

Habiter l'imaginaire. Sociologie de la culture numérique

Vincenzo Susca

vincenzo.susca@univ-montp3.fr

LEIRIS Département sociologie | Université Paul-Valéry, Montpellier



Abstract

Inhabiting the imaginary. Sociology of numerical culture.

The cultural program of the surrealism, which consisted in reconciling the reason with the dream, the day with the night, releasing in the world a thought of the body made at the same time of poetic appropriations of the matter and distortions of the instituted beauty, tends to be realized in new forms by the balancing which is established between everyday life and reticular techno-societal platforms. The proliferation of digital worlds in network favors on the one hand a radical deindividualization of the existence, and on the other hand reintegrates in the material order the ghosts, the images and the dreams that reside in the collective unconscious since always, without this one having been able, if it is not in a marginal, individual or clandestine form, to lead them to their accomplishment and to invest in them until the end. One passes thus from the becoming image of the world having characterized the birth of the cultural industry to the becoming world of the image, by which the media become our landscape and our language.

Keywords

Media | Imaginary | Daily Life | Aesthetics

Et ces innovations ne troublent pas le rythme astral de votre ville ? [...] La correspondance entre notre ville et le ciel est à ce point parfaite, répondirent-ils, que toute modification d'Andria comporte quelque nouveauté du côté des étoiles.

Italo Calvino (1972)¹

Puissance et imaginaire

La dimension symbolique de l'existence se répand et pèse désormais sur tout le spectre du réel, bien au-delà de l'activité onirique et de l'art, jusqu'à en devenir, grâce aux nouveaux dispositifs socio-techniques, l'architecture qui d'invisible se fait visible, d'abstraite devient concrète, d'immatérielle se fait matérielle : elle devient vie, expérience vécue, émotion partagée. Nous pouvons, dans cette perspective, soutenir qu'après une longue phase où l'étalement des médias dans la vie quotidienne et dans la scène culturelle occidentale a comporté un devenir image du monde (Debord, 1992; Holmes, 1980), en impliquant une sorte de dématérialisation de l'existence, ce même processus se présente aujourd'hui en tant que devenir monde de l'image, devenir ambiance des médias, devenir monde des médias.

"Et ces innovations ne troublent pas le rythme astral de votre ville ? [...] La correspondance entre notre ville et le ciel est à ce point parfaite, répondirent-ils, que toute modification d'Andria comporte quelque nouveauté du côté des étoiles" (Calvino, 1996: 173). Cette fois-ci, ce sont les pulsations de l'espace aérien qui ont une incidence sur les formes de la ville (La Rocca, 2013).

Tout ce qui est solide se dissout dans l'air (Marx, Engels, 2004), et tout l'air qui circule dans l'imaginaire collectif se fait chair et bit, en déstabilisant les structures archétypales qui ont soutenu la marche triomphale de la modernité occidentale – les institutions, les églises, les partis politiques, le moi maître de soi et possesseur de la nature (Descartes, 2010). Le "oui" à la vie décrit par Maffesoli comme la bande sonore de l'imaginaire postmoderne (2004) correspond au frisson qu'on éprouve dans l'expérience vécue lorsque l'écorce de la peau, désormais sèche, se laisse remplacer par sa couche inférieure émergente, avec toute la douleur que cela comporte, la mort qui s'en accompagne et la vie qui s'y régénère.

À chaque instant où, par l'excès, la projection onirique ou la friction émotive avec l'autre, une partie de nous est investie et mise en jeu par les tourbillons voluptueux sur lesquels se rythme la socialité électronique, le surplus de vie qui se met en mouvement correspond à autant de renoncements, de sacrifices, de pertes de soi dans quelque chose de plus vaste, où l'acceptation de la mort joue un rôle de



¹E queste invenzioni non turbano il ritmo astrale della vostra città? (...) Così perfetta è la corrispondenza tra la nostra città e il cielo, - risposero, - che ogni cambiamento d'Andria comporta qualche novità tra le stelle" (Calvino, 2003: 151).

premier plan. Selon Edgar Morin (1957), la caractéristique principale du cinéma réside dans le fait que celui-ci avive nos fantasmes et les projette sur un écran, de façon à ce qu'ils prennent une vie et une forme, en se libérant ainsi des lourdes enveloppes dans lesquelles le social les a enfermés. Toutefois, le corps social voit dans ce médium une issue de secours temporaire, précaire, une possibilité d'expression fantasmagorique limitée dans le temps et dans l'espace, signe de l'aliénation du citoyen et de son destin irrévocable hors de la salle cinématographique, dans le monde lourd du travail.

Au contraire, la médiatisation du monde auquel conduit *de plein pied* la culture numérique et ses dispositifs étend l'espace de la projection imaginaire, les pulsions de l'onirique, du ludique et du symbolique, à l'architecture générale de l'habiter contemporain, jusqu'à atteindre ses formes les plus rigides, jusqu'à reconfigurer ses infrastructures matérielles, ou en tout cas à en transfigurer les bases telles qu'elles avaient été conçues dans ces derniers siècles d'industrialisation et de modernisation. Il suffit par exemple de penser au style dans lequel sont construits les espaces sociétaux contemporains tels que les places urbaines ou les lieux de passage comme les gares, où l'expansion des écrans et la transparence opaque² renvoient à une injection d'onirique, de fantasmes et de sentiments dans le territoire matériel, ainsi qu'à sa reconfiguration à partir de formes médiatiques.

