

Technomagie: La nature de la mutation anthropologique

Vincenzo Susca

Docteur en Sociologie à l'Université Paris Descartes et en Sciences de la communication à l'Université « La Sapienza » de Rome. Chargé de cours à l'Université Paris Descartes, Post doctorant à l'Université IULM, Milan. Directeur éditorial des *Cahiers européens de l'imaginaire*, Cnrs, Paris. Il a publié *A l'ombre de Berlusconi*, L'Harmattan, Paris, 2006 ; *Nos limites do imaginário*, Editora Sulina, Porto Alegre, 2006 ; *Transpolitica*, Apogeo, Milan, 2008, avec D. de Kerckhove ; *Ricreazioni*, Bevivino, Milan, 2008, avec C. Bardainne. vincenzo.susca@ceaq-sorbonne.org

Resumo

Na pós-modernidade, a tecnologia não desempenha mais o papel de *logos*. Antes, torna-se “tecnomagia”, totem em torno do qual as tribos pós-modernas atualizam a experiência do êxtase místico. Tal experiência se apresenta, por vezes, como simples vibração em torno de um corpo comunitário e, por outras, como explosão do si em direção a algo maior. O tipo de laço que daí resulta não mais repousa sobre um contrato racional e abstrato – contrato social – mas sobre um pacto cujas emoções, paixões, encantamentos e símbolos partilhados tornam-se as novas matrizes do estar-junto.

Palavras-chave : Imaginário pós-moderno; comunhão; subversão; novas mídias.

Résumé

Dans la postmodernité, la technologie ne joue plus le rôle d'art du logos, mais devient « technomagie », totem autour duquel les tribus postmodernes actualisent l'expérience de l'extase mystique. Celle-ci se présente comme une simple vibration autour du corps communautaire et à la fois un éclatement du soi vers quelque chose de plus grand. Le lien qui en découle ne repose plus sur un contrat rationnel et abstrait – sur le contrat social – mais sur un pacte dont l'émotion, les passions et les symboles partagés deviennent les nouvelles matrices de l'être-ensemble.

Mots-clés: Imaginaire postmoderne, Communion, Subversion, nouveaux médias.

Introduction

Ce sont les regardeurs qui font les tableaux.

Marcel Duchamp

Jours d'un été éternel, même en hiver. Je n'arrive encore pas à comprendre la différence entre moi et le monde extérieur, comme dans une photographie floue.

Abraham B. Yehoshua, L'amant

Les plateformes communicatives de la postmodernité – immatérielles et physiques – accueillent et accélèrent une mutation anthropologique au sein de laquelle la culture, ainsi que ses langages et ses expressions, se détachent des formes établies pour s'étendre sur la chair vivante des flux sociétaux (communications, communions, vices, rites d'initiation...). Les sphères publiques qui s'élaborent ainsi ne peuvent être que disjonctives (Appadurai, 2001), puisque animées par le désir de transgresser les frontières identitaires, politiques et sociales où elles ont été élevées et restreintes. Plus la vie quotidienne, dans son intension locale et son extension globale, repose sur elle-même et se libère de projections ou d'infatuations vers des ordres transcendants et lointains, plus le territoire moderne est ébranlé par des forces qui le traversent et le percent sans cesse.

La désobéissance généralisée caractérisant une partie importante des manifestations culturelles qui ont lieu dans le cyberspace – violation des règles sur le droit d'auteur et de la vie privée, Netstrike, Netwar – révèle le caractère « anémique » de la subjectivité sociétale qui émerge du point d'intersection entre la technologie et la vie nue. En outre, derrière chacune de ces infractions se trouve l'affirmation de l'obsolescence des principes sur lesquels une bonne partie des États-nation modernes et de leurs droits se sont fondés. Chaque situation dans laquelle une tribu, qu'elle soit virtuelle ou réelle – nous n'attribuons pas à cette différence un caractère essentiel –, se fonde dans un état d'extase ou de communion autour de communications, symboles et imaginaires partagés, tout ce qui l'entoure, en termes matériels, sociaux ou idéologiques, s'estompe dans l'air, étant isolée par la puissance d'une bulle qui en soi génère culture, enracinement, identification : transpolitiques de l'habiter.

Le sens de la communauté, ou encore l'illusion communautaire (Vaneigem, 1967), répand une lueur qui aveugle les autres sources de savoir-pouvoir jusqu'à les rendre inactives, impuissantes face au fourmillement de la culture et à ses tensions érotiques. Nous parlons d'un paysage dans lequel ce qui était subculture et qui ensuite s'est transformé en contreculture ou en sous-culture (Hedbigge, 1997 ; Gelder, 2005), s'élève au statut de culture tout court. Celle-ci n'est plus en rapport dialectique avec des contreparties monolithiques,

mais se pose en tant que réseau de corps proprement dit, où la confrontation avec les autres institutions ou sources de sens n'est perçue et vécue que lorsqu'elles constituent des obstacles à la pleine expression de la sensibilité en gestation. Dans ces cas, avec une variation d'attitudes qui vont de la ruse à l'évitement de l'agression en passant par la fausse adhésion, la multitude et ses dérivations micro-sociétales montrent leur profil subversif, dangereux pour les pouvoirs établis et pour leurs paradigmes culturels.

