer de perspective.

⁵⁸⁵ Castro et Danowski, « L'arrêt de monde », p.280

CONCLUSION

Émile Durkheim dans la conclusion des *Formes élémentaires de la vie religieuse* s'interroge sur la production sociale du sacré et fait un diagnostic précis de l'époque moderne : « Les anciens dieux vieillissent ou meurent, et d'autres ne sont pas nés ». Ensuite, il nous présente un pronostic surprenant : « Un jour viendra où nos sociétés connaîtront à nouveau des heures d'effervescence créatrice au cours desquelles de nouveaux idéaux surgiront⁵⁸⁶ ». Annoncée auparavant par Nietzsche, la mort de Dieu est reprise par Durkheim qui l'assimile à l'ouverture à tout un champ de possibilités pour vivre le sacré autrement dans l'avenir. Le pronostic durkheimien s'est révélé en effet assez juste, car le sacré aujourd'hui est partout et le mysticisme se trouve en différentes situations de la vie quotidienne, bien au-delà du cadre institutionnel et sous diverses modulations.

Telle est la confusion de notre époque : nous vivons dans un monde ravagé par le même projet qui a tué Dieu afin de le remplacer par une version profane du monothéisme et c'est bien dans les ruines de ce projet que le sacré sauvage refait surface et, ainsi, émerge un autre imaginaire mystique, en phase avec les réseaux numériques. Le désenchantement du monde est ainsi renversé, en large mesure à travers les techniques qui autrefois étaient désacralisées pour mettre en œuvre la modernité. Comme l'a souligné Simondon, « les techniques ne sont pas neutres en face de la sacralité : elles sont ou bien des points d'intersection de la sacralité, ou bien des objets d'exclusion et de refus⁵⁸⁷ ». La technologie et la techno science désacralisent les objets en établissant un rapport cohérent entre cause et effet, en les transformant en instruments neutres de domination de la nature. Notons bien que les techniques, ou plus largement, les *media*, ne sont jamais neutres comme le croyait la théorie de la communication moderne.

C'est bien pour saisir la longue durée de la puissance mystique du *medium* que nous avons engagé une approche archéologique. Dans cette thèse, l'écriture, les reliques et l'électricité sont des figures emblématiques de la manière dont, depuis toujours, les *media*

⁵⁸⁶ Durkheim, *Op. cit.* p.600.

⁵⁸⁷ Simondon, *Op. cit.*, 2014. , p.88

à travers lesquels nous établissons nos relations avec le monde nous fascinent, nous angoissent et engendrent des fantasmagories continûment incroyables. Bref, les *media* évoquent l'occulte, l'obscur, l'incommunicable, l'ésotérique, la magie, les morts, etc. Voilà pourquoi même dans les périodes considérées comme les plus désenchantées de la modernité il y avait, en souterrain, certains imaginaires mystiques qui nous rendent attentifs au caractère ambigu du *medium*. Cette puissance a toujours été là, souterrainement, comme le montre toute l'imagination spiritualiste apparue au XIX^e siècle. Les *media* sont toujours hantés.

Le *medium* n'est jamais neutre, d'ailleurs, parce qu'il est toujours lié à l'expérience de l'hiérophanie, telle que l'a analysée Mircea Eliade. Dans Phèdre déjà, œuvre inaugurale d'une philosophie des *media*, nous pouvons repérer ce qui caractérise tout *medium*, la fascination et la peur qu'il suscite. C'est une telle ambiguïté qui rapproche le *medium* de la définition de sacré proposé par R. Otto : « le *mysterium tremendum* » et le « *mysterium fascinans* ». Dans une hiérophanie, les matérialités des *media* sont fondamentales pour la manifestation du sacré. La sacralité est liée ainsi à la transformation d'une matérialité originale, c'est-à-dire que la dimension mystique et le contact avec le surnaturel ont toujours été associés à la métamorphose d'une matérialité, qu'elle soit organique ou inorganique, qui devient *medium* et permet l'expérimentation du sacré. Lorsque nous mettons les reliques en lumière, par exemple, nous apercevons clairement cette transformation d'une matérialité en quelque chose d'autre. Des dépouilles mortelles, à partir d'une métamorphose, deviennent objets de culte et de vénération avec une puissance d'agrégation sociétale et religieuse qui font agir les morts dans le monde des vivants.

L'objet technique, en transfigurant un état d'origine, apparaît capable non seulement d'intervenir dans l'environnement, mais d'établir un contact avec le sacré. Même si ce contact est unidirectionnel, comme l'écriture qui comporte le risque de neutraliser le sacré, de le mortifier, en le révélant une fois pour toutes. En tout cas, l'écriture est la preuve évidente de l'hypothèse de Simondon, qu'il n'y a pas de neutralité possible entre technicité et sacralité. Comme *medium* désincarné, l'écriture évoque un père invisible comme le dit Sloterdijk, et réduit l'altérité du sacré à un seul Dieu. C'est pourquoi avec l'apparition de l'écriture il y a un glissement de l'hiérophanie à la théophanie : de la manifestation du sacré à la manifestation du Dieu unique. De sorte que l'imaginaire monothéiste, sous ces

diverses formes, est tributaire des différentes matérialités dans lesquelles la vérité révélée est inscrite.

La relation entre *medium* et sacré nous semble, donc, particulièrement fertile, car cette dépendance met en avant le va-et-vient entre sacralité et matérialité, ou encore, le trajet anthropologique de l'imaginaire, tel que proposé par Gilbert Durand. Tout *medium* est un artefact sacré, même quand il est conçu comme instrument de désenchantement. Notre théorie de la communication et notre sociologie des médias avaient assez négligé cette puissance secrète précisément parce que nous étions habitués au discours technologique selon lequel l'objet technique était censé être un simple instrument, Heidegger dirait même « ustensile », pour dominer la nature. C'est pourquoi la sociologie de la religion doit aussi fortement tenir compte des formes matérielles de la médiation religieuse, autant que des aspects irréfragables de la manifestation du sacré.

À partir de cette perspective non-linéaire et à longue durée que l'approche archéologique nous apporte, il est possible de penser le lien social enraciné et ainsi une « géosociologie⁵⁸⁸ » se fait nécessaire. Ainsi, nous pouvons considérer l'imaginaire mystique contemporain comme dynamiquement enraciné, pour emprunter une image chère à Michel Maffesoli. L'imaginaire mystique est le climat qui entoure les multiples expériences du sacré et dans une large mesure, cet imaginaire est façonné par les media et les réseaux numériques. Cependant, cette puissance du numérique n'est pas quelque chose d'inédit, d'absolument nouveau : si notre paysage médiologique est structuré en différentes strates, il n'est pas étonnant que la mystique numérique récupère des éléments qui se croyaient dépassés. L'imaginaire mystique contemporain est ainsi ancré dans notre héritage immatériel, mais de façon active, réactualisée. Il y a quelque chose de structurel et quelque chose de mouvant.

C'est pourquoi même dans cette courte période d'existence du numérique, il y a eu d'importants glissements imaginaires. Chaque matérialité dévoile davantage certains aspects de ce patrimoine immatériel, en même temps qu'elle en occulte d'autres. Méthodologiquement nous avons proposé une opposition entre un imaginaire transcendant et un autre immanent. Ainsi, dans les premières années du numérique l'image du progrès

⁵⁸⁸ Cf.: Maffesoli, *Op. cit.*, 2010.

que le cyberspace a apporté était forte, alors qu'aujourd'hui nous avons un imaginaire mystique beaucoup plus ancré sur terre. D'une retraduction profane de la nouvelle Jérusalem nous sommes passés au dévoilement d'un environnement plus animiste et réticulaire.

L'imaginaire du cyberspace, qui semblait quelque chose de tellement nouveau, est en réalité ancré aussi dans un patrimoine immatériel ancien car il s'agit d'une fantasmagorie qui récupère des éléments du gnosticisme, du millénarisme médiéval, du dualisme platonique, etc. Bref, la solution finale est toujours ailleurs. Certes, il y a un enchantement lié à la cyberculture et à ces premières techniques numériques, mais beaucoup plus proche de l'imaginaire que d'autres « nouveaux media » depuis le télégraphe ont suscité. En somme, il s'agit d'un imaginaire qui positionne les media numériques comme la consolidation d'un processus linéaire et progressif. Dans une large mesure, ce sont les aspects matériels qui ont forgé cette conception du monde, en particulier les interfaces informatiques qui marquaient une frontière entre un monde réel et un monde virtuel.

Dans la période la plus récente, cet imaginaire s'affaiblit peu à peu. Parmi une pluralité de causes, nous avons mis en avant deux facteurs. D'abord, le changement matériel du numérique et la disparition de l'interface. Il n'y a plus rien qui marque des frontières entre réalités, c'est bien notre condition d'habiter ce monde d'ici-bas qui change. Ensuite, la crise environnementale qui a été dévoilée avec plus de netteté dans la dernière décennie, une crise qui nous rappelle qu'il n'y a pas de planète de rechange mais une seule Terre, qui met en lumière les limites de la pensée occidentale qui depuis Descartes place l'homme comme maître et seigneur de la nature. Bref, une crise qui indique la fin du mythe du progrès. Ce sont ces deux facteurs qui poussent l'imaginaire de la transcendance à l'immanence, dévoilant davantage les aspects païens du numérique qui, comme nous l'avons vu, font partie depuis le début de l'histoire d'Internet, toujours dans une perspective de réversibilité.

Dans l'imaginaire contemporain nous habitons dans un nouvel environnement réticulaire et animiste où de nouvelles formes de vivre le sacré émergent. Plutôt qu'un espace détaché, nous participons d'un retour à la source, c'est-à-dire, du dévoilement de la réticularité du monde, tel que Gilbert Simondon l'avait décrit à propos du monde primitif. La projection ailleurs ou dans le futur n'ont plus de sens. Cette réticularité qui avait été

cachée dans le processus de désenchantement du monde est dévoilée par la technique numérique et par la connexion généralisée qu'elle apporte, non seulement entre les humains, mais entre tous les modes d'existences. Rappelons que plus qu'un processus de communication, la numérisation est un processus de mutation, parce qu'elle transforme une réalité au format alphanumérique, ce qui augmente la virtualisation du réel. Le virtuel, en tant que fondement de l'expérience mystique, fait passer l'homme de la période de la représentation du sacré à celle de la disponibilité où tout est offert. L'expérience quotidienne avec les objets techniques numériques révèle la possibilité d'une actualisation de cette virtualisation, dans le sens d'une communication avec une altérité distante, avec un autre que l'être humain dans un processus dialogique mystérieux.