Pour cette raison nous pouvons, avec M. Castells, confirmer l'avènement de la culture de la virtualité réelle (1996), autrement dit d'un paradigme où l'imaginaire, ses formes et ses langages, pénètrent dans le cœur du monde et le laissent battre à leur rythme. L'expérience de la salle de cinéma, dans laquelle le public de masse dissout ses fantasmes dans l'écran, déborde du cadre d'un médium pour se disséminer dans les replis et les interstices du quotidien, où à la foule installée de manière plus ou moins ordonnée à l'intérieur de la salle, se substituent des nébuleuses affectives, spontanées, fluides et capables de convertir à souhait leurs espaces de vie en des expériences poétiques. Pour cela, la photographie, jadis dédié à immortaliser des événements extraordinaires, devient une activité de plus en plus banale, visée sur le banal, en esthétisant et poétisant la vie nue, ainsi qu'en rendant de plus en plus matérielle notre vie imaginaire, la vie de notre imaginaire.

Comme l'ont montré les *Cultural Studies* (Hall, 2006; Hedbig, 2008; Williams, 2009), le terrain vécu devient conflictuel dans la mesure où s'y croisent des forces, des images et des tensions animées par des sensibilités différentes. Lorsque les plateformes de la vie quotidienne se dotent de moyens de communication qui fortifient leurs ressentis, les façonnent de manière à modeler des symboles denses de significations et de stratifications, l'axe du rapport de force glisse vers un équilibre inouï. Et c'est dans cet équilibre même que les institutions et leurs multiples avatars commencent à être marginalisés par rapport à la chair vivante des "habitants" et à leurs "communicaties" et doivent ainsi les poursuivre sur un terrain que ces avatars maîtrisent moins facilement.

² Ce syntagme n'est qu'un apparent oxymore, car en réalité la transparence induite par les nouveaux médias se fonde sur une certaine opacité des groupes qui les habitent, sur le mystère communautaire, sur le secret de la tribu, du *network* ou des *fans* en jeu.



La microphysique du pouvoir, les manières par lesquelles le pouvoir s'inscrit sur le territoire, se dissémine dans les habitudes et se multiplie dans les corps, à propos de laquelle M. Foucault a écrit des pages exhaustives (2004), est mise en difficulté – mieux, elle est renversée – par une subjectivité qui tend à trouver en soi ses raisons, ses langages et ses sources symboliques propres. Cette microphysique du pouvoir est remplacée par une microphysique de la puissance. L'œil du panopticon est couvert par des bruits et des voiles, par le croisement de regards et de corps agglomérés dans les réseaux sociétaux, ramifications qui d'abord lui rendent la vie difficile pour ensuite l'oublier, l'éviter, le laisser seul dans son solipsisme : un bruit de fond couvert par le vacarme des flux communicationnels. Les échanges communicatifs qui se produisent à l'intérieur des plateformes médiatiques horizontales, interactives, numériques et en temps dans la rue, peuvent générer des mondes d'expérience entièrement immanents à la sensibilité du cybernaute et intimement liés à l'espace de son habiter, à ses fantasmes et à son ordre de proximité.

Le réseau, figure emblématique de la socialité contemporaine, met tout d'abord sur un même plan toute symbologie, pour ensuite laisser prévaloir et se greffer au corps social les ordres – religions, musiques, politiques, objets, mythes – qui se prêtent le plus à vêtir la sensibilité émergente, à en être réélaborés, mis en circulation, partagés et ensuite consommés, brûlés sur l'autel de la consommation-consumation. Nous sommes dans la phase de passage où la société et la culture en général sont absorbées et modelées à partir de l'immatériel, et plus particulièrement des jeux linguistiques, de l'imagination symbolique et des frictions émotives produites dans les mondes de la communication. Non seulement ceux-ci cessent de fonctionner comme des superstructures (Marx, 1972), des moyens de justification ou d'affinement de configurations ou de conjonctures matérielles, économiques, politiques, mais ils expriment aussi dans leur pulsion vitale des formes d'expériences transpolitiques, où le cœur vivant du quotidien et de l'être-ensemble détermine son parcours de vie et de sens, dans un cadre où la puissance ne se cristallise plus dans un pouvoir, mais se multiplie en soi et pour soi.

La culture de la virtualité réelle, matrice de cette puissance, est précisément le ventre à partir duquel l'être-là techno-sociétal – il faudrait écrire l'être-là-avec – contemporain est propulsé sur le monde. Selon Castells, on est en face d'un système dans lequel la réalité même "est entièrement capturée, complètement plongée dans un environnement virtuel d'images, dans le monde de la fiction, où les apparences ne sont pas seulement sur l'écran à travers lequel l'expérience est communiquée, mais deviennent expérience" (2001: 430-431).