Les technologies sociales réticulaires, et tout particulièrement celles sans fil, « permettent aux personnes d'agir ensemble à travers des modalités inédites et dans des situations où l'action collective n'avait jamais été possible » (Rheingold, 2002 : 14), actualisant ainsi des enchevêtrements émotifs et cognitifs irréalisables auparavant, ou du moins, dépendants d'agents de médiation institutionnels et dotés d'un pouvoir de contrôle et d'orientation. Cela amorce une prolifération de puissance qui, bien avant de se cristalliser sur un pouvoir, tend à ronger ce dernier et à le supplanter en vertu de ses capacités connectives, de ses jeux linguistiques et, surtout, de son imagination symbolique. Selon Castells, un passage aussi riche en mutations implique l'entrée « dans une nouvelle phase où la culture renvoie à la culture (...). C'est le début d'une nouvelle existence, et proprement le début d'une nouvelle ère, l'Âge de l'information, marqué par l'autonomie de la culture en relation avec les bases matérielles de notre existence » (2002 : 544).

En réalité, au-delà de l'utilisation peut-être excessivement emphatique de la rhétorique du « nouveau » – évoquée dans l'histoire des derniers siècles comme le mot-clé pour consolider la linéarité du progrès – et de la tendance à réduire la complexité de l'avènement des nouvelles technologies sociales à un fait lié à l'information ou à la simple intensification de l'aspect cognitif de l'existence, nous devons évaluer les fractures, les exodes et les catastrophes que la disjonction fatale entre corps sociaux et politiques comporte. Là où la reconnaissance et la correspondance entre les deux n'existe plus – lorsque les premiers ne se reflètent plus dans les seconds mais en eux-mêmes et dans leurs croisements voluptueux – le territoire est ébranlé par un désordre tellurique qui d'abord transforme en ruines les monuments du moderne, pour ensuite en réagencer les fragments en formes et collages inédits et constamment changeants ; liquides, comme l'espace des flux dans lesquels les identités fluctuent.

La pyramide du social s'effrite dans les dérives de la chair qui émergent de la base de la vie quotidienne, des zones d'autonomie temporaire (Bey, 2003) où l'éthique de l'instant se substitue à la loi : ce sont elles, les communicaties naissantes au-delà et au-deçà de l'ordre des nations. À l'intérieur de ces mondes qui reconnectent le virtuel et le réel, le rêve et le vécu, s'opère de façon toujours plus profonde le processus que Maffesoli a décrit comme la « transfiguration du politique » (1992). Ce que nous avons connu comme « politique » implose et se retrouve sous de nouvelles formes dans la chair vivante de la société postmoderne, dans ses nébuleuses affectives, dans les agrégations néo-tribales, dans tous les espaces où la vie ordinaire se présente en tant que subjectivité biopolitique.

Le processus de *fuite* ou, si nous utilisons les mots de Castells, d'« abstraction » de l'Histoire, de l'Identité, de l'Idéologie et du Social, correspond à un enracinement impétueux dans la dimension de ce qui est proche, vécu, partagé, capable de susciter une émotion et un abandon du moi dans quelque chose de plus vaste que lui. « Les expressions culturelles sont rendues abstraites par l'Histoire et la géographie et en large mesure véhiculées par les réseaux de communication électronique qui interagissent avec et à travers le public, dans une variété de codes et de valeurs, pour être finalement intégrées dans un gigantesque hypertexte audiovisuel digitalisé. Puisque l'information et la communication circulent principalement à travers un système de médias diversifié et intégré, la politique se déroule de manière prépondérante dans l'espace des médias. Le leadership se personnifie et la création d'image signifie création de pouvoir » (Castells, 2002 : 542).

En réalité nous ne pouvons réduire le discours de la transfiguration du politique à la simple « personnification », à moins qu'on n'entende par là un mouvement plus vaste qui confère à la *digital persona*, c'est-à-dire à ce que le sujet devient lorsqu'il se dématérialise et se rematérialise dans les connexions du réseau, la « puissance », bien avant le pouvoir, que revêtait auparavant le corps monolithique et organique du politique. Les théories interprétatives classiques sur le social et sur le politique n'ont pas su être mises en œuvre de manière suffisamment radicale (lectures pourtant nécessaires à chaque fois que dans l'Histoire surgit un nouveau paradigme culturel, de l'oralité à l'écriture, de la presse à la télévision jusqu'aux réseaux). Néanmoins, Castells laisse entendre que dans le nouveau contexte, la faculté de créer des images est, en soi, la matrice d'un changement de scène, l'axe d'un nouvel équilibre politique. La possibilité de travailler sur l'image de manière directe, partagée et connective confère à tout réseau sociétal une puissance immédiate, qui correspond à la capacité de fabriquer des mondes et de leur attribuer des valeurs, des sens et des significations précis.