Lorsque notre attention est concentrée sur la Terre, l'approche archéologique est encore plus nécessaire, non seulement pour relativiser le mythe du progrès téléologique des *media*, mais parce que les matérialités de ces nouveaux appareils font appel à un temps profond au sens le plus radical du terme : des matériaux qui sont extraits des profondeurs terrestres et qui permettent le fonctionnement de ces appareils, ce qui fait augmenter l'empreinte humaine sur la Planète. À l'époque de l'informatique « en nuage », il faut bien tenir compte de ces aspects matériels irréfragables, notamment le contexte environnemental et la question de la consommation d'énergie⁵⁸⁹. Ainsi, il faut avoir toujours à l'esprit, avec John Peters⁵⁹⁰, que les *media* sont l'infrastructure de l'être. En même temps que les *media* sont le monde, le monde est un *medium*.

C'est dans ce contexte ambigu que Gaïa fait intrusion dans notre imaginaire mystique, cette ancienne divinité qui nous invite à une pensée holistique vis-à-vis de la Planète, bien en phase avec l'environnement numérique. Si l'humanité et son projet moderne de maîtrise et de désenchantement de la nature a abouti à la dévastation du monde, un retour social de l'enchantement va ainsi de soi de même que la quête d'autres formes d'être dans le monde qui agissent avec la nature et non contre elle. Ainsi, depuis l'apparition du phénomène du *New Age*, Gaïa est avant tout une entité mystique qui fait

⁵⁸⁹ À titre d'exemple, on estime que d'ici 2020 la demande énergétique d'Internet pourrait atteindre jusqu'à dix pour cent de l'approvisionnement total d'énergie et que les *data-centers* rejeteront autant de dioxyde de carbone que les avions. Voir aussi: Jussi Parikka, *The Anthroscene* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2015).

⁵⁹⁰ Peters, *Op. cit.*, 2015.

appel à une spiritualité animiste et devient un fort indice du retour du polythéisme dans les sociétés post-séculaires. Bien entendu, cette récupération d'une divinité ancienne se produit à travers les techniques, une dynamique qui peut être cristallisée dans l'image du technopaganisme, repérable en différentes tribus et situations sociales, parfois en dehors de la vie religieuse classique. Il s'agit d'une typique image de la postmodernité, justement pour mettre en synergie l'archaïque et les techniques et qui évoque une mystique immanente, présentiste et dont le corps est, encore une fois, une de nos principales *media*.

D'ailleurs, ce que nous voyons dans la contemporanéité est la récupération des différentes cosmogonies. Outre le paganisme, et hors du contexte européen, nous avons toute une revalorisation du chamanisme ancien, à partir duquel des nouvelles formes de syncrétisme émergent, comme le technochamanisme. Rappelons que la lecture brésilienne du phénomène est particulièrement intéressante, car au Brésil le sacré est resté toujours plus sauvage que domestiqué, soit dans le catholicisme populaire, dans les nouvelles liturgies évangéliques, dans les séances du spiritisme, dans les *terreiros* de l'umbanda ou du *candomblé*, dans le mysticisme indigène, etc. Des traditions lointaines se multiplient et s'hybrident. Ainsi, dans l'ambiance religieuse brésilienne il y a inégalement une dimension épiphanique qui ouvre l'expérience du sacré envers l'inconnu dans une effervescence syncrétique compulsive. C'est dans cette ambiance favorable à des expérimentations mystiques que tout un nouvel intérêt envers les cultures premières émerge par le biais surtout des réseaux sociaux numériques.

Ainsi, le technochamanisme est le résultat de la synergie entre ce savoir archaïque et la mystique spécifique de la culture numérique. Rappelons que pour la culture hacker la manipulation des codes est quasiment quelque chose de mystique. Des parallèles entre les deux activités, du chaman et du *hacker*, et aussi entre les techniques anciennes et numériques, ont ainsi poussé à de nouvelles nuances de l'imaginaire.

Les expériences qui sont identifiées à ces images techno archaïques, reposent sur la loi de la contamination, sur des petites formes de solidarités, et elles opèrent aussi à partir d'une méthodologie que nous pourrions aisément identifier avec une archéologie des *media* et de la technique. C'est bien dans le sein des technoritualités que nous voyons en marche l'apparition des expériences esthétiques qui visent à détourner les fonctions utilitaires des objets. Des expériences qui mettent ensemble des appareils de différentes

fonctions et époques, électriques, numériques ou ancestrales. L'exemple du bus hacker n'est rien d'autre que l'indice d'une archéologie comme méthode mystique. Ces objets sont, avant tout, des espaces pour l'irruption du sacré. La technique est encore une fois sacralisée.

Ici, il faut, encore une fois, évoquer la puissance du *medium*. Les media anciens utilisés par les chamans et ces media numériques sont vecteurs d'évocation des esprits des ancêtres afin qu'ils interfèrent dans les relations « diplomatiques » entre les différents modes d'existence qui occupent l'environnement. Rappelons que chaque *medium* fait parler et fait agir les morts à sa manière. Déjà l'écriture évoquait les morts, soit dans les inscriptions des pierres tombales, soit dans l'enregistrement éternel des messages des disparus. Et si on évoque cette relation avec la mort, rien n'est plus médiumnique que les media électriques. Nous pourrions raisonner en disant que si des media comme le télégraphe ont poussé l'imaginaire vers le spiritualisme, dans une certaine mesure encore lié à l'approche positiviste, les *media* numériques ont ouvert des voies encore plus archaïques, un véritable retour aux sources.

C'est pourquoi, dans cette perspective holistique, réticulaire et complexe, qui caractérise l'imaginaire mystique contemporain, l'homme n'est pas le seigneur des entités; nous sommes sur le même pied ontologique que les chiens, les hippopotames, les arbres, les comètes, les atomes, les tablettes et nous devons nous accorder à eux : tout est lié et cette interconnexion donne vie à tous les éléments forgeant un nouveau type d'animisme à l'intérieur d'un nouveau type d'écologie. La mystique qui est en jeu dans ces objets techniques est, donc, immanente et animiste. S'il n'y a plus d'échappatoire, il faut donc faire avec. Il y a véritablement un attachement à ce monde-ci, une réconciliation à cette terre. L'image selon laquelle nous sommes tributaires et déterminés par l'altérité est toujours forte. Ainsi, la religiosité contemporaine renvoie à cette dépendance vis-à-vis à l'altérité, entendue comme l'autre naturel ou comme l'autre surnaturel. Libéré du contrôle institutionnel à cause de la mort de Dieu, le sacré en réseau est non seulement vécu comme quelque chose d'intérieur et d'intime d'un sujet libre, mais surtout comme une expérience de collaboration où tous les êtres sont vus comme toujours déterminés. En effet, il ne s'agit pas d'une déification de l'individu, mais de la sacralisation du réseau.

Tout cet imaginaire mystique contemporain dont nous avons essayé de décrire quelques aspects et qui peut être cristallisé dans cette figure emblématique du technochamanisme peut paraître marginal en face d'une époque qui est aussi celle des fondamentalismes religieux, des échecs dans les différentes négociations pour aboutir à un accord international sur le climat – rappelons qu'à l'heure où nous achevons ce travail nous sommes à la veille de la conférence de Paris sur les changements climatiques qui vise à maintenir le réchauffement mondial en deçà de 2 °C – et des crises de tous ordres. Néanmoins il y a des nuances et des signaux faibles non captés par la sociologie de type quantitatif. L'être ensemble n'est certainement pas réductible à la statistique.

Il est temps ainsi de tourner notre regard sociologique en dehors du cadre institutionnel qui n'est plus en phase avec les défis de notre temps. Ces petits signaux faibles et ces petites tribus, réunis et connectés, sont en train de former une nouvelle mosaïque sociétale qui s'accorde avec Gaïa. Bien entendu, cet ensemble hétérogène vit dans l'ici et le maintenant et n'apportera pas la réponse, car il n'y a plus de projection possible. Notamment parce que, probablement, nous n'avons plus assez de temps pour inverser l'empreinte humaine sur la planète : l'anthropocène continuera longtemps après la disparition de l'humanité. Même si la fin d'un monde est inévitable, ces tribus montrent qu'il est possible de faire face à cette condition plus en syntonie avec cette Terre, avec toutes ces idiosyncrasies et ces limites à partir d'une mobilisation de l'énergie pour vivre l'instant éternel. Nous cesserons d'être humains pour devenir cyborgs, compris cette fois-ci comme la synergie entre le mode d'existence indigène, figure emblématique du terrien, et le mode d'existence de la technique.

BIBLIOGRAPHIE

- Agamben, Giorgio. *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Nottetempo, 2006.
- . *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita.* Torino: Einaudi, 2005.
- Agathias, Leucon. M.-M Davy, dir. *Encyclopédie des mystiques.* Paris: Payot & Rivages, 1996.
- Aguiar, Carlos Eduardo Souza. « O imaginário Místico do Espaço Sagrado Virtual ». *Sessões do Imaginário – Cinema | Cibercultura | Tecnologias da Imagem* 18, no 30 (9 avril 2014), 97-105.
- . *A Sacralidade Digital: as religiões e religiosidades na época das redes.* São Paulo: FAPESP : Annablume, 2014.
- . « Da ciber-religião para a ciber-religiosidade ». Dans *Espiritualidade e sagrado no mundo cibernético.* Sous la direction de Valter Luís de Avellar et Emerson José Sena da Silveira, Edições Loyola., 73-90. São Paulo, 2014.
- . « Les Limites de La Communication Numérique de La Foi Catholique ». Dans *Espace Public et Communication de La Foi: Actes Du 2e Colloque International ComSymbol... 2-3 Juillet 2014, Béziers, France.* Sous la direction de Stefan Bratosin. [Toulouse]: Éd. IARSIC, 2014.
- . « Le Nouvel Age et l'Imaginaire Mystique des Réseaux Numériques ». *ESSACHESS-Journal for Communication Studies* 4, no 2(8) (2011).
- . « A sacralidade digital: a mística tecnológica e a presença do sagrado na rede ». Text, Universidade de São Paulo, 2010.
- . « Espiritualidade on-line: o movimento Nova Era no ciberespaço ». Pontifícia Universidade Católica, 2009.
- Amaral, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era.* Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- Appadurai, Arjun. « Introduction: Commodities and the Politics of Value ». Dans *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective.* Sous la direction de Arjun Appadurai. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press, 2010.