La sensibilité connective

Les apparences et leurs langages – ce qui habite le profond de l'inconscient collectif dans son aspect le plus sombre et le plus lumineux – se traduisent en expérience vécue, deviennent chair et transfigurent le corps social, innervant en lui



une énergie dense de puissance. Le paysage de l'habiter contemporain, que Castells baptise "espace des flux" (1996, 2001), est fait de la même matière que nos rêves, devenant ainsi, de façon paroxystique, le sujet-objet de la mutation, de l'hybridation et de la traversée nomadique. La co-présence potentielle de tous les corps et messages dans la même plateforme communicative (c'est-à-dire dans le même monde) inaugure un réseau de rapports imprévisibles et porteurs de changements, de déformations et d'effets pervers qui s'accroissent de manière directement proportionnelle à l'interconnexion des articulations sociétales dans lesquelles le réseau s'étend.

Dans un tel contexte, le renouvellement des formes est si rapide qu'il dépouille soudainement la vie nue des habits dans lesquels elle se manifeste et se met en scène. Lorsque nous affirmons que "le corps est le message" du réseau et, plus généralement, des nouveaux médias, nous souhaitons précisément mettre en lumière combien ces paysages partent et reviennent à la base même de l'être-ensemble, dans sa dimension d'expérience tout court, c'est-à-dire bien au-delà des contenus manifestes qui s'y élaborent. L'imaginaire devient le creuset où le corps fluctue et où l'un devient la cause et l'effet de l'autre, sans qu'aucun élément perturbateur ne puisse s'interposer entre eux de manière significative. Si les apparences façonnent le réel, cela ne se produit que dans la mesure où le langage se fait plus que jamais expérience, équilibre par rapport auquel le corps revêt le rôle de moteur et de charnière, dans son va-et-vient entre la personne et le groupe, ainsi que dans les pénétrations au sein desquelles il devient l'objet ou le sujet.

Dans ce laboratoire de subjectivités se problématise au plus haut degré le rapport entre la vie et les formes dans lesquelles elle s'exprime et se développe. L'accélération du changement est déjà une caractéristique de l'âge moderne (Simmel, 1990), mais elle devient une dimension anthropologique encore plus extrême lorsque, du point de vue linguistique, social et politique, l'expérience ne peut se projeter de manière stable et solide dans quelque chose d'autre qu'elle-même (formes symboliques, représentants politiques, idées abstraites). L'espace des flux comporte automatiquement une errance constante de l'identité et du sens, un désordre créateur dans lequel seule la friction du lien sociétal et sa portée émotionnelle peuvent nuancer le chaos et sublimer l'expérience.

L'industrie culturelle s'est posée, au moins dans les intentions de ceux qui l'ont mise en forme, comme la plateforme apte à distraire les masses de ses droits-devoirs de citoyenneté et d'insertion dans les chaînes productives, en astreignant le temps libre comme fonction du temps de travail, le plaisir comme fonction des obligations. L'avènement de la société en réseau, des micro-technologies, des différents dispositifs de connexion sans fil – satellites, wi-fi, *cloud* – propage le champ de l'industrie culturelle à toute la dimension de l'habiter contemporain, en confiant à celui-ci le contrôle tendanciel des contenus, et en favorisant, sans même le vouloir, des explosions festives de la vie quotidienne, où l'imaginaire est souverain en même temps qu'il vit une forme de dépendance irréversible par rapport à la matrice technique qui l'enveloppe.



Dans le cadre d'une telle ambiance, au sein de son effervescence surexcitée, le rapport de la vie avec ses formes expressives devient intime et il s'établit une correspondance mystique entre le soi et l'autre que soi. La nature, les objets, les techniques, le proche, cessent d'être extérieurs et séparés de l'individu, pour être ainsi absorbés dans ce que, avec une heureuse formule, De Kerckhove appelle "*the skin of culture*" (1995). La fixité, la transcendance, l'abstraction et la distance des formes se libère, devient immanente, se traduit en émotion et entre en relation avec le jeu linguistique et avec le jeu tout court qui se produit dans les terrains cognitifs et ludiques de la communication contemporaine.

Le dispositif du réseau s'affirme ainsi en tant que plateforme où le lien sociétal, les liaisons numériques (Casilli, 2010), se voient ouverts aux conditions d'une régénérescence continue, d'une dislocation de leurs racines sans jamais les synthétiser ou les cristalliser en quelque chose qui ne soit pas instable et en mouvement perpétuel. La vibration émotive, ainsi que toute situation dans laquelle le moi se réjouit – non son en souffrir – de se perdre dans l'autre, deviennent les seuls véritables instants où l'imaginaire collectif se projette dans quelque chose qui s'assimile – malgré sa différence – aux institutions connues jusqu'à présent. Lorsqu'une tribu génère un ballet extatique autour d'objets, de mythes ou de symboles, le mouvement directeur de la culture se brise : le sentiment communautaire se conforte juste avant de se dissoudre à nouveau dans une autre tribu et dans une nouvelle dislocation spatio-temporelle, en glissant d'une affinité connective à une autre – comme dans une danse à spirale entre la vie et la mort. Le contenu de cette forme se présente ainsi comme rien d'autre qu'un corps érotisé et plongé dans un tourbillon émotionnel. Une fois cet état d'épiphanie atteint, l'éthique, l'esthétique et la politique coïncident. Mais ce n'est plus de "politique" dont il s'agit...