Chaque monde créé, et donc tout état d'effervescence dans lequel le groupe vit une condition de fusion extatique, est porteur d'une sensibilité transpolitique, d'une subjectivité sociétale, d'une manière d'habiter ; ces nouvelles grammaires de l'être-ensemble renversent l'ordre universaliste et monolithique du pouvoir en installant à sa place un nouveau polythéisme de valeurs et de figures. La sphère publique, comme nous l'avons conçue jusqu'à présent, implose face à l'essaimage des bulles biopolitiques (tribus, groupes, réseaux sociaux) composées de collages inédits de personnes, identités, images, objets et technologies : autant de réservoirs de puissance enracinés dans la vie quotidienne et plongés dans des imaginaires collectifs dotés d'une forte solidarité et d'une cohérence interne. La nature du conflit, loin de s'éteindre, se pulvérise et se sédimente dans des confrontations étroites qui font abstraction d'un rapport direct et subordonné d'un centre à ses périphéries, en mettant plutôt en jeu, de manière toujours plus horizontale, l'accommodement et la friction entre des réseaux sociétaux et des sensibilités collectives émergentes de la base et du vécu.

La nature transculturelle des conflits donne lieu aujourd'hui à des poussées centrifuges qui, dans la compression spatio-temporelle du monde glocalisé, tendent à se coaguler dans une constellation réticulaire de « sphères publiques diasporiques » (Appadurai) que modèlent leurs identités sur la puissance extraterritoriale des médias post-électroniques. Ainsi, nous ne vivons ni le temps omni-homologuant de la « pensée unique », ni l'ère post-idéologique du choc des civilisations (...) nous assistons à la reposition sous des nouvelles formes, d'un phénomène connu de la modernité depuis sa genèse : la pratique sociale de l'imagination. Les sphères publiques diasporiques déterritorialisées qui prolifèrent dans la dynamique de la glocalisation se servent, sous des formes inédites, des technologies multimédia du « temps réel ». Mais leur logique constitutive apparaît en tout et pour tout isomorphe à la manière dont, au début de la modernité, s'étaient formées les « communautés imaginées » des nations, à travers une pratique sociale de l'imagination permise par la grande révolution technologique de la presse (Marramao, 2006 : 42-43).

Pour autant que l'on puisse poser la pratique sociale de l'imagination comme les prémisses, à la fois de la constitution des États-nation, et de la coordination et connexion des nouvelles sphères publiques diasporiques, nous commettrions une erreur de taille en mettant sur le même plan le rôle joué par la médiation de la presse et celui joué par les nouvelles technologies de la communication. Chaque médiasphère implique en effet une articulation spécifique de la société et de ses parties, aussi bien dans ses relations internes que dans le rapport avec les structures institutionnelles et avec ce qui lui est étranger. Si nous voulons comprendre ce qui est affirmé derrière le nombre de diasporas, de sécessions et derrière la pulsion effrénée à brûler les tables de la loi, nous devons commencer à comprendre en quoi consiste le veau d'or nouveau que la socialité postmoderne pose comme cœur de ses traversées nomades, c'est-à-dire le paradigme de l'être-ensemble que les nouveaux médias privilégient. Cela nous amène immédiatement à vérifier combien l'individualisme, l'abstraction, la hiérarchie et la fragmentation, amenés par la « révolution Gutenberg », sont des valeurs saturées et dépassées par les formes socio-culturelles en gestation dans les territoires communicationnels contemporains.

Mais, avant de poursuivre le discours sur la nature transpolitique et subversive de l'imaginaire postmoderne, il peut être opportun de rappeler à quel point la naissance de l'ordre politique des nations, dans son organisation telle que nous l'avons connue, ne peut faire abstraction de l'invention de la presse. En effet, la presse à caractères mobiles a créé le public, c'est-à-dire le sujet social nécessaire à l'élaboration d'une architecture linguistico-culturelle déterminée, alors que la technologie du manuscrit n'avait pas l'intensité et la force extensive nécessaire pour créer un public-peuple à caractère national. McLuhan, au début de son célèbre *The Gutenberg Galaxy*, affirme justement que « Ce que nous avons appelé « nations » au cours des derniers siècles, n'a pas, et ne pouvait pas, précéder l'avènement de la technologie de Gutenberg, pas plus qu'elles ne peuvent survivre à l'avènement du circuit électrique, avec

son pouvoir d'impliquer totalement toutes les personnes dans toutes les autres » (1966 : 1).