- Aristote. *Ethique à Nicomaque*. Revised. Paris: Vrin, 1994.
- Augustin. « Enseigner le Christianisme ». Dans *Oeuvres, III*. [Paris]: Gallimard, 2000.
- . « La Cité de Dieu ». Dans *Oeuvres II*. [Paris]: Gallimard, 2000.
- Aupers, Stef, Dick Houtman et Hent De Vries. « Cybergnosis: Technology, Religion, and the Secular ». Dans *Religion: Beyond a Concept*. Sous la direction de Hent de Vries, 687-703. *The Future of the Religious Past*. New York: Fordham university press, 2008.
- Bachelard, Gaston. *Le Nouvel Esprit Scientifique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.
- . *La terre et les rêveries de la volonté: essai sur l'imagination de la matière*. Paris: Corti, 2003.
- Bardini, Thierry. « Entre archéologie et écologie », s. d. yvescitton.net.
- Bastide, Roger. *Le Sacré sauvage: et autres essais*. Paris: Payot, 1975.
- Bataille, Georges. *Théorie de la religion*. [Paris]: Gallimard, 1986.
- . *La part maudite*. Vol. 1. Critique (Collection). Paris: Les Ed. de Minuit, 1967.
- Baudouin, Philippe. « Machines Nécrophoniques ». Dans *Le Royaume de l'au-delà*. Thomas Alva Edison. Grenoble: J. Millon, 2015.
- Baudrillard, Jean. *Écran total*. Édition : First Edition. Paris: Editions Galilee, 1997.
- Benedikt, Michael, dir. *Cyberspace: First Steps*. 7th print. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994.
- Benjamin, Walter. *L'Oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*. Traduit par Lionel Duvoy. Paris: Allia, 2011.
- . « Petite histoire de la photographie ». Dans *Œuvres II*, 295-321. Paris: Gallimard, 2000.
- . « Sur le langage en général et sur le langage humain ». Dans *Oeuvres. Tome I* *Tome I*. Paris: Gallimard, 2000.
- Bergé, Christine. *La voix des esprits: ethnologie du spiritisme*. 1 vol. Collection Traversées. Paris: Ed. Métailié, 1990.
- Berzano, Luigi. *New age*. Bologna: Il mulino, 1999.

- Bey, Hakim. *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. 2nd Revised edition. Autonomedia, 2004.
- Boiron, Stéphane. *La controverse née de la querelle des reliques à l'époque du concile de Trente: (1500-1640)*. Paris: Presses universitaires de France, 1989.
- Bozóky, Edina. *Le Moyen Âge miraculeux: études sur les légendes et les croyances médiévales*. Paris: Riveneuve, 2010.
- Breton, Philippe. « La Sacralisation de L'information ». *ESSACHESS – Journal for Communication Studies* 4, no 2(8) (12 janvier 2011), 59-67.
- . *Le culte de l'Internet: une menace pour le lien social? Sur le vif*. Paris: Découverte, 2000.
- Briggs, Asa et Peter Burke. *Social History of the Media: From Gutenberg to the Internet*. 3 edition. Polity, 2010.
- Brown, Peter. *Cult of the Saints*. Édition : New edition. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Cahiers Européens de l'Imaginaire,. *Technomagie*. 3. Paris: CNRS éditions, 2011.
- Caillois, Roger. *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1988.
- Calvin, Jean. « Les Luites : Avertissement sur les reliques ». Dans *OEuvres*. Paris: Gallimard, 2009.
- Campbell, Heidi, dir. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. Abingdon, Oxon ; New York: Routledge, 2012.
- Capra, Fritjof. *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*. Toronto; New York: Bantam Books, 1983.
- . *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Berkeley: Shambhala, 1975.
- Castaneda, Carlos. *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Deluxe 30th anniversary ed. Berkeley Los Angeles London: University of California press, 1998.
- Castells, Manuel. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

- . *The Internet galaxy: reflections on the Internet, business, and society*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2001.
- Castro, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma Selvagem*. Edição: 5^a. Cosac & Naify, 2013.
- . *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. 1 vol. Paris: Presses universitaires de France, 2009.
- Castro, Eduardo Viveiros de et Déborah Danowski. « L'arrêt de monde ». Dans *De l'univers clos au monde infini*. Sous la direction de Émilie Hache, 221-339. Bellevaux: Éd. Dehors, 2014.
- Citton, Yves. « Les Lumières de l'archéologie des media ». *Dix-huitième siècle* 46, no 1 (1 octobre 2014), 31-52.
- Clark, Andy. *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*. Oxford University Press, USA, 2003.
- Connor, Steven. *Dumbstruck: a cultural history of ventriloquism*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2000.
- Corbin, Henry. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*. Paris: Entrelacs, 2006.
- Cowan, Douglas E. *Cyberhenge: modern Pagans on the Internet*. New York: Routledge, 2005.
- Coyne, Richard. *Technoromanticism Digital Narrative, Holism, and the Romance of the Real*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999.
- Davis, Erik. *TechGnosis: Myth, Magic + Mysticism in the Age of Information*. London: Serpent's Tail, 1999.
- . « Technopagans: May the astral plane be reborn in cyberspace ». *Wired Magazine* 3, no 07 (1995).
- Deleuze, Gilles. « L'actuel et le virtuel ». Dans *Dialogues*. Gilles Deleuze et Claire Parnet. Champs. Paris: Flammarion, 2008.
- . *Différence et répétition*. Paris: Presses universitaires de France, 1968. Bibliothèque de philosophie contemporaine.

- Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Mille plateaux*. Collection « Critique », t. 2. Paris: Éditions de minuit, 1980.
- Derrida, Jacques. *Adieu: à Emmanuel Lévinas*. Incises. Paris: Galilée, 1997.
- . « La pharmacie de Platon ». Dans *La dissémination*. Seuil, 1993.
- Dery, Mark. *Escape Velocity: Cyberculture at the End of the Century*. New York: Grove Press, 1996.
- Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Bibliothèque des sciences humaines. Paris? NRF : Gallimard, 2005.
- Di Felice, Massimo. « La qualité de l'action net-activiste ». *Sociétés* 124, no 2 (8 août 2014), 21-35. doi:10.3917/soc.124.0021.
- . « Paysages post-urbains : la fin de l'expérience urbaine et les formes communicatives de l'habiter ». *Sociétés* 109, no 3 (2010), 25. doi:10.3917/soc.109.0025.
- . *Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. São Paulo: Annablume, 2009.
- . « I mutamenti continui del sacro in Brasile: dalla teologia della liberazione alla newage ». *Agalma* 10 (2005).
- Di Felice, Massimo, J.C. Torres et L.K.H. Yanaze. *Redes digitais e sustentabilidade - as interações com o meio ambiente na era da informação*. São Paulo: Annablume, 2012.
- Dumézil, Georges. *La religion romaine archaïque: avec un appendice sur la religion des Étrusques*. 2. éd. revue et corr. Bibliothèque historique. Paris: Payot, 1974.
- Durand, Gilbert. « Introduction à la mythodologie ». Dans *La sortie du XXe siècle*. Société. Paris: CNRS, 2010.
- . *L'imagination symbolique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- . *Science de l'homme et tradition ; le nouvel esprit anthropologique*. Paris: Albin Michel, 1996.
- . *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction à l'archétypologie générale*. Paris: Dunod, 1992.

- Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: CNRS éd., 2008.
- Edelman, Nicole. « Ce que les dieux, les religions et les églises font des médias. Pour une science du divin ? A nouvelle religion, nouvelle revue ». *Le Temps des médias* 18, no 1 (2012), 185.
- Edison, Thomas Alva. *Le Royaume de l'au-delà*. Grenoble: J. Millon, 2015.
- Eisenstein, Elizabeth. *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012.
- . « L'avènement de l'imprimerie et la Réforme ». Traduit par Gérard Mansuy. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 26, no 6 (1971), 1355-82. doi:10.3406/ahess.1971.422418.
- Eliade, Mircea. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Payot, 2015.
- . *Images et symboles: essais sur le symbolisme magico-religieux*. Collection tel 44. Paris: Gallimard, 2013.
- . *Le sacré et le profane*. [Paris]: Gallimard, 2002.
- . *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot, 1983.
- Ellul, Jacques. *Les Nouveaux Possédés*. Paris: Mille et une nuits, 2003.
- Esterbauer, Reinhold. « Deus no ciberespaço – sobre os aspectos religiosos dos novos meios ». Dans *Ciberética: responsabilidade em um mundo interligado pela rede digital*. Sous la direction de Anton Kolb, Reinhold Esterbauer et Hans-Walter Ruckebauer. Belo Horizonte: Loyola, 2001.
- Fabre, Pierre-Antoine. *Décréter l'image: La XXVe Session du Concile de Trente*. Édition : 1. Paris: Les Belles Lettres, 2013.
- Felinto, Erick. « Os Computadores Também Sonham? para uma teoria da cibercultura como imaginário ». *Intexto* 0, no 15 (2006).
- . *A religião das máquinas: ensaios sobre o imaginário da cibercultura*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- Ferguson, Marilyn. *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

- Ferrarotti, Franco. *La religione dissacrante: coscienza e utopia nell'epoca della crisi*. Itinerari. Bologna: EDB, 2013.
- . *Il paradosso del sacro*. Saggi tascabili Laterza 94. Roma: Laterza, 1983.
- Ferreira, Pedro Peixoto. « Musica eletrônica e xamanismo : técnicas contemporâneas do extase ». Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2006.
- Flichy, Patrice. *L'imaginaire d'Internet*. Sciences et société. Paris: Découverte, 2001.
- Flusser, Vilém. *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2008.
- . *O Mundo Codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- . *Da religiosidade: a literatura e o senso de realidade*. São Paulo: Escrituras, 2002.
- Foucault, Michel. *L'archéologie du savoir*. Repr. Collection Tel 354. Paris: Gallimard, 2008.
- Fugier, Huguette. *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*. Paris: les Belles Lettres, 1963.
- Fuller, Matthew. *Media Ecologies: Materialist Energies in Art and Technoculture*. Leonardo. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005.
- Galimberti, Umberto. *Psiche e techne: l'uomo nell'età della tecnica*. 3. ed. Campi del sapere. Milano: Feltrinelli, 1999.
- Gallacher, Susan. « Technology, Ecology and Spirituality: Neopaganism and Hybrid Ontologies in Technoculture ». Phd, Murdoch University, 2008.
- Gamble, Harry Y. *Books and readers in the early church: a history of early Christian texts*. New Haven: Yale University Press, 1995.
- Gauthier, François. « Consumption: La Religiosité des Raves ». *Religiologiques, No24*:«Technoritualités: religiosité rave, 2001, 175-97.
- Geary, Patrick. « Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics ». Dans *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Sous la direction de Arjun Appadurai. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press, 2010.