Le sacrifice de toutes les formes, la relativisation de la morale et la prédisposition au dépassement de ce qui était considéré comme juste, bon et beau – à savoir les présupposés de l'art classique – au nom de ce qui provoque un plaisir sensible, la jouissance dans toutes ses déclinaisons cognitives ou émotionnelles, constituent la portée du corps-à-corps qui se produit dans les lieux et dans les non-lieux de la postmodernité. Derrière une destruction aussi vaste, un gaspillage effréné où la dépense improductive se manifeste de la manière la plus exacerbée, on commence aussi à apercevoir, bien que de façon désordonnée, débridée ou excessive, ce que le fourmillement de la culture contemporaine affirme. Pour le saisir, il est toutefois nécessaire de se détacher des clés de lecture morales, productivistes et politiques qui ont été utilisées pendant la longue épopée de la modernité. Nous pouvons maintenant proposer à nouveau l'analyse prémonitoire que Simmel exprimait déjà, en avance sur son temps :

Nous faisons maintenant l'expérience de cette nouvelle phase de l'ancien conflit qui n'est plus le conflit de la forme que la vie investit actuellement contre la forme ancienne devenue sans vie, mais le conflit de la vie contre la forme en général, contre le principe de la forme. En fait les moralistes, les panégyristes de l'ancien temps, les hommes qui ont un sens strict du style, ont raison quand ils se plaignent de l'"absence de forme" qui augmente de tous les côtés dans la vie



moderne. Seulement, d'ordinaire, ils ne remarquent pas que ce qui se produit n'est pas seulement quelque chose de négatif, à savoir le dépérissement des formes transmises, mais qu'une poussée entièrement positive de la vie écarte ses formes (1990: 232).

“Un paysage invisible est la condition du paysage visible”

L'aura électronique, ambiance privilégiée de l'être-ensemble contemporain, constitue tant le milieu mondain par excellence que la forme la plus suprême du sacré de nos temps, là où, en effet, le sacré se fait “sacral” (entendant par ce néologisme “la diffusion du divin dans la vie quotidienne”, Maffesoli, 2016: 14). Elle n'enveloppe et ne conjugue plus la communauté par des substances qui lui sont transcendantes : elle en est la matière, manifestant dans toute sa substance la religiosité postmoderne comme forme de transcendance immanente (Maffesoli, 2002). Ainsi, ce sont les données mêmes de la vie profane, au-delà de la sécularisation et du désenchantement, qui sont sacrées : la chair avec sa volupté, la matière dans son caractère sensible et sentant (Perniola, 1994), les médias qui deviennent les totems de l'être-ensemble. Lorsque les moyens de la reproductibilité technique extirpent l'aura de l'œuvre d'art (Benjamin, 2000), c'est le public qui en devient graduellement l'objet et le sujet, se découvrant être le protagoniste d'un processus d'esthétisation qui fait un tout avec sa sacralisation.

Lorsque certains observateurs comme Philippe Breton (2000) et Pierre Musso (2003) mettent justement l'accent sur le culte de l'Internet ou sur son idéologie, en soulignant combien un tel phénomène comporte de nouvelles formes de fétichisme, d'utopie et d'adhésion non-rationnelle, ils montrent bien à quel point une telle plateforme, et toutes ses variantes, ne sont pas simplement des technologies au service d'un projet politico-économique de type pragmatique ou fonctionnel, mais plutôt des territoires symboliques capables de canaliser et de laisser s'exprimer des désirs, des imaginaires et des pulsions qu'on ne peut réduire à l'idée directrice du progrès et de ses raisons abstraites. Le ré-enchantement du monde que la postmodernité révèle dans ses phénoménologies quotidiennes est ainsi une dynamique par laquelle l'émotion publique, avec ses affinités connectives, se détachant des sphères sacrées institutionnalisées, se déverse et s'actualise dans les hauts-lieux du quotidien. La différence fondamentale par rapport à ce qu'on laisse derrière nous, c'est que les nouvelles figures vers lesquelles s'investissent les adhésions et les croyances collectives, ne projettent pas le corps social vers l'ailleurs – la société parfaite, le salut, le paradis céleste ou celui terrestre – mais sont sacrées dans la mesure où elles permettent à ce dernier de se connecter, se confondre et vibrer à l'unisson : de plonger dans le monde de la manière la plus intense et la plus incarnée possible.