Les paysages de la communication peuvent être saisis, en utilisant les mots de M. Mauss, comme des faits sociaux totaux, dans lesquels l'esprit du temps est conservé, et où l'on peut retrouver les formes de l'être-ensemble avec leurs tensions cognitives et émotives. Le changement anthropologique-culturel radical en train de se consommer au point d'intersection entre nouveaux médias, métropoles et vie quotidienne, avec toutes ses implications en termes antisociaux, de déracinement et de nouvelles adhésions et enchantements, peut être posé comme la ligne de discontinuité du modèle culturel incarné dans le paradigme du médium de Gutenberg et de ses déclinaisons politiques. En effet, « Ce médium, en tant qu'extension drastique de l'homme, façonna et transforma en entier son cadre psychique et social, et fut directement responsable de l'apparition de divers phénomènes tels le nationalisme, la Réforme, le travail à la chaîne et ses dérivés, la révolution industrielle, le concept entier de causalité, les concepts cartésiens et newtoniens de l'univers, la perspective dans l'art, le récit historique dans la littérature et un mode psychologique d'introspection et de direction qui a intensifié considérablement les tendances vers l'individualisme et la spécialisation engendrés 2000 ans avant l'alphabétisme phonétique. (...) Le nationalisme n'existait pas en Europe avant la Renaissance, lorsque la typographie offrit la possibilité à chaque homme alphabétisé de *voir* sa langue maternelle analytiquement en tant qu'entité uniforme (...). La presse exigeait tantôt la fragmentation individuelle tantôt l'uniformité sociale, dont l'expression naturelle était constituée par l'État-nation » (McLuhan, 1982 : 35-36).

Il est intéressant de remarquer comment, sur chaque expérience de fuite du modèle-fétiche de l'écriture, de l'État-nation et de son ordre politico-culturel, vient se greffer l'interdépendance de groupes ou d'autres formes collectives où l'individu n'a plus une fonction propre et autonome, n'est plus un élément séparé, mais crée constamment des rites de confusion, émotive et cognitive, avec l'autre. Ici résonnent les mots de Fernando Pessoa : « nous devons partir de l'individu, quitte à l'abandonner » (*La divina irrealità delle cose*, 2003 : 13).

Le résultat d'un tel amalgame, et l'ensemble des nébuleuses affectives qu'il engendre, ne donne lieu à aucune « uniformité sociale », mais, en revanche, il dissémine sans cesse des différences proliférantes d'identités, de cultures, d'images. Comme le souligne justement Rheingold à propos des *smart mobs*, dans lesquelles « les individus collaborent avec leurs voisins immédiats pour aller dans des directions différentes » (2002 : 25).

Le partage de l'expérience dans les bouillants récipients tribaux est la base, non tant de sa fixation, mais plutôt de sa multiplication et de sa dissolution dans autant d'états fusionnels, dans un mouvement sans fin où le moi est constamment incité à proliférer et à mettre en jeu ses masques, et les nombreuses voix qui le composent. Chaque communication instaurée par une vibration collective est donc valable dans le lieu et le temps dans lequel elle se

présente, sans pour autant comporter un degré de coercition, une puissance et un ordre de relations plus faibles que ceux des groupes stables ou de ce qui constitue, dans la modernité, les institutions classiques de la vie sociale.

La première pulsion que nous pouvons relever à l'intérieur des *foules intelligentes* est la recherche du plaisir, une jouissance dans laquelle les joies sensibles et charnelles cohabitent avec d'autres, cognitives et sociétales. Cette pulsion montre son aspect le plus agressif, destructif, voire subversif, lorsqu'elle est entravée par des lois, des morales ou des obstacles techno-bureaucratiques. C'est là que la multitude montre ses dents et toutes ses potentialités combattives : lorsque sa tension érotique vers l'autre (connexion) ou envers des biens immatériels (musiques, vidéos, informations) qui en revêtent la sensibilité, est censurée ou obstruée par la loi et les institutions. À partir de ces détails on entrevoit les nuances transpolitiques d'une subjectivité qui vit le ludique et l'imaginaire en tant que fondements de son propre être.

Les manifestations les plus retentissantes de désaccord ou de protestation, voire de véritable transgression consciente de la loi, exprimées par la cyberculture, sont en réalité liées, non tant à des questions proprement politiques, mais plutôt à des cas tels que l'interdiction d'échanger librement des fichiers vidéos et musicaux, l'impossibilité de montrer des images ou des souvenirs, les limites posées à la vitesse, à la publicité et au coût de la connexion. À bien y regarder, il s'agit de l'attachement à la dimension la plus concrète et hédoniste de l'habiter et de l'être-ensemble. Au-delà de toute abstraction ou toute « question de principe », le cybernaute veut être mis en position de consommer/se consumer, de manipuler la culture afin de pouvoir continuer à y investir sa subjectivité, de se joindre à l'autre pour compléter et perdre son moi – de se laisser mouvoir par ses propres fantasmes et les faire proliférer dans un monde sans limites spatio-temporelles.