- Gitelman, Lisa. *Scripts, Grooves, and Writing Machines: Representing Technology in the Edison Era*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999.
- Goody, Jack. *La peur des représentations: l'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*. Paris: La Découverte, 2006.
- . *The logic of writing and the organization of society*. Studies in literacy, family, culture, and the state. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986.
- . *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge University Press, 1977.
- Grassi, Valentina. *Introduction à la sociologie de l'imaginaire: une compréhension de la vie quotidienne*. Ramonville-Saint-Agne (Haute-Garonne): Erès, 2005.
- Green, Dave. « Trance-gression: technoshamanism, conservatism and pagan politics ». *Contemporary british religion and politics* 2(4) (2010), 201-20.
- . « Technoshamanism: Cyber-sorcery and schizophrenia ». <http://www.cesnur.org/2001/london2001/green.htm>, 2001.
- Grojs, Boris. *Politique de l'immortalité: quatre entretiens avec Thomas Knoefel*. Traduit par Olivier Mannoni. 1 vol. Paris: M. Sell diff. Seuil, 2005.
- Guattari, Félix. *Qu'est-ce que l'écosophie ?* Sous la direction de Stéphane Nadaud. 1 vol. Archives de la pensée critique. Paris] [Saint-Germain-la-Blanche-Herbe: Lignes Imec, 2013.
- . *Les trois écologies*. 1 vol. Collection L'Espace critique. Paris: Galilée, 2008.
- Guillory, John. « Genesis of the media concept ». *Critical Inquiry* 36.2 (2010), 321-62.
- Gumbrecht, Hans Ulrich et K. Ludwig Pfeiffer. *Materialities of Communication*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994.
- Gunning, Tom. « Phantom Images and Modern Manifestations: Spirit Photography, Magic Theater, Trick Films and Photography's Uncanny ». Dans *Fugitive Images: From Photography to Video*. Sous la direction de Patrice Petro. Theories of Contemporary Culture 16. Bloomington (Ind.) Indianapolis (Ind.): Indiana university press, 1995.
- Gutierrez, Cathy. « Spiritualism ». Dans *The occult world*. Sous la direction de Christopher H. Partridge. The Routledge worlds. New York, NY: Routledge, 2015.

- Hampartzoumian, Stéphane. *Effervescence techno, ou, La communauté trans(e)cendantale*. Logiques sociales. Paris: L'Harmattan, 2004.
- Hanegraaff, Wouter Jacobus. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Studies in the History of Religions 72. Leiden New York Köln: E. J. Brill, 1996.
- Haraway, Donna Jeanne. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free association books, 1991.
- Harvey, Graham. *Animism: respecting the living world*. New York: Columbia University Press, 2006.
- . *Contemporary Paganism: Listening People, Speaking Earth*. 1 vol. New York (N.Y.): New York University press, 1997.
- Havelock, Eric Alfred. *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*. 1st Edition edition. Princeton Univ Pr, 1982.
- . *Preface to Plato*. Cambridge: Belknap Press Harvard University Press, 1963.
- Heelas, Paul. *The New Age movement: the celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford ; Cambridge, Mass., USA: Blackwell, 1996.
- Heidegger, Martin. « L'époque des "conceptions du monde". » Dans *Chemins qui ne menent nulle part*. Paris: Gallimard, 1986.
- . « Bâtir, Habiter, Penser ». Dans *Essais et conférences*. [Paris]: Gallimard, 1980.
- . « Dépassement de la métaphysique ». Dans *Essais et conférences*. [Paris]: Gallimard, 1980.
- . « La Chose ». Dans *Essais et conférences*. [Paris]: Gallimard, 1980.
- . « La question de la technique ». Dans *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1973.
- . « Lettre sur l'humanisme ». Dans *Questions III et IV*. [Paris]: Gallimard, 1968.
- . « Sérénité ». Dans *Questions III et IV*. [Paris]: Gallimard, 1968.
- Heim, Michael. *The Metaphysics of Virtual Reality*. New York: Oxford University Press, 1993.

- Horsfield, Peter. « The ecology of writing and the shaping of early christianity ». Dans *Religion across media: from early antiquity to late modernity*. Sous la direction de Knut Lundby. New York: Peter Lang, 2013.
- Hugon, Stéphane. *L'étoffe de l'imaginaire : Design relationnel et technologies*. Lussaud, 2011.
- . *Circumnavigations: l'imaginaire du voyage dans l'expérience internet*. Société. Paris: CNRS, 2010.
- Ihde, Don. *Technology and the lifeworld: from garden to earth*. The Indiana series in the philosophy of technology. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Innis, Harold Adams. *Empire and Communications*. Toronto: Dundurn Press, 2007.
- Joblin, Alain. « L'attitude des protestants face aux reliques ». Dans *Les Reliques : objets cultes, symboles*. Sous la direction de Anne-Marie Helvétius, Edina Bozoky et Guy Lobrichon. Turnhout: Brepols, 2000.
- Joron, Philippe. *La fête à pleins bords: Bayonne, fêtes de rien, soif d'absolu*. Paris: CNRS éd, 2012.
- . *La vie improductive: Georges Bataille et l'hétérologie sociologique*. 1 vol. Sociologie des imaginaires. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 2009.
- Josset, Raphaël. « « Become The Media! » : de l'hactivisme au web 2.0 ». *Sociétés* 124, no 2 (2014), 55. doi:10.3917/soc.124.0055.
- . « Inconscient collectif et noosphère. Du « monde imaginal » au « village global » ». *Sociétés* 111, no 1 (2011), 35. doi:10.3917/soc.111.0035.
- Keller, R. « Comprendre ou bien la mort ». *Réflexion sur une question de base de la recherche qualitative*, 2010.
- Kerckhove, Derrick de. *The Skin of Culture: Investigating the New Electronic Reality*. Kogan Page Ltd, 1998.
- Kierkegaard, Søren. *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*. Paris: Payot & Rivages, 2004.
- Kittler, Friedrich A. *Optical media: Berlin lectures 1999*. English ed. Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity, 2010.

- . *Gramophone, film, typewriter. Writing science*. Stanford, Calif: Stanford University Press, 1999.
- . « The History of Communication Media ». *CTheory*. http://www.ctheory.net/text_file.asp?pick=45.
- Kluitenberg, Eric. « On the Archaeology of Imaginary Media ». Dans *Media Archaeology: Approaches, Applications, and Implications*. Sous la direction de Erkki Huhtamo et Jussi Parikka. Berkeley, Calif: Univ. of California Press, 2011.
- Kopenawa, Davi et Bruce Albert. *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomani*. [Paris]: Plon : Pocket, 2014.
- Lagrée, Michel. *La bénédiction de Prométhée. Religion et technologie, XIXème-XXème siècle*. Édition : Fayard. Fayard, 1999.
- La Rocca, Fabio. *La ville dans tous ses états*. Paris: CNRS éd., 2013.
- Latour, Bruno. *Face à Gaïa*. Paris: La Découverte, 2015.
- . « L'anthropocène et la destruction de l'image du globe ». Dans *De l'univers clos au monde infini*. Sous la direction de Émilie Hache. Bellevaux: Éd. Dehors, 2014.
- . « War and Peace in an Age of Ecological Conflicts ». *Revue Juridique de L'environnement*, no 1 (2014), 51-63.
- . *Changer de société - refaire de la sociologie*. Paris: Editions La Découverte, 2006.
- . *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte, 1997.
- Leary, Timothy. *Chaos & cyber culture*. 1st ed. Berkeley, Calif: Ronin Pub, 1994.
- Le Breton, David. *L'adieu au corps*. [Nouvelle éd. 1 vol. Suites essais 18. Paris: Métailié, 2013.
- Legros, Patrick, Frédéric Monneyron, Jean-Bruno Renard et patrick Tacussel. *Sociologie de l'imaginaire*. Paris: A. Colin, 2006.
- Lepp, Trisha. Mariko Namba Walter et Eva Jane Neumann Fridman, dir. *Shamanism: an encyclopedia of world beliefs, practices, and culture*. Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO, 2004.

- Leroi-Gourhan, André. *Le Geste et la Parole, tome 1 : Technique et Langage*. Albin Michel. Paris: Editions Albin Michel, 1964.
- Lévy, Pierre. *Qu'est-ce que le virtuel ?* Paris: La Découverte, 2013.
- . *Cyberculture*. Édition : 1. Odile Jacob, 1997.
- . *L'Intelligence collective : Pour une anthropologie du cyberspace*. Paris: La Découverte, 1994.
- . *Les technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ère informatique*. La Découverte, 1990.
- Lovelock, James. *Gaia: a new look at life on earth*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2000.
- Liotard, Jean-François. *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*. Vol. 109. Critique (Collection). Paris: Éd. de Minuit, 1979.
- MacCulloch, J.A. « Relics(Primitive and Western) ». Dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Sous la direction de James Hastings, Vol. 10. New York Scribner, 1913.
- Maffesoli, Michel. *L'Ordre des choses : Penser la postmodernité*. CNRS, 2014.
- . *Imaginaire et postmodernité synergie de l'archaïsme et du développement technologique*. Paris: Ed. Manucius, 2013.
- . *L'ombre de Dionysos*. [Paris]: CNRS éditions, 2010.
- . *Matrimonium. Petit traité d'écologie*. Paris: CNRS éditions, 2010.
- . *Le réenchantement du monde: une éthique pour notre temps*. Paris: Perrin, 2009.
- . *Au creux des apparences: pour une éthique de l'esthétique*. Paris: la Table ronde, 2006.
- . *La part du diable: précis de subversion postmoderne*. Paris: Flammarion, 2002.
- . *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris: La Table Ronde, 2000.
- . *La connaissance ordinaire: précis de sociologie compréhensive*. Sociétés. Paris: Libr. des Méridiens, 1985.
- . *La Violence totalitaire: essai d'anthropologie politique*. Sociologie d'aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France, 1979.