Dans un tel contexte, la foi n'est plus une tension vers l'avenir et ne se fonde pas sur des concepts et des figures abstraites. Elle devient au contraire une expérience enracinée dans la magie et le mystère sécrétés par l'aura de tout être-ensemble. Un iPad comme forme esthétique par laquelle se reconnaît une tribu urbaine, une idole



du rap rythmant l'essaimage d'une périphérie métropolitaine, une vidéo détournée et auto-produite à travers laquelle on peut sourire ensemble sur YouTube, un entrelacement de symboles apparemment insensés qu'on inscrit par des tags sur les murs d'une ville pour marquer la présence d'un *genius loci*, deviennent ainsi les fragments d'un nouveau polythéisme axé sur le quotidien. Des auteurs comme Breton ou Musso ont donc raison lorsqu'ils font référence aux éléments les plus fétichistes, non rationnels, voire mystiques, de la cyberculture, car précisément cette sensibilité culturelle montre combien la rationalisation de l'existence, le progressisme et le triomphe de la technostructure, se heurtent aujourd'hui à des mondes de vie et de sens où l'imaginaire, le sacré et l'onirique pressent pour occuper – pour le pire et le meilleur – le centre de la scène.

Le besoin renouvelé de sacré se retrouve en réseau non tant et non seulement à travers la prolifération de nouveaux cultes religieux ou par l'actualisation en ligne de formes plus ou moins traditionnelles de religion, mais bien à travers l'élévation spirituelle d'objets, de pratiques ou d'images éphémères, ludiques ou superficiels, de choses qui n'ont rien à voir avec l'aspect incorporel issu de la Réforme protestante et de ses avatars mais plutôt avec la chair vivante de la culture, avec le corps social dans ses pulsions les plus profondes. On assiste ainsi à la naissance d'une multitude de petites *églises* ayant un faible degré d'institutionnalisation et une densité symbolique et émotive élevée.

Chacune des communions plus ou moins grandes, mise en œuvre par les nouveaux rites de la socialité électronique, renforce un esprit de groupe et alimente une forme de croyance qui, fondée sur le partage d'un secret, apparaît dans la plupart des cas comme incompréhensible, irrationnelle ou simplement dérangeante aux yeux des observateurs extérieurs et plus encore des dépositaires du savoir-pouvoir social. Au-delà des caractéristiques des mythes mobilisateurs qui occupent tant bien que mal une place au sein des flux de la communication contemporaine, c'est toujours malgré tout le corps social et le corps tout court qui se trouvent célébrés à travers la liturgie électronique, tantôt sous des formes splendides, tantôt dans ce qu'elles ont d'obscur, mais bien toujours dans une perspective plus complète que celle à laquelle le paradigme moderne nous avait habitués.

En effet, l'antinomie entre l'esprit et le corps est brisée au profit d'une chair magmatique où les deux dimensions se rejoignent, où à la dé-réalisation de l'existence conçue comme libération de ses structures matérielles, s'associe une réincarnation qui porte en elle toutes les pulsations de l'onirique et de l'imaginaire. C'est ainsi que Slavoj Žižek, dans son livre sur la croyance, tente brillamment de rendre compte du phénomène :

L'illumination textuelle», la « luminosité de l'être », le réconfort/soulagement que nous ressentons quand nous flottons librement dans le cyberspace (ou, plus encore, dans la réalité virtuelle) n'est pas l'expérience d'être incorporels, mais celle de posséder un autre corps – éthéré, virtuel, sans poids –, un corps qui ne nous contraint pas à la matérialité inerte et à nos limites, un corps spectral angélique, un corps qui peut être recréé et manipulé artificiellement (2005: 112).



Un corps, à bien des égards, qui ne nous appartient plus, qui n'est plus un véritable corps mais toute autre chose dont l'élément humain n'est qu'une partie du tout...

Plus nos vies se projettent sur les écrans médiatiques, se dématérialisent et s'étendent dans les divers nuages des *clouds*, se disloquent dans les fantasmes de l'imaginaire et dans les fantasmagories des nouveaux mondes de rêve, plus, paradoxalement, la réalité matérielle de notre existence est complétée, complexifiée et intensifiée par la puissance de tant d'invisible. Ainsi se crée une brèche temporaire, une sorte d'asymétrie entre la vie physique et la vie imaginaire. Une telle blessure génère le désir et la recherche acharnée d'une réunion, qui peut se réaliser non pas – comme le souhaitent les moins avertis – en renonçant aux expériences des voyages imaginaires, mais bien à partir d'une intégration, dans les formes de la vie matérielle, des contenus et des pulsions que ces dérives libèrent dans le monde. Lorsque les techniques de la communication permettent l'intensification, la socialisation et la réélaboration constante et commune des contenus de l'imaginaire – conçus comme symboles, mythes et affects provenant du bas de la vie quotidienne – ce dernier se sédimente avec une puissance renouvelée dans la conscience connective et presse toujours plus vers une incarnation dans les cadres de l'habiter et non simplement dans le domaine de l'invisible (Marzo, 2007). Il s'avère ainsi, comme l'écrit Calvino dans *Les villes invisibles*, qu'"un paysage invisible est la condition du paysage visible" (1996: 27).