Voici donc les repères des nouvelles sphères publiques diasporiques, des subjectivités qui traduisent immédiatement leurs jeux linguistiques et leurs imaginaires en expérience transpolitique, au-delà et au-deçà du politique. Le désir de publicité forme ainsi un tout avec la mise en scène de la vie quotidienne et l'ambition de façonner les mondes vécus à l'image de cette dernière et de ses esthétiques, au-delà de l'esthétique et de la morale. Dans ce contexte, la pensée, qu'elle soit personnelle ou collective, tend à se libérer des fins politiques, productives et utilitaristes sur lesquelles elle s'est longtemps fondée, délivrant ainsi une sensibilité quasiment mystique, où les choses et les autres deviennent les éléments avec lesquels on s'assemble, par lesquels on est enchanté et par lesquels on se laisse transporter, sur les vagues les plus petites et les plus grandes de son instinct vital. Selon Maffesoli, ce type de sensibilité, qui peut être décrite comme la « pensée du ventre » (2007), est source d'un nouveau rapport avec le soi et le monde. Une relation où la technologie n'est plus un moyen pour distancer l'autre et le dominer, d'une manière ou d'une autre, mais devient un peu magique. Cette technomagie est un dispositif transparent, à certains égards semblable au totem, mais dans ce cas tendanciellement invisible, où le moi se perd dans l'autre au rythme d'une

vibration sensuelle : « on peut dire que l'aspect magique du totem technique devient ce supplément d'âme prolongeant le corps. La technique ne sépare plus, mais devient vecteur de « reliance » : aux autres, au monde. Et ce non pas en tant que contenu, mais bien comme *contenant*. C'est cela le « trajet » : ce qui fait participer, mystiquement, au monde environnant. (...) Dans les tribus techno, dans les forums de discussion, dans les jeux de rôles et autres « play-stations », on peut retrouver l'ancienne catégorie de l'*analogia entis* », cette étincelle permettant de communier, avec d'autres, à quelque chose qui dépasse l'individu clos en lui-même. Communions qui sont celles des relations virtuelles, pouvant déboucher sur leur concrétisation. Implications dans des émotions communes, des vibrations qui, telle une onde, se propagent à l'infini. Rencontres hasardeuses imprévisibles qui structurent une nouvelle socialité en fonction de goûts (sexuels, religieux, musicaux, sportifs) que l'on rêve de partager » (Maffesoli, 2004 : 172).

Sensibilités et dynamiques des cybercultures

À travers leur vagabondage, l'errance initiatique qui caractérise leur navigation, et les vibrations collectives qui nourrissent et satisfont leur parcours, les essais qui se regroupent au cœur d'espaces physiques ou virtuels, dans lesquels palpiter et fourmiller la culture postmoderne, offrent à la vue de l'observateur un cadre fait de dérives centrifuges continues, et d'intentions centripètes. La perte d'importance des grandes narrations collectives, la crise des États-nation et des appartenances identitaires traditionnelles (politiques, sociales, géographiques...), les effets des immigrations et des importantes circulations de marchandises, de capitaux, d'images et de personnes, engendrent l'instabilité et le tarissement progressif des formes instituées de pouvoir, traversées et piétinées plus qu'elles ne peuvent traverser et guider elles-mêmes la dynamique sociétale souterraine.

Les tactiques de la vie quotidienne ont en quelque sorte toujours « conspiré » contre l'ordre établi. Non pas dans un sens littéral et politique, mais plutôt par des mesures de résistance – sous forme de petites ruses, de micro-subversions, de divers rituels de désobéissance, de désacralisations des discours du pouvoir – envers ceux qui se posent comme l'interface de la souveraineté moderne. La réalité de la masse et de ses déclinaisons est tellement complexe et nébuleuse qu'elle s'affranchit des nombreuses théories sociales et visions politiques qui tentent de l'encadrer et l'hypostasier. Lorsqu'on s'avance sur ce terrain impraticable, on ne peut réduire le discours ni au paradigme de la simple passivité de la masse, ni à celui, bien plus simpliste encore, de la manipulabilité des foules, en vogue dans les années soixante surtout parmi ceux qui ont adhéré à la vulgate plus radicale et idéologique de l'école de Francfort.

Une analyse plus attentive et plus ancrée dans l'observation du quotidien amène en revanche à affirmer l'idiosyncrasie du corps social par rapport aux habits dans lesquels les pouvoirs-savoirs modernes ont essayé de l'intégrer, sans trop se soucier de ses dynamiques internes, de son « vouloir être ». En réalité, selon Baudrillard, « les masses n'ont pas d'Histoire à écrire, ni passée,

ni future, elles n'ont pas d'énergies virtuelles à libérer, ni de désir à accomplir : leur puissance est *actuelle*, elle est ici tout entière, et c'est celle de leur silence. Puissance d'absorption et de neutralisation, d'ores et déjà supérieure à toutes celles qui s'exercent sur elles. Puissance d'inertie spécifique, dont l'efficace est différent de celui de tous les schémas de production, de rayonnement et d'expansion sur lesquels notre imaginaire fonctionne, y compris dans la volonté de les détruire » (1997 : 10-11).