- Magerstädt, Sylvie. *Body, Soul and Cyberspace in Contemporary Science Fiction Cinema: Virtual Worlds and Ethical Problems*. Palgrave Pivot, 2014.
- Magnani, José Guilherme Cantor. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- Maison européenne de la photographie et Metropolitan museum of art. *Le troisième oeil: la photographie et l'occulte*. Paris: Gallimard, 2004.
- Marchesini, Roberto. « Contra a pureza essencialista, rumo a novos modelos de existência ». Dans *Pós humanismo: as relações entre o humano e a técnica na época das redes*. Sous la direction de Massimo Di Felice et Mario Pireddu. São Caetano do Sul: Difusão Editora, 2010.
- Martinkova, Libuse. « Computer Mediated Religious Life of Technoshamans and Cybershamans. » Sous la direction de Kerstin Radde-Antweiler. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet: Vol. 03.1 Being Virtually Real? Virtual Worlds from a Cultural Studies' Perspective* 03.1 (2008).
- Martins, Moisés de Lemos. *Crise no castelo da cultura: das estrelas para os ecrãs*. Grácio Editor. Coimbra, 2011.
- Marx, Karl. *Misère de la philosophie*. Paris: Payot, 2002.
- Mattelart, Armand. *L'invention de la communication*. Nouvelle éd. 1 vol. La Découverte-poche. Paris: la Découverte, 2011.
- Mauss, Marcel. « les Techniques du corps ». Dans *Techniques, technologie et civilisation*, Édition : 1. Paris: PUF, 2012.
- McLuhan, Marshall. *The Medium and the Light: Reflections on Religion*. Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2010.
- . *Understanding media: the extensions of man*. 1st MIT Press ed. Cambridge, Mass: MIT Press, 1994.
- . « Education in the Electronic Age ». *Interchange* 1, no 4 (1 décembre 1970), 1-12. doi:10.1007/BF02214876.
- . *The Gutenberg Galaxy; the Making of Typographic Man*. [Toronto: University of Toronto Press, 1962.

- McLuhan, Marshall et Quentin Fiore. *The Medium Is the Massage :an Inventory of Effects/ Marshall McLuhan, Quentin Fiore. Co-Ordinated by Jerome Agel*. London: Penguin, 2008.
- Meyrowitz, Joshua. *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior*. New York: Oxford University Press, 1985.
- Monneyron, Frédéric et Martine Xiberras. *Le monde hippie: de l'imaginaire psychédélique à la révolution informatique*. 1 vol. Paris: Imago, 2008.
- Moreira, Fernanda Cristina. « Redes xamânicas e redes digitais: por uma concepção ecológica de comunicação ». Text, Universidade de São Paulo, 2014.
- Morin, Edgar. *Introduction à la pensée complexe*. [Paris]: Seuil, 2005.
- . *La méthode.1. La nature de la nature*. Edgar Morin ; 1. Paris: Éd. du Seuil, 1977.
- . *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- Moscovici, Serge. *De la nature: pour penser l'écologie*. Paris: Métailié, 2002.
- . *La machine à faire des dieux: sociologie et psychologie*. L'espace du politique. Paris: Fayard, 1988.
- Mosco, Vincent. *The Digital Sublime: Myth, Power, and Cyberspace*. Cambridge, Mass.; London: MIT, 2005.
- Musso, Pierre. « Le cyberspace, figure de l'utopie technologique réticulaire ». *Sociologie et sociétés* 32, no 2 (2000), 31. doi:10.7202/001521ar.
- . *Télécommunications et philosophie des réseaux: la postérité paradoxale de Saint-Simon*. 1. éd. La politique éclatée. Paris: Presses universitaires de France, 1997.
- Noble, David F. *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*. New York: Penguin Books, 1999.
- O'Leary, Stephen D. « Cyberspace as sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks ». Dans *Religion online: finding faith on the Internet*. New York: Routledge, 2004.
- Ong, Walter. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Routledge, 2012.

- . *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*. Binghamton, N.Y.: Global Publications, 2000.
- Otto, Rudolf. *Le Sacré: l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris: Payot, 1995.
- Packer, Jeremy et Stephen B. Crofts Wiley, dir. *Communication matters: materialist approaches to media, mobility and networks*. Shaping inquiry in culture, communication and media studies. London ; New York: Routledge, 2011.
- Parikka, Jussi. *A geology of media*. Electronic mediations, volume 46. Minneapolis ; London: University of Minnesota Press, 2015.
- . *The Anthrobscene*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2015.
- . *What Is Media Archaeology?* Cambridge: Polity Press, 2012.
- . « Media Ecologies and Imaginary Media: Transversal Expansions, Contractions, and Foldings ». *The Fibreculture Journal* 17 (2011).
- . *Insect media: an archaeology of animals and technology*. Posthumanities, v. 11. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.
- Perniola, Mario. *Più che sacro, più che profano*. Milano: Mimesis, 2010.
- . *Le sex-appeal de l'inorganique*. Lignes. Paris: L. Scheer, 2003.
- . *Del sentire cattolico: la forma culturale di una religione universale*. Intersezioni 220. Bologna: Il mulino, 2001.
- Perrin, Michel. *Le chamanisme*. Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- Peters, John Durham. *The marvelous clouds: toward a philosophy of elemental media*. Chicago ; London: the University of Chicago Press, 2015.
- . « Calendar, clock, tower ». Dans *Deus in machina: religion, technology, and the things in between*, 1st ed. New York: Fordham University Press, 2013.
- . « Writing ». Dans *The International Encyclopedia of Media Studies*. Angharad N. Valdivia. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd, 2012. <http://doi.wiley.com/10.1002/9781444361506.wbiems989>.
- . *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

- Petiau, Anne. « L'« âme tigrée » des musiques électroniques. Les imaginaires des jeunes et les courants musicaux ». *Sociétés* 112, no 2 (15 juillet 2011), 115-22.
- Pierucci, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. 1. ed. São Paulo: Ed. 34 [u.a.], 2003.
- Pireddu, Mario. « A carne do futuro - utopia da desmaterialização. » Dans *Pós humanismo: as relações entre o humano e a técnica na época das redes*. Sous la direction de Massimo Di Felice et Mario Pireddu. São Caetano do Sul: Difusão Editora, 2010.
- Pireddu, Mario et Marcello Serra, dir. *Mediologia: una disciplina attraverso i suoi classici*. 1. ed. italiana. *Mediologie* 27. Napoli: Liguori, 2012.
- Platon. « Phèdre ». Dans *Phédon. Le Banquet. Phèdre*. Paris: Gallimard, 1991.
- Pourtau, Lionel. *Techno: voyage au cœur des nouvelles communautés festives*. Paris: CNRS, 2009.
- Puech, Michel. *Homo sapiens technologicus: Philosophie de la technologie contemporaine, philosophie de la sagesse contemporaine*. Méléthè. Paris: Pommier, 2008.
- Quéau, Philippe. *Le virtuel : Vertus et vertiges*. Édition : CHAMP VALLON. Seyssel : Paris: Editions Champ Vallon, 1993.
- Rabot, Jean-Martin. « L'imaginaire et la reliance dans la sociologie de Durkheim ». *Sociétés* 127, no 1 (2015), 25. doi:10.3917/soc.127.0025.
- . « Éloge des liaisons techniques ». *Sociétés* 111, no 1 (2011), 93. doi:10.3917/soc.111.0093.
- Rae, G. « Heidegger's Influence on Posthumanism: The Destruction of Metaphysics, Technology and the Overcoming of Anthropocentrism ». *History of the Human Sciences* 27, no 1 (1 février 2014), 51-69. doi:10.1177/0952695113500973.
- Rafele, Antonio. *La métropole: Benjamin et Simmel*. Paris: CNRS Éd, 2010.
- Rheingold, Howard. *Virtual Reality: The Revolutionary Technology of Computer-Generated Artificial Worlds-And How It Promises to Transform Society*. Reprinted edition. Simon & Schuster, 1992.
- Ries, J. *L'homme et le sacré*. Patrimoines. Histoire des religions. Paris: Cerf, 2009.

- Rountree, Kathryn. « Neo-Paganism, Animism, and Kinship with Nature ». *Journal of Contemporary Religion* 27, no 2 (mai 2012), 305-20. doi:10.1080/13537903.2012.675746.
- Ryan, Jenny. « Weaving the Underground Web: Neo-Tribalism and Psytrance on Tribe.net ». Dans *The local scenes and global culture of psytrance*. Sous la direction de Graham St. John. Routledge studies in ethnomusicology 2. New York: Routledge, 2010.
- Sallmann, Jean-Michel. « La relique dans le monde catholique de la contre-réforme ». Dans *Les Objets de la Mémoire: Pour Une Approche Comparatiste Des Reliques Et De Leur Culte*. Philippe Borgeaud et Youri Volokhine. Bern ; New York: Peter Lang Pub Inc, 2005.
- Sauget, Stéphanie. *Histoire des maisons hantées: France, Grande-Bretagne, États-Unis, 1780-1940*. 1 vol. Paris: Tallandier, 2011.
- Schutz, Alfred. *Le chercheur et le quotidien: phénoménologie des sciences sociales*. Paris: Klincksieck, 2008.
- Sconce, Jeffrey. *Haunted media: electronic presence from telegraphy to television. Console-ing passions*. Durham, NC: Duke University Press, 2000.
- Serres, Michel. *Le contrat naturel*. Paris: Flammarion, 2009.
- . *Atlas*. Champs 340. Paris: Flammarion, 1996.
- Shields, Rob. *The virtual. Key ideas*. London ; New York: Routledge, 2003.
- Silva, Juremir Machado da. *As tecnologias do imaginário*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2003.
- Silva, Dayana Karla Melo. « A crise da ação projetiva e o presenteísmo nas mobilizações em rede ». *Culturas Midiáticas* 7, no 2 (16 décembre 2014).
- Simmel, Georg. *Sociologie et épistémologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1981.
- . « Comment les formes sociales se maintiennent ». *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)* 1 (1896), 71-109.
- Simondon, Gilbert. *Sur la technique (1953-1983)*. 1re édition. Paris: PUF, 2014.
- . *Du mode d'existence des objets techniques*. [Paris]: Aubier, 2012.