Le domaine de l'immatériel imprègne le réel et le conduit à se façonner à son image, à devenir une force matérielle. Comment pouvons-nous croire que les plus ou moins jeunes générations qui passent toute la journée sur Facebook ou Snapchat peuvent se contenter de mettre en œuvre, seulement dans cette dimension, la pluralité de leur identité et le caractère complet de leur être-là ? La manière d'habiter le monde, de se confronter à l'autre, de connaître et d'agir, ne peut se baser sur une séparation schizoïde où se trouvent d'un côté les limites de la citoyenneté physique et de l'autre la totalité des mondes électroniques. S'il y a un fait dont nous pouvons être certains – d'ailleurs la théâtralisation de la vie quotidienne et son désir de protagonisme toujours plus audacieux sont là pour le montrer – c'est que l'investissement de nos vies dans les paysages médiatiques et dans les autres nouveaux mondes du rêve est la cause et l'effet d'une nouvelle manière de penser et de vivre l'expérience de l'être-là, d'une nouvelle incarnation. Nous sommes ainsi sur le point de vérifier les effets du déploiement de la "troisième dimension" sur le monde : syncrétisme entre notre présence dans le monde matériel – la première vie – et celle immatérielle dans les diverses vie électroniques.

On ne peut plus nier, d'ailleurs, qu'une grande série d'activités et de comportements ayant lieu dans la réalité matérielle ont déjà eu lieu ou sont la suite d'événements nés sur les réseaux sociaux. On voit aussi à quel point, lorsque l'on regarde ou lorsque l'on est regardé, on est en même temps sujets et objets d'une espèce de "tagging", que nos vies matérielles sont déjà organisées pour leur reproduction photographique via les réseaux sociaux. Plus encore, il est évident que la photographie numérique montre bien à quel point l'appareil photo et ses



actualisations ne sont plus un témoignage du réel, une trace du passé, mais bien des dispositifs façonnant le réel lui-même : une couche du présent, ou bien l'instant même dans sa révélation au monde. Nous voici dans un réel surréel qui intègre déjà en soi le regard et le toucher de l'autre. Pour cette raison aujourd'hui il n'y a pas de situation, quoi que banale – et surtout celles banales – qui ne soit pas prise en photo. Que ce soit un baiser romantique, un concert live, une vitrine, un coucher de soleil mais aussi le contenu de l'assiette qu'on s'apprête à manger, nous sommes tous dévorés par le besoin et le désir de capter les images de notre expérience. Ce n'est qu'après l'avoir vue sur l'écran et partagée avec nos réseaux, ce n'est que lorsque nous en avons obtenu un retour en termes de *likes* ou de *partage* que nous avons l'impression de l'avoir vécue. Bref, qu'elle existe. Sinon, elle n'a pas eu lieu...

Liens de chair



24

La finesse avec laquelle les identités se dissolvent, se ré-élaborent et produisent de la culture dans les réseaux numériques, avec toutes les ombres qu'un tel processus entraîne, modifie radicalement la vie en société et les formes qu'elle peut prendre. L'identité disséminée dans les réseaux, bien que cela puisse sembler paradoxal, ne vit pas une simple expérience de désincarnation et d'abstraction du réel au sein duquel elle serait physiquement cantonnée ; à travers une telle dé-réalisation, la personne immergé dans le paysage numérique découvre ses potentialités et tend à se réincarner dans quelque chose de plus grand et de plus complet que le moi bourgeois, dans une *digital persona*, personne numérique animée par la tentation de réunir la passion et la raison, l'organique et l'inorganique, le jour et la nuit, dans une condition où l'autre technique, sociétal et divin prévalent sur je, et même sur l'humain. C'est pourquoi on vit aussi le retour des dépendances multiples dans la vie connective et collective (technique, séries télévisuelles, drogues, réseaux, sexe...), car le *cogito ergo sum* (Descartes, 2010), le sujet rationnel, abstrait et autonome sur lequel la culture moderne s'était fondé est en train de laisser la place au nous, à l'autre, aux autres. Il se retrouve de plus en plus sous le regard et dans les mains de l'autre. À cet égard, en effet, l'identité électronique précède et excède l'identité physique. Elle existe avant et vivra après cette dernière. Si ce théâtre prend de plus en plus la forme d'une condition dont la jouissance et la violence, la joie et la douleur, le plaisir et la souffrance se correspondent constamment (Attimonelli, 2020), c'est parce qu'il s'agit d'un laboratoire où un corps s'achève et une nouvelle vie, une nouvelle chair est en train de naître.