Nous voyons bien que, d'une certaine manière, la rupture entre le pouvoir institué et la puissance instituante (Maffesoli, 2004) est immanente à la parabole de la souveraineté, et dans le moment même de sa fondation. C'est à dire à partir de la phase où un Léviathan se présente comme transcendance et contenant de multitudes, amenées de manière plus ou moins forcée à adhérer au fantasme de l'« un » et de ses déclinaisons (peuple, nation, social...). Pour cette raison, en utilisant les mots de Foucault (1977), le paradigme du pouvoir moderne doit se fonder sur sa propre projection dans le corps et dans les dimensions microphysiques où il s'exprime et s'articule, de manière à se répliquer dans la chair du vivant jusqu'à ce qu'il la reproduise à son image.

De là naît la biopolitique. Elle correspond au glissement d'une autorité qui se caractérise par sa faculté homicide, vers une forme de souveraineté qui recherche scientifiquement les moyens nécessaires pour tenir les hommes en vie. Nous nous référons ainsi « à un pouvoir dont la fonction la plus importante désormais n'est peut-être plus celle de tuer mais d'investir entièrement la vie. La vieille puissance de mort dans laquelle le pouvoir souverain était symbolisé est désormais soigneusement recouverte par l'administration des corps et la gestion calculatrice de la vie. Développement rapide au cours de l'âge classique des diverses disciplines – écoles, collèges, casernes, ateliers ; émergence aussi, dans le domaine des pratiques politiques et des observations économiques, des problèmes de natalité, de longévité, de santé publique, d'habitat, de migration ; explosion, donc, de différentes et nombreuses techniques pour obtenir la subordination des corps et le contrôle des populations. Ainsi s'ouvre l'ère d'un « biopouvoir » » (Foucault, 2005 : 100).

La sortie du moyen âge, de ses particularismes locaux, des pouvoirs dispersés qui le marquaient, de la présence de subjectivités irréductibles à tout principe d'identification/représentation cohérent et unitaire, pose la question d'unifier ce qui est séparé et de rendre homogène (c'est-à-dire gouvernable par un principe suprême) ce qui est hétérogène et qui échappe à l'ordre abstrait d'une loi. La presse se pose comme la matrice linguistico-culturelle sur laquelle se fonde la constitution pyramidale du pouvoir-savoir moderne (McLuhan, 1966) et se façonnent les communautés imaginées (Anderson, 1996) qui en deviendront le public à intégrer, éduquer et normaliser (mettre aux normes).

Ainsi l'écriture se place immédiatement comme écriture d'une loi et de plusieurs idées-force qui viennent s'inscrire sur un corps animé par des pulsions, des instincts et des émotions antisociales, plurielles, hédonistiques et donc réfractaires aux sacrifices demandés par la technostucture et ses morales.

La première tâche que le droit s'attribue, au-delà des contenus dans lesquels il s'investit, est de ramener à lui la sphère la plus anarchique et débordante de la vie. Selon G. Agamben « le souverain ne décide pas du licite et de l'illicite, mais de l'implication originaire du vivant dans la sphère du droit (...). Le droit a un caractère normatif, est « norme » (dans le sens propre de « règle ») non parce qu'il commande et prescrit, mais parce qu'il doit avant tout créer le domaine de sa référence dans la vie réelle, la *normaliser* » (2005 : 31). C'est ainsi que, à travers des processus d'écritures, *scriptu senso* et *latu senso*, on confère une résidence, une identité et une idéologie à la masse, ainsi remise entre les mains, et surtout dans le regard panoptique, des gardiens éclairés du savoir-pouvoir.

Un autre des paradoxes de la souveraineté est, en effet, intimement lié à la double nature des processus d'inclusion des marges, des périphéries et des déchets dans le cadre du cœur sacré du système. Contrairement à ce que Weber décrit comme les formes traditionnelles de pouvoir, les formes rationnelles-légales exprimées par la modernité stimulent et ont besoin de participation et de partage de leurs principes cardinaux, ne pouvant se passer du consensus des assujettis. Ces derniers, toutefois, ne peuvent participer au jeu que dans la mesure où ils en acceptent servilement les règles, en applaudissent les protagonistes et s'intègrent au système sans vouloir le modifier ou comprendre le « code source ». On peut même dire que les nouveaux moyens de communication numériques et réticulaires basent leur puissance expressive précisément sur cette possibilité de modifier et manipuler les bases symboliques et grammaticales du langage, en commençant par la grammaire profonde. Il y a là, à notre avis, l'un des fondements subversifs de l'imaginaire qui s'amoncelle autour de ces nouveaux médias.