- . *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2005.
- Slack, Jennifer Daryl. « Beyond Transmission, Modes, and Media ». Dans *Communication Matters: Materialist Approaches to Media, Mobility and Networks*. Sous la direction de Stephen B. Crofts Wiley et Jeremy Packer. London; New York: Routledge, 2011.
- Sloterdijk, Peter. *La folie de Dieu: du combat des trois monothéismes*. [Paris]: Pluriel, 2012.
- . *Règles pour le parc humain ; suivi de Domestication de l'être*. Paris: Mille et une nuits, 2010.
- Snoek, G. J. C. *Medieval Piety from Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1995.
- Statlender, Robert. M.-M Davy, dir. *Encyclopédie des mystiques*. Paris: Payot & Rivages, 1996.
- Stengers, Isabelle. « Penser à partir du ravage écologique ». Dans *De l'univers clos au monde infini*. Sous la direction de Émilie Hache. Bellevaux: Éd. Dehors, 2014.
- . *Au temps des catastrophes : résister à la barbarie qui vient*. Vol. 1. Paris: la Découverte, 2009.
- St. John, Graham. *Rave Culture and Religion*. 1^{re} éd. London: Routledge, 2009.
- . « Techno millennium. Dance, ecology and future primitives. » Dans *Rave Culture and Religion*. Sous la direction de Graham St. John, 1^{re} éd. London: Routledge, 2009.
- Stolow, Jeremy. « The Spiritual Nervous System. Reflections on a magnetic cord designed for spirit communication ». Dans *Deus in machina: religion, technology, and the things in between*, 1st ed. New York: Fordham University Press, 2013.
- . « Salvation By Electricity ». Dans *Religion: Beyond a Concept*. Sous la direction de Hent de Vries, 687-703. *The Future of the Religious Past*. New York: Fordham university press, 2008.

- Stordalen, Terje. « Media of ancient hebrew religion ». Dans *Religion across media: from early antiquity to late modernity*. Sous la direction de Knut Lundby. New York: Peter Lang, 2013.
- Strauss, Leo. « Jerusalem and Athens: Some Introductory Reflections ». Dans *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*. SUNY Series in the Jewish Thought of Leo Strauss. Albany [N.Y.]: State university of New York press, 1997.
- Tacussel, Patrick. *Mythologie des formes sociales: Balzac et les Saint-Simoniens, ou, le destin de la modernité*. Collection « Sociétés ». Paris: Méridiens Klincksieck, 1995.
- Taels, Johan. « A more primitive thinking: word and speech-act in Kierkegaard ». Dans *Immediacy and reflection in Kierkegaard's thought*. Louvain philosophical studies 17. Leuven: Leuven University Press, 2003.
- Thacker, Eugene. « Dark media ». Dans *Excommunication: three inquiries in media and mediation*. Sous la direction de Alexander R. Galloway, Eugene Thacker et McKenzie Wark. Trios. Chicago ; London: The University of Chicago Press, 2014.
- Thomas d'Aquin. *Somme théologique, Le Verbe incarné*. Éd. de la Revue des jeunes. Paris: Éd. du Cerf, 2002.
- Thomas, Joël, dir. *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*. Paris: Ellipses, 1998.
- Townsend, Joan. Mariko Namba Walter et Eva Jane Neumann Fridman, dir. *Shamanism: an encyclopedia of world beliefs, practices, and culture*. Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO, 2004.
- Usarski, Frank. « Os Enganos do Sagrado ». Dans *Constituintes da ciência da religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. Sous la direction de Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2006.
- Vargoz, Frédérique et Emmanuel Guez. « Une histoire de l'ordinateur du point de vue de la théorie des média ». *Cahiers philosophiques* 141, no 2 (2015), 55. doi:10.3917/caph.141.0055.
- Vattimo, Gianni. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti Libri, 2011.
- . *La società trasparente*. Milano: Garzanti, 2011.
- . *Credere di credere*. Milano: Garzanti, 1998.

- Vial, Stéphane. « Critique du virtuel : en finir avec le dualisme numérique ». *psychologie clinique*, no 37 (2014), 38-51. doi:10.1051/psyc/201437038.
- Virilio, Paul. *La bombe informatique*. Collection l'Espace critique. Paris: Galilée, 1998.
- Vitali Rosati, Marcello. *S'orienter dans le virtuel*. 1 vol. Cultures numériques. Paris: Hermann, 2012.
- Watier, Patrick. *Une introduction à la sociologie compréhensive*. Belfort: Circé, 2002.
- . *Le savoir sociologique*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.
- Weber, Max. *Sociologie de la religion: économie et société*. [Paris]: Flammarion, 2006.
- . *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi d'autres essais*. Paris: Gallimard, 2004.
- Wertheim, Margaret. *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet*. New York: W.W. Norton, 2000.
- Wirth, Jean. « Image et relique dans le christianisme occidental ». Dans *Les Objets de la Mémoire: Pour Une Approche Comparatiste Des Reliques Et De Leur Culte*. Philippe Borgeaud et Youri Volokhine. Bern ; New York: Peter Lang Pub Inc, 2005.
- Wunenburger, Jean Jacques. *Le sacré*. Paris: Presses universitaires de France, 2009.
- . *La Fête, le jeu et le sacré*. Encyclopédie universitaire. Paris: J.-P. Delarge, 1977.
- Xiberras, Martine. *Pratique de l'imaginaire: lecture de Gilbert Durand*. [Québec]: Presses de l'Université Laval, 2002.
- Zielinski, Siegfried. *Arqueologia da mídia em busca do tempo remoto das técnicas do ver e do ouvir*. São Paulo: Annablume, 2006.
- Ziguras, Christopher. « The Technologization of the Sacred: Virtual Reality and the New Age ». Dans *Virtual Politics: Identity and Community in Cyberspace*. Sous la direction de David Holmes. London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 1997.

Filmographie

James Cameron. Avatar. 2009. 162 min, Action, Adventure, Fantasy.

James Cameron. The Terminator. 1984. 107 min, Action, Sci-Fi.

Wally Pfister. Transcendence. 2014. 119 min, Drama, Mystery, Romance.

Lars von Trier. Melancholia. 2011. 130 min, Drama, Sci-Fi.

Paul Verhoeven. RoboCop. 1987. 102 min, Action, Crime, Sci-Fi.

Andy Wachowski et Lana Wachowski. The Matrix. 1999. 136 min, Action, Sci-Fi.

Documentos en ligne

- Belisário, Adriano. « Tecnoxamanismo: por uma cibernética insurgente ». Lugar Comum, 2015, 265-80.
- Borges, Fabiane. « Prolegômenos para um possível tecnoxamanismo ». catahistorias. <http://catahistorias.wordpress.com/2014/03/11/prolegomenos-para-um-possivel-tecnoxamanismo/>.
- Carlos Gonzalez. Três mil Km - O ônibus, o tecnoxamanismo e os Pataxós (Documentário) - YouTube. 10 mai 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=I7BtVQfscOQ>.
- Mello, Camila et Fabiane Borges. « Tecnoxamanismo - uma metodologia compartilhada ». Blog catahistorias. <http://goo.gl/1DOmqa>.
- Miguez, Luiza. « Transes urbanos. Rituais místicos em 2015 ». revista piauí, 2015. <http://revistapiaui.estadao.com.br/edicao-107/esquina/transes-urbanos>.
- Mourão, Livia et Fabiane Borges. Audio 1 - Análise pós-festival do tecnoxamanismo. <https://archive.org/details/radio-tecnoxamanismo>.
- Nascimento, Carla. « Tecnoxamanismo mistura rituais indígenas e tecnologias; entenda ». Extra Online, 31 août 2015. <http://extra.globo.com/noticias/brasil/tecnoxamanismo-mistura-rituais-indigenas-tecnologias-entenda-17325518.html>.
- Oliveira, Alex. « Tecnoxamanismo, crowdfunding e afeto em festival internacional ». Imprensa digital.126. <http://imprensaodigital126.com.br/?p=19860>.
- Schneider, Erich. « The Technoshaman - Why don't we start with a definition? - ». <http://hyperreal.org/raves/spirit/technoshamanism/Technoshaman-Definitions.html>.
- « Sobre o I festival internacional de tecnoxamanismo (abril 2014) [Tecnoxamanismo] ». http://tecnoxamanismo.metareciclagem.org/doku.php?id=sobre_o_i_festival_internacional_de_tecnoxamanismo_abril_2014.
- « Tecnoxamanismo não é isso! » da penny. Reflexões sobre a transição, 23 janvier 2015. <http://dapenny.net/2015/01/tecnoxamanismo-nao-e-isso/>.

INDEX

A

Agamben, G., 38, 55, 317
 angélisme, 2, 7, 17, 19, 61, 107, 168, 219, 225, 227, 231, 262
 animisme, 2, 7, 12, 17, 19, 107, 121, 199, 232, 233, 234, 248, 252, 253, 254, 257, 258, 261, 262, 268, 278, 287, 312, 314, 315
 anthropocène, 2, 7, 17, 20, 80, 101, 234, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 303, 306, 316, 327
 anthropocentrisme, 72, 98, 230, 276
 apocalypse, 124, 291
 Appadurai, A., 147, 157, 317, 323
 archaïque, 2, 10, 18, 20, 22, 26, 35, 38, 46, 68, 90, 107, 145, 151, 232, 234, 251, 252, 257, 259, 262, 276, 279, 286, 287, 288, 292, 300, 314, 321
 archéologie des media, 2, 16, 18, 54, 55, 85, 86, 87, 88, 105, 202, 268, 314, 320
 Aristote, 57, 60, 80, 203, 317
 Augustin, 57, 58, 59, 61, 62, 65, 120, 151, 162, 218, 318

B

Bachelard, G., 50, 238, 318
bassin sémantique, 51, 170, 234, 257
 Bastide, R., 34, 35, 36, 40, 48, 255, 265, 280, 318
 Bataille, G., 27
 Baudrillard, J., 168, 206, 208, 318
 Benjamin, W., 53, 55, 56, 75, 79, 85, 86, 99, 195, 318, 332
 Brésil, 5, 18, 108, 182, 266, 270, 277, 278, 294, 299, 301, 306, 314