Ainsi, la grande fête dans laquelle de nombreuses formes de vie contemporaines s'investissent, déchaîne dans le monde tous les masques, les fantômes et les monstres qui ont peuplé l'imaginaire collectif et qui ont été relégués pendant longtemps dans les livres, dans les œuvres d'art ou dans des moments de distraction collective bien dosés. Le corps, notre corps, avec toutes ses prothèses techniques et ses instants de fusion collective, est l'interface par laquelle les rêves envahissent la réalité et où l'imaginaire exprime sa puissance. Dans un tel scénario le cyberspace

représente et favorise l'avènement, sous des formes excessives, d'une sensibilité connective présente bien au-delà de lui. À nouveau, comme le suggère pertinemment Žižek, le cyberspace

marque un tournant, une sorte de "négation de la négation" dans le processus graduel vers la désincarnation de notre expérience (d'abord l'écriture à la place du discours "vivant", ensuite la presse, les médias de masse, la radio, puis la télévision) : dans le cyberspace, bien évidemment, nous revenons à l'instantanéité corporelle, qui est cependant d'une instantanéité virtuelle déconcertante. En ce sens, l'affirmation que le cyberspace contient une dimension gnostique est pleinement justifiée : la définition la plus concise du gnosticisme est précisément qu'il est une sorte de matérialisme spiritualisé : son argument n'est pas directement une réalité supérieure purement spéculative, mais une réalité CORPORELLE "supérieure", une proto-réalité faite de fantasmes irréels et d'entités non mortes (2005: 112).



La manière dont l'entité fantasmagorique de l'imaginaire collectif se lie à une forme sociétale concrète déclenche une biopolitique affirmative directement productrice de mondes. Si, comme Morin l'a bien mis en lumière dans son étude sur le *Cinéma et l'homme imaginaire* (1957), l'industrie culturelle a libéré, dans la dimension de l'écran, le parterre des fantasmes qui habitent le corps des masses en leur donnant la possibilité de mettre en mouvement les identités et l'activité fantastique écrasées d'une manière ou d'une autre par la structure sociale, les nouveaux médias électroniques – du moins ceux dont nous nous occupons – permettent un retour sur la *peau* de ces fantasmagories, en les liant aux espaces vécus et non plus simplement aux champs des extensions technologiques. Mieux encore, ces dernières tendent toujours plus à correspondre de nouveau au corps, d'une part en l'étendant au-delà de lui-même – dans les conjonctions avec l'autre humain et technologique – et de l'autre en le revêtant d'une nouvelle puissance.

De telles incarnations et de telles fusions se réactualisent à chaque fois à travers des modalités qui déstabilisent l'ordre politique créé autour de la triade État-nation, peuple et territoire. Les médias audio-visuels, et plus particulièrement la télévision, ont déjà conduit à l'affaiblissement du sens du lieu (Meyrowitz, 1985) conçu comme l'inscription d'une subjectivité dans un territoire, dans ses traditions et dans ses rapports sociaux et de pouvoir. Le peuple, en tant que corps unique fusionné dans une identité collective et unifié par une langue, tend, d'une part à s'effriter en associations néo-tribales, en réseaux ou groupes de *fan*, et de l'autre à se multiplier au-delà de l'espace sous forme de multitude (la somme de diversités, et non la réduction à une unité indivisible, à l'"un" [Hardt, Negri, 2004]). Le pouvoir légitime se détache ainsi de la figure du Léviathan comme cadre qui permet de canaliser les pulsions sociales autour d'un projet, d'une idéologie ou d'autres abstractions. Ces énergies se condensent plutôt, sous forme de puissance, dans toute étreinte connective à l'œuvre entre le Web et la rue. Chacune de ces situations fonde une "communicatie", une forme de pouvoir faible, transitoire et localisé, à travers laquelle s'exprime la communion d'une communauté autour d'un *jeu* communicatif

et du commun, et où ce qui revêt de l'importance n'est pas tant le contenu de la communication, mais la mesure dans laquelle elle déclenche une attraction sociétale.

Les sensibilités qui surgissent ainsi à partir des interstices et des zones d'autonomie temporaire de la vie quotidienne constituent des sphères publiques non étatiques dotées d'une connaissance aussi raffinée que partagée et élaborée en commun. Si ces sphères sont nomadiques c'est parce qu'elles fluctuent – même là où l'errance ne se manifeste que sous forme d'imagination et de communication – au-delà de l'ordre des nations, dans une spatialité qui peut être à la fois globale ou locale, mais dans laquelle les principes de représentation et d'appartenance fondateurs de l'identité moderne ne fonctionnent plus, ne sont plus source d'attraction sociale (Tacussel, 1984). C'est alors là que les formes de socialité déployées manifestent une "désobéissance radicale" qui, au-delà de la violation de la loi "met en question la faculté même de conduire l'État" (Virno, 2002: 67).

Les prémices d'une si tumultueuse dérive résident dans la profonde révision des liens et des formes par lesquels l'être-ensemble se cristallise. Nous assistons ainsi à la mise en scène d'une dissolution croisée, dans laquelle, à la décomposition du social fondé sur l'individu, la raison abstraite, le travail, l'idéologie et le politique, correspond l'ascension d'un esprit du temps où l'émotion, le ludique, la tribu et l'imaginaire marquent les trames de l'être-là. Nous sommes ainsi confrontés à un changement de route des dynamiques de désacralisation et de sacralisation, dans lesquelles le rapport entre sacré et profane se renverse et s'investit en formes inédites. En ce qui concerne la nature des rapports qui ont fondé la société, cela implique, selon Abruzzese,

la rencontre réciproque d'un processus qui voit se séparer des corps sociaux et d'un processus qui – au lieu de s'entretenir encore dans la religiosité substantielle attribuée à des pactes de solidarité collective liant les corps circonscrits dans des formes juridiques et étatiques communes – assiste à la sacralisation des formes de relation et de sens fondées sur des liens non plus sociaux mais de chair (2005: 202).