La vie dans son état sauvage, sensible et émotionnel, avec sa part d'ombre, ses instincts et les excès qui l'accompagnent, est ainsi un résidu que les engrenages du pouvoir absorbent, tout en niant son aspect primaire, à travers un processus de manipulation/épuration, qui désigne la rationalité du système. L'écart irréductible entre cette utopie et l'impossibilité de la réaliser constitue le creuset où demeure depuis toujours l'étincelle de la subversion en tant que puissance et potentialité. L'anomie des masses, l'impossibilité de gouverner le corps social dans les moments d'excitation collective, l'absurdité et la dissolution provoquées par un « mauvais usage » des consommations voluptueuses, les effets pervers de la société du spectacle, sont les signaux contemporains les plus visibles de la résistance de la vie face à ce qui veut la diriger et la conduire dans des territoires métaphysiques qui lui sont étrangers.

Dans la phase historique que nous vivons, la parabole de la modernisation montre toutes ses brèches, précisément à partir de l'émergence d'une corporéité – d'un sens du corps – qui, par des petites ponctuations de l'habiter comme la communication, le rapport avec la technique, la sexualité ou la consommation, montre une sensibilité inconciliable avec les paradigmes du politique et du biopouvoir. En employant un langage et des points d'observation légèrement différents, Agamben remarque que « la politique, dans l'exécution de la tâche métaphysique qui l'a poussée à prendre toujours plus la forme d'une biopolitique, n'a pas réussi à construire l'articulation entre *zoé* et *bios*, entre

voix et langage, qui aurait dû recomposer la fracture. La vie nue reste capturée en elle dans la forme de l'exception, c'est-à-dire de quelque chose qui n'est inclus qu'à travers une exclusion. Comment est-il possible de « politiser » la « douceur naturelle » de la *zoé* ? Et, avant tout, celle-ci a-t-elle vraiment besoin d'être politisée ou le politique est-il déjà contenu en elle comme son noyau le plus précieux ? » (2005 : 14-15).

La scène postmoderne, ses communications, ses consommations insensées et de moins en moins compréhensibles par la logique de la raison abstraite et de l'utilité (Baudrillard, 2002), la constante mise en scène d'un corps excessif, sont les indices qui permettent de lire l'inversion de la parabole biopolitique du moderne contre elle-même. Tout ce qui a été mis en marge, évacué et réduit au silence pendant trois siècles de modernisation montre aujourd'hui sa présence inéluctable et irrépessible, d'une manière exacerbée et scandaleuse, jusqu'à pousser l'élite et ses chantres à stigmatiser les nouvelles subjectivités émergentes comme des « barbares ». La chair mise en jeu dans les flux de consommation et de communication où la tactilité, l'émotion, l'imaginaire et la proximité avec l'autre prévalent sur tout, exhibe le *corpus* de ce qui n'a pas été et qui ne peut être réduit à l'ordre du politique, exprimant plutôt son expérience, ses jeux linguistiques et ses tactiques de l'habiter comme autant de signaux d'un ordre transpolitique de la vie tout court et, *a fortiori*, de la vie quotidienne.

En réalité, la modernité a sans doute amorcé, bien qu'avec des objectifs, des auspices et projets différents, la compénétration entre vie et politique que la technologie de la communication – ou mieux, la fusion entre le corps technologique et le corps tout court – laisse aujourd'hui émerger sous des formes et avec des potentialités inédites. À bien y voir, dans la « résistance » que la chair sociale a toujours opposé aux stratégies de pouvoir et d'éducation, s'inscrivent les prodromes de ce qui se manifeste aujourd'hui, plus au moins clairement, comme subversion ou esprit subversif (non seulement dans les divers événements ponctuant les manifestations d'activisme, d'abstention ou de désobéissance civile, mais aussi dans son caractère simplement imaginaire, révélé par les fantasmes destructifs animant le cyberspace, les *mediascapes* et les figures emblématiques de l'être-ensemble). Pour comprendre, dans sa complexité et son ambiguïté, la dynamique d'inclusion et de résistance du corps dans la politique de la modernité, suivons le passage proposé par Foucault dans *La volonté de savoir* :

Pour la première fois sans doute dans l'Histoire, le biologique se réfléchit dans le politique ; le fait de vivre n'est plus ce soubassement inaccessible qui n'émerge que de temps en temps, dans le hasard de la mort et sa fatalité ; il passe pour une part dans le champ de contrôle du savoir et d'intervention du pouvoir. Celui-ci n'aura plus affaire seulement à des sujets de droit sur lesquels la prise ultime est la mort, mais à des êtres vivants, et la prise qu'il pourra exercer sur eux devra se placer au niveau de la vie elle-même ; c'est la prise en charge de la vie, plus que la menace du meurtre, qui donne au pouvoir son accès jusqu'au corps. Si on peut appeler « bio-histoire » les pressions par lesquelles les mouvements de la vie et les processus de l'Histoire interfèrent les

uns avec les autres, il faudrait parler de « bio-politique » pour désigner ce qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine ; *ce n'est point que la vie ait été exhaustivement intégrée à des techniques qui la dominent et la gèrent ; sans cesse elle leur échappe* (1976 : 187-188, nos italiques).