C

Calvin, J., 165, 166, 319
 Capra, F., 238, 319
 Castells, M., 83, 242, 244, 319
catholicisme, 13, 24, 126, 127, 133, 134, 138, 141, 146, 148, 151, 166, 314
chamanisme, 20, 107, 247, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 278, 283, 285, 288, 289, 297, 300, 303, 308, 314, 322, 331
circumnavigation, 109, 236, 251
communication, 6, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 21, 46, 47, 49, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 65, 71, 73, 75, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 95, 105, 106, 111, 113, 114, 116, 118, 120, 124, 126, 128, 131, 133, 137, 139, 146, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 190, 191, 197, 201, 209, 214, 215, 217, 218, 225, 231, 234, 236, 243, 244, 245, 251, 268, 269, 272, 278, 281, 293, 299, 308, 309, 311, 313, 326, 329, 331, 334
complexité, 9, 30, 36, 37, 44, 93, 96, 100, 109, 157, 158, 175, 229, 269, 307
contre-culture, 209, 221, 237, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 259, 270
 Corbin, H., 51, 52, 320

cyberculture, 209, 210, 212, 214, 215, 219, 222, 223, 224, 241, 253, 258, 312
cyberespace, 2, 17, 19, 107, 199, 200, 201, 202, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 229, 232, 240, 248, 249, 250, 251, 252, 255, 312, 330
cybernétique, 214, 216, 222, 226, 228, 252
cyberpunk, 213, 223, 227, 242, 260
cyborg, 7, 19, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 263, 264

D

Davis, E., 131, 179, 200, 210, 221, 222, 223, 230, 244, 259, 320
 Deleuze, G., 203, 204, 206, 249, 275, 320, 321
 Derrida, J., 66, 93, 114, 117, 121, 321
 Descola, P., 291, 321
désenchantement, 7, 9, 11, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 90, 166, 184, 215, 234, 235, 256, 270, 309, 311, 313
destin, 27, 58, 73, 96, 187, 258, 335
 Di Felice, M., 5, 12, 14, 70, 82, 83, 91, 92, 237, 250, 251, 321, 329, 332
 Durand, G., 25, 28, 29, 49, 50, 51, 74, 75, 184, 234, 238, 311, 321, 336
 Durkheim, E., 32, 33, 34, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 50, 239, 309, 322, 332

E

écologie, 6, 55, 79, 91, 92, 116, 118, 133, 173, 196, 202, 239, 248, 266, 273, 282, 291, 308, 315, 318, 330
écosophie, 2, 79, 93, 261, 264, 281, 298, 324, 328
écosystème, 21, 22, 48, 91, 92
 Edison, T., 172, 181, 184, 185, 186, 188, 318, 322, 324
effervescence, 10, 11, 21, 34, 35, 150, 164, 166, 170, 239, 280, 286, 301, 309, 314
 Eliade, M., 22, 30, 37, 38, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 52, 222, 266, 310, 322
 Ellul, J., 34, 322
environnement, 2, 10, 13, 16, 17, 21, 22, 31, 35, 36, 69, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 91, 92, 93, 94, 104, 107, 113, 114, 119, 136, 171, 189, 198, 202, 209, 216, 226, 229, 231, 232, 233, 234, 236, 240, 241, 251, 252, 254, 257, 276, 278, 280, 291, 296, 306, 310, 312, 313, 315, 327
extase, 10, 173, 266, 268, 269, 273, 279, 298, 301, 322, 323

F

fantômes, 170, 174
 Ferguson, M., 241, 322
 Ferrarotti, F., 33, 34, 35, 40, 42, 323
fin du monde, 10, 27, 234, 290, 305, 306
 Flichy, P., 209, 216, 242, 244, 245, 248, 323
 Flusser, V., 34, 120, 122, 171, 323
fondamentalisme, 11, 316

formisme, 6, 91, 95, 100, 101, 102
Foucault, M., 85, 275, 323

G

Gaïa, 12, 20, 105, 276, 277, 285, 292, 293, 294, 295, 296, 300, 304, 313, 316, 327
gnosticisme, 17, 125, 134, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 240, 246, 247, 255, 262, 312
Goody, J., 64, 119, 120, 128, 129, 134, 135, 137, 153, 154, 156, 324
Guattari, F., 79, 249, 275, 321, 324

H

habitat, 2, 3, 4, 7, 14, 18, 21, 80, 82, 83, 90, 91, 112, 130, 171, 234, 248, 250, 251, 254
habiter atopique, 92
hacker, 8, 223, 245, 288, 289, 290, 297, 301, 302, 303, 314, 315
Haraway, D., 19, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 325
Havelock, E., 64, 113, 114, 121, 124, 325
Heaven's Gate, 224
Heidegger, M., 9, 25, 26, 30, 52, 60, 61, 71, 72, 73, 76, 77, 82, 83, 84, 90, 154, 258, 296, 311, 325, 332
hiérophanie, 6, 18, 44, 45, 46, 47, 48, 84, 112, 122, 219, 310
Hugon, S., 5, 15, 84, 213, 250, 251, 252, 258, 326
humanisme, 56, 57, 59, 60, 61, 72, 229, 250, 325
hypnotisme, 176, 177, 181

I

iconoclasme, 23, 24, 29, 48, 49, 50
iconophilie, 13
Ihde, D., 69, 326
imaginaire, 2, 9, 11, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 26, 29, 30, 31, 32, 34, 36, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 73, 74, 75, 76, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 94, 95, 97, 100, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 122, 125, 126, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 158, 159, 164, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 184, 188, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 202, 204, 205, 208, 209, 210, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 232, 233, 235, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 252, 253, 254, 257, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 270, 272, 277, 278, 279, 281, 283, 284, 285, 290, 294, 295, 296, 298, 299, 301, 303, 305, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 321, 323, 324, 326, 327, 330, 332, 335, 336
immanence, 233, 237, 246, 247, 257, 312
indigènes, 14, 38, 145, 232, 267, 268, 271, 284, 288, 296, 304, 305, 306, 307, 308
informatique, 2, 17, 20, 107, 123, 204, 205, 206, 211, 220, 232, 233, 241, 242, 243, 245, 246, 259, 260, 303, 312, 313, 328, 330, 336, 343
Innis, H., 61, 62, 63, 64, 126, 137, 326
interface, 2, 3, 4, 15, 17, 44, 47, 53, 62, 67, 107, 150, 233, 248, 249, 251, 273, 278, 312
Internet, 12, 14, 19, 82, 84, 92, 94, 109, 110, 118, 139, 142, 148, 201, 202, 205, 206, 208, 209, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 224, 225, 236, 239, 242, 243,

244, 245, 247, 248, 249, 250, 258, 269, 272, 274, 275, 281, 282, 283, 290, 299, 312, 313, 319, 320, 323, 326, 329, 330, 336
islam, 13, 24, 105, 122, 125, 126

J

Jésus, 27, 132, 133, 165, 212
judaïsme, 6, 13, 23, 24, 105, 112, 122, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131

K

Kardec, A., 106, 182, 183, 186, 187, 195
Kierkegaard, S., 61, 62, 173, 176, 326, 335
Kittler, F., 65, 66, 72, 74, 76, 86, 126, 131, 172, 173, 174, 176, 326
Kopenawa, D., 9, 265, 267, 305, 327

L

Latour, B., 98, 229, 294, 295, 296, 327
Leary, T., 141, 142, 241, 242, 243, 272, 276, 327, 330
Leroi-Gourhan, A., 69, 328
Lévi-Strauss, 119
Lévy, P., 123, 206, 207, 217, 218, 221, 328
Lovelock, J., 292, 293, 328
Lumières, 25, 28, 55, 175, 186, 215, 220, 295, 320
Lyotard, J., 212, 291, 328

M

Maffesoli, M., 1, 5, 10, 14, 24, 29, 35, 51, 52, 75, 83, 84, 93, 95, 96, 97, 101, 102, 147, 232, 234, 239, 247, 257, 258, 261, 262, 263, 273, 275, 279, 286, 296, 299, 304, 311, 328
magie, 23, 25, 33, 68, 79, 164, 170, 195, 214, 222, 246, 259, 266, 288, 289, 310
Marx, K., 28, 32, 60, 186, 191, 252, 329
matérialité, 6, 10, 17, 21, 44, 53, 55, 59, 62, 65, 66, 67, 73, 74, 75, 76, 88, 89, 101, 105, 106, 107, 110, 111, 112, 114, 115, 118, 127, 131, 133, 136, 145, 146, 147, 151, 153, 154, 164, 188, 202, 205, 208, 219, 230, 233, 240, 249, 250, 253, 255, 265, 310, 311
Mauss, M., 42, 70, 71, 266, 329
McLuhhan, M., 55, 56, 61, 64, 65, 72, 78, 84, 85, 103, 117, 119, 120, 132, 133, 136, 169, 170, 171, 173, 176, 216, 329, 330
medium, 2, 3, 4, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 41, 44, 47, 48, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 95, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 126, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 140, 141, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 155, 156, 157, 158, 162, 164, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 209, 210, 215, 218, 219, 222, 224, 230, 233, 235, 236, 239, 240, 245, 247, 248, 251, 252, 253, 254, 255, 266, 267, 268, 269, 282, 300, 303, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 324, 326, 329, 331, 333, 335

médium, 44, 53, 54, 55, 79, 83, 180, 181, 182, 183, 190, 193, 194
mesmérisme, 176, 220
métaphysique, 7, 9, 19, 30, 44, 57, 59, 60, 61, 73, 107, 123, 200, 208, 216, 217, 219, 220, 232, 246, 251, 255, 256, 325
 Meyrowitz, J., 64, 78, 80, 83, 84, 330
millénarisme, 18, 27, 28, 35, 212, 218, 221, 312
monothéisme, 6, 13, 19, 24, 25, 26, 28, 105, 111, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 151, 166, 175, 212, 234, 236, 257, 272, 309
 Morin, E., 51, 83, 104, 291, 330
mort de Dieu, 30, 35, 309, 315
 Moscovici, S., 48, 291, 330
 Musso, P., 176, 211, 215, 219, 330
mysticisme, 35, 40, 220, 222, 238, 241, 242, 245, 246, 255, 259, 309, 314
mystique, 1, 2, 7, 9, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 26, 31, 34, 35, 36, 39, 40, 42, 49, 51, 52, 53, 55, 67, 73, 74, 75, 76, 83, 86, 87, 88, 90, 95, 97, 100, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 115, 128, 144, 145, 146, 147, 158, 159, 171, 175, 176, 178, 184, 189, 191, 199, 215, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 232, 233, 235, 236, 238, 239, 240, 243, 244, 246, 247, 248, 250, 252, 254, 255, 257, 258, 260, 261, 265, 266, 271, 273, 274, 276, 277, 278, 281, 283, 285, 288, 289, 290, 293, 298, 299, 300, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316
mythe, 10, 36, 41, 45, 47, 49, 128, 176, 199, 200, 201, 202, 209, 252