Il s'agit d'une expression qui renvoie à des phénomènes d'attraction et de conjonction autour de valeurs, de passions ou d'esthétiques que les paradigmes historiques de la morale jugent généralement comme des péchés, des fautes de mauvais goût ou des manifestations éphémères (l'amusement infini, le sexe en dehors des rapports matrimoniaux, les danses excessives, les bavardages légers...). Ces petites immoralités marquent l'éclosion d'éthiques (Guyau, 2008) qui deviennent le fondement de toutes les formes de vie néo-tribales ou réticulaires du Web, ainsi que de leurs communicaties.

Ainsi, le sacré se dissipe dans le profane, l'esprit se confond avec la matière, et le corps – ce que W. Benjamin appelait la "vie nue" (Agamben, 1997) – érotisé, spectacularisé et esthétisé, se retrouve sur l'autel de la culture contemporaine comme objet et sujet de l'adoration.



Bibliography

- Abruzzese A. (2005), *"Politiche dell'avvenire"*, in M. Maffesoli, *Note sulla postmodernità*, Milan, Lupetti.
- Attimonelli C. (2020), *Estetica del malessere. Il nero, il punk, il teschio nei paesaggi mediatici contemporanei*, Rome, Derive Approdi.
- Agamben A. (1995), *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- Benjamin W. (1936), *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Turin, Einaudi, 2000 [éd. fr., *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, in, *Œuvres*, III, Paris, Gallimard, 2000].
- Breton P. (2000), *Le culte de l'Internet. Une menace pour le lien social?*, Paris, La Découverte.
- Calvino I. (1972), *Le città invisibili*, 2003, Milan, Mondadori [éd. fr., *Les villes invisibles*, Paris, Éditions du Seuil, 1996].
- Casilli A. (2010), *Les liaisons numériques*, Paris, Éditions du Seuil.
- Castells M. (1996), *L'Ère de l'information. vol. 1, La Société en réseaux*, Paris, Fayard.
- Castells M. (2001), *La galaxie Internet*, Paris, Fayard.
- De Kerckhove D. (1995), *The skin of culture*, Toronto, Somerville [éd. ca., *Les nerfs de la culture : être humain à l'heure des machines à penser*, Laval, Presses Université Laval, 1998].
- Debord G. (1967), *La Société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992.
- Descartes R. (1637), *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2010.
- Engels F., Marx K. (1847), *Manifeste du parti communiste*, Paris, J'ai lu, 2004.
- Foucault M. (1977), *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard, 2004.
- Guyau J-M. (1909), *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Allia, 2008.
- Hall S. (2006), *Politiche del quotidiano. Cultura, identità e senso comune*, Milan, Il Saggiatore.



Hardt M., Negri A. (2004), *Moltitudine*, Milan, Rizzoli [éd. fr., *Multitude*, Paris, La Découverte].

Hebdige D. (1979), *Sous-culture. Le sens du style*, Paris, La Découverte, 2008.

Holmes O. W. (1869), *The Stereoscope and the Stereograph*, in B. Newhall, *Photography. Essay and Images*, New York, The Museum of Modern Art, 1980.

La Rocca F. (2013), *La ville dans tous ses états*, Paris, CNRS Éditions.

Maffesoli M. (2002), *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*, Paris, Flammarion.

Maffesoli M. (2004), *Le rythme de la vie*, Paris, La Table Ronde.

Maffesoli M. (2016), *La parole du silence*, Paris, Cerf.

Marx K. (1844), *Manuscrits de 1844. Économie politique et philosophie*, Paris, Éditions sociales, 1972.

Marzo P. L. (2007), *La metamorfosi: natura, artificio e tecnica. Dal mutamento sociale alla mutazione socio-biologica*, Milan, Franco Angeli.

Meyrowitz J. (1985), *No sense of place. The impact of electronic media on social behavior*, Oxford, Oxford University Press.

Morin E. (1957), *Le cinéma ou l'homme imaginaire*, Paris, Éditions de Minuit.

Musso P. (2003), *Critique des réseaux*, Paris, PUF.

Perniola M. (1994), *Il sex appeal dell'inorganico*, Turin, Einaudi [éd. fr., *Le sex-appeal de l'inorganique*, Paris, Léo Scheer, 2003].

Simmel G. (1908), *Sociologie. Étude sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 1990.

Tacussel P. (1984), *L'attraction sociale. La dynamique de l'imaginaire dans la société monocéphale*, Paris, Librairie des Méridiens.

Virno P. (2002), *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Rome, Derive Approdi [éd. fr., *Grammaire de la multitude*, Paris, Éclat, 2002].

Williams R. (1958), *Culture et matérialisme*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2009.



Vincenzo Susca
Habiter l'imaginaire

Žižek S. (2001), *Credere*, Rome, Meltemi, 2005 [éd. fr., *De la croyance*, Paris, Éditions Jacqueline Chambon, 2011].