N

néochamanisme, 270, 271, 273, 303
néopaganisme, 2, 18, 19, 107, 233, 239, 242, 247, 259, 262, 263, 290, 293, 303
New Age, 2, 4, 7, 11, 12, 13, 18, 19, 36, 48, 107, 209, 219, 233, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 253, 254, 259, 260, 261, 271, 276, 293, 294, 313, 325, 336
New Edge, 10, 246, 286
 Nietzsche, F., 29, 30, 35, 66, 72, 95, 309
 Noble, D., 26, 27, 28, 210, 330
Nouvelle Jérusalem, 212, 213, 217, 228, 252, 312

O

occultisme, 170, 186, 220, 247, 259
 Ong, W., 64, 70, 122, 124, 128, 129, 132, 137, 140, 171, 330
 Otto, R., 39, 40, 41, 43, 44, 310, 331

P

paganisme, 2, 24, 36, 126, 149, 151, 165, 233, 240, 241, 246, 247, 248, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 270, 293, 314
 Parikka, J., 11, 80, 81, 82, 86, 87, 89, 313, 327, 331
 Perniola, M., 42, 43, 44, 168, 207, 208, 254, 260, 261, 331
perspectivisme, 7, 20, 98, 269, 303, 304, 305, 308
 Peters, J., 53, 54, 58, 66, 67, 80, 81, 82, 83, 118, 121, 125, 126, 132, 174, 176, 177, 178, 180, 313, 331
phonographe, 172, 173, 185, 189

photographie, 56, 170, 174, 184, 189, 193, 194, 195, 196, 197, 267, 318, 329
 Platon, 30, 113, 114, 115, 117, 118, 121, 169, 321, 332
polythéisme, 10, 21, 112, 126, 236, 241, 257, 314
postmodernité, 10, 17, 35, 51, 86, 107, 148, 199, 212, 234, 235, 239, 258, 263, 270, 276, 278, 286, 291, 314, 328
progrès, 11, 14, 26, 28, 29, 32, 61, 86, 88, 120, 184, 186, 187, 212, 221, 235, 262, 291, 305, 311, 312, 313
protestantisme, 13, 24, 25, 127, 136, 140, 141, 142, 234
puissance, 9, 10, 16, 17, 21, 30, 31, 37, 38, 43, 44, 46, 48, 51, 53, 54, 73, 83, 96, 106, 117, 119, 122, 124, 125, 133, 136, 137, 144, 156, 158, 159, 160, 166, 169, 174, 189, 203, 204, 206, 210, 219, 224, 227, 235, 258, 265, 278, 279, 283, 286, 288, 292, 298, 301, 308, 309, 310, 311, 315

R

radio, 55, 87, 106, 170, 174, 184, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 196, 200, 243, 250, 252, 267, 288, 289, 338
réchauffement global, 11, 80, 105, 262, 290, 293, 316
réenchantement, 2, 7, 11, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 34, 100, 107, 199, 215, 232, 234, 235, 247, 255, 256, 258, 263, 265, 328
religion, 6, 13, 15, 22, 23, 24, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 46, 49, 67, 102, 105, 126, 127, 128, 129, 134, 135, 137, 142, 151, 155, 167, 175, 179, 186, 187, 215, 220, 222, 234, 235, 236, 239, 252, 255, 260, 265, 266, 270, 273, 279, 289, 292, 311, 318, 321, 322, 324, 331, 334, 335, 336
religions du Livre, 24, 41, 105, 112, 123, 124
religiosité, 2, 10, 12, 13, 24, 31, 33, 34, 42, 43, 49, 53, 124, 125, 128, 129, 134, 135, 175, 177, 182, 216, 219, 221, 223, 236, 237, 239, 240, 246, 247, 253, 255, 257, 258, 261, 263, 271, 273, 274, 275, 277, 280, 304, 315, 323
réseaux numériques, 1, 2, 13, 15, 23, 43, 76, 87, 90, 91, 94, 98, 102, 104, 109, 110, 218, 240, 245, 249, 254, 255, 256, 257, 269, 281, 283, 293, 309, 311
réticularité, 6, 10, 21, 68, 90, 91, 95, 312
rite, 41, 47, 48, 71, 145, 161, 255, 273
romantisme, 214, 253, 270

S

sacralité, 2, 10, 13, 22, 28, 30, 44, 45, 46, 68, 88, 90, 91, 236, 256, 273, 290, 294, 309, 310, 311
sacré, 2, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 25, 26, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 55, 59, 65, 71, 74, 75, 76, 84, 90, 95, 101, 104, 105, 106, 107, 111, 112, 122, 123, 125, 127, 129, 130, 131, 134, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 164, 170, 175, 190, 192, 199, 210, 219, 221, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 245, 253, 256, 257, 258, 259, 262, 265, 266, 270, 273, 276, 278, 279, 280, 294, 300, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 319, 322, 323, 332, 336

Saint-Simon, 176, 187, 215, 330
 Schütz, A., 95, 97, 98
 Sconce, J., 86, 174, 177, 190, 191, 193, 196, 333
sécularisation, 30, 32, 175, 220, 221
 Serres, M., 250, 292, 333
 Simmel, G., 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 157, 296, 332, 333
 Simondon, G., 30, 68, 77, 78, 90, 236, 273, 309, 310, 312, 333
 Sloterdijk, P., 60, 97, 112, 123, 124, 130, 131, 135, 310, 334
sociologie, 9, 24, 32, 48, 49, 50, 54, 56, 60, 73, 87, 88, 91, 94, 95, 97, 98, 99, 101, 102, 104, 157, 198, 311, 316, 324, 327, 328, 330, 332, 336
 Socrate, 115, 116, 117, 118, 122
spectre, 191, 195
spiritisme, 175, 178, 181, 182, 186, 187, 188, 190, 193, 194, 314, 318
spiritualisme, 7, 19, 54, 88, 106, 111, 170, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 256, 315
 Stengers, I., 262, 294, 295, 334
Stimmung, 52
 Strauss, L., 121, 335
syncrétisme, 219, 220, 223, 236, 237, 314

T

TAZ, 280
technique, 2, 10, 11, 15, 17, 18, 20, 22, 26, 28, 29, 30, 56, 57, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 79, 84, 86, 90, 94, 105, 107, 111, 112, 116, 123, 125, 131, 136, 138, 144, 145, 146, 155, 169, 172, 173, 175, 178, 183, 184, 188, 189, 190, 193, 195, 196, 197, 199, 200, 202, 204, 206, 209, 221, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 234, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 268, 273, 276, 281, 283, 286, 287, 288, 289, 298, 299, 300, 301, 310, 311, 313, 314, 316, 318, 325, 333
technochamanisme, 2, 7, 10, 16, 18, 20, 107, 108, 109, 110, 199, 265, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 283, 285, 286, 287, 289, 290, 293, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 304, 305, 308, 314, 316

technologie, 15, 18, 22, 26, 27, 28, 29, 31, 56, 61, 70, 71, 72, 73, 83, 84, 90, 93, 122, 124, 125, 138, 139, 140, 144, 183, 184, 191, 193, 196, 209, 210, 211, 212, 216, 220, 225, 226, 227, 234, 235, 243, 244, 245, 246, 253, 255, 256, 257, 258, 260, 262, 269, 274, 276, 278, 281, 282, 288, 289, 294, 299, 303, 308, 309, 327, 329, 332
technopaganisme, 16, 20, 108, 234, 254, 255, 258, 259, 262, 263, 264, 270, 286, 314
technosophie, 15, 258
télégraphe, 19, 81, 106, 111, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 188, 194, 196, 198, 200, 211, 250, 312, 315
télévision, 13, 55, 56, 168, 170, 189, 196, 200, 211, 235, 252, 267
théophanie, 6, 112, 122, 130, 310
 Thomas d'Aquin, 80, 160, 163, 164, 203, 335
trajet anthropologique, 17, 74, 75, 105, 171, 311
transcendance, 29, 49, 51, 53, 130, 168, 199, 210, 212, 220, 221, 232, 233, 246, 247, 252, 255, 257, 273, 312
transcommunication, 188, 189, 196, 197
tribus, 15, 18, 93, 239, 265, 270, 274, 276, 280, 281, 282, 285, 286, 288, 293, 300, 303, 306, 308, 314, 316, 328
types idéaux, 97

V

Vattimo, G., 29, 235, 236, 291, 335
 Virilio, P., 206, 224, 225, 336
virtuel, 7, 17, 19, 94, 107, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 218, 221, 225, 232, 233, 249, 250, 253, 254, 259, 296, 312, 313, 320, 328, 332, 336
 Viveiros de Castro, E., 98, 268, 269, 292, 294, 299, 304, 305, 307, 320

W

Watier, P., 95, 96, 97, 99, 100, 101, 336
 Weber, M., 9, 23, 24, 25, 95, 97, 100, 166, 332, 336
 Wertheim, M., 211, 213, 219, 222, 223, 224, 249, 336

Résumé:

En tant que phénomène social, le sacré se manifeste à partir d'un *medium*, de sorte que la sacralité est conditionnée par les matérialités. L'émergence d'un nouveau *medium* signifie ainsi l'apparition de nouveaux imaginaires mystiques. Ce travail de recherche s'interroge donc sur les aspects mystiques de l'imaginaire contemporain dévoilés par les *media* et les réseaux numériques. Notre stratégie de recherche consiste, dans un premier temps, à engager une approche archéologique des *media*, examinant trois différents objets en tant qu'artefacts mystiques : l'écriture, la relique et l'électricité. Cette approche, en s'intéressant à la façon dont chaque *medium* engendre une fantasmagorie différente, illumine la compréhension de l'imaginaire mystique découlant d'un habitat stratifié en multiples couches. Ensuite, nous examinons certains aspects de la mystique numérique à partir de l'opposition de deux régimes d'imaginaire provoqués par deux écologies matérielles. Premièrement, à l'époque du PC et des interfaces informatiques, il y a l'émergence d'un imaginaire mystique transcendant, cristallisé dans l'image du cyberspace et caractérisé par un nouvel angélisme. Deuxièmement, avec l'introduction des réseaux sans fil et des dispositifs mobiles, l'image d'un environnement réticulaire animiste caractérisé par un retour du paganisme se renforce. Une des formes de cet imaginaire mystique immanent est le technochamanisme, notre terrain de réflexion pour comprendre l'actuel réenchantement du monde marqué par la synergie entre la technique et l'archaïque.

Mots clés:

archéologie des media, imaginaire mystique, réseaux numériques, New Age, écosophie, technochamanisme, néopaganisme, religiosités postmodernes, anthropocène.