La vie est d'abord mise en cause en tant que sujet et partie active d'un discours politico-social qui ne peut se passer d'elle et de son inclusion pour se réaliser complètement. Ensuite seulement, comme un objet auquel attribuer une forme, dont il faut prendre soin et réduire les tensions anormales et antisociales (ainsi, la dissolution du corps, le suicide ou les abus de stupéfiants et d'alcool, font partie des premières préoccupations du pouvoir-savoir moderne. Dans la même logique, la sociologie sera immédiatement investie de la mission d'étudier et de tamponner le problème du suicide). Plus les dispositifs de la surveillance deviennent ubiquistes, en réduisant les marges d'expression des pulsions les plus triviales, charnelles et dissolutives du corps tout court et du corps social, plus ce dernier élabore secrètement, au noir, des imaginaires et des tactiques de résistance qui modèlent souterrainement un monde de plus en plus autonome et distant de celui des institutions.

Une sensibilité subversive fomentée au cœur de la vie quotidienne, même et peut-être surtout, là où elle n'exprime aucun contenu politique et aucune revendication programmée, ces dispositifs appartenant entièrement aux logiques de la domination et de sa dialectique. Tout cela bout clandestinement dans la marmite obscure que Maffesoli appelle la centralité souterraine du peuple et que Simmel décrit comme le roi clandestin d'une époque. Les signes d'abstention, les tumultes du corps, la recherche des plaisirs effrénés, le refus de l'impératif du sens, l'éloignement des esthétiques et des morales publiques, sont autant de signaux lancés au cours du temps d'une subjectivité « diasporique », dont l'innovation technologique seconde et accélère désormais l'avènement, la connexion et la « présentation ». Dans cette perspective, en mettant à profit une interprétation historique qui, dans la lignée de la pensée d'Abruzzese, Baudrillard, Foucault et Maffesoli, nous permet d'échapper à la rhétorique du « nouveau » en tant que clé d'interprétation de la postmodernité et des nouveaux médias, nous pouvons percevoir dans les émergences les plus visibles et les plus éclatantes de notre époque, dans ses éboulements telluriques, les résultats d'un long *massage* qui se réalise du bas vers le haut.

Il est particulièrement instructif de saisir, à l'intérieur de ce processus de transfiguration du politique (Maffesoli, 1992), la mesure dans laquelle la vie nue, sa sensibilité et les étreintes collectives dans lesquelles elle se manifeste, constituent le cœur même du changement, le point de départ et d'arrivée, la cause et l'effet. Ainsi, le corps, ses connexions et ses multiples recherches d'assouvissement sont le centre vital des nouveaux médias et des plateformes réticulaires, si bien qu'on ne peut parler d'innovation technologique sans entreprendre parallèlement un discours sur le post-humain ou sur les hybridations techno-corporelles (Abruzzese, 2003).

C'est comme si les plateformes sociétales postmodernes – des techno party à Second Life, des *flash mobs* au *cyber sexe* – étaient en train d'amplifier et de transformer en « ground » ce qui auparavant était « underground », secret, caché, en désarticulant la clarté de toute frontière et de tout dualisme, à commencer par celui entre organique et inorganique, entre vivant et mort. Comme cela se produit dans l'Eusapie rencontrée par le Marco Polo d'Italo Calvino : « Ils disent que chaque fois qu'ils y descendent, ils trouvent quelque chose de changé dans l'Eusapie d'en dessous ; les morts apportent des innovations dans leur ville (...). Et les vivants, pour ne pas être en reste, tout ce que les cagouleurs leur racontent des nouveautés des morts, ils veulent le faire eux aussi. Ainsi, l'Eusapie des vivants s'est-elle même mise à copier sa copie souterraine. Ils disent que ce n'est pas aujourd'hui que cela se fait : en réalité, ce seraient les morts qui auraient construit l'Eusapie de dessus à la ressemblance de leur ville. Ils disent que dans les deux villes jumelles, il n'y a plus moyen de savoir lesquels sont les vivants et lesquels les morts » » (1996 : 128-129).

Transpolitiques

La vie échappe à l'impératif du sens, se libère des projets d'émancipation du monde moderne et s'exprime dans sa propre totalité – dans sa raison sensible (Maffesoli) – en laissant jaillir, sous les formes les plus conformes à sa recherche de plaisir et de passion, les sensibilités ludiques, joyeuses, festives et improductives qui l'habitent. Dans ces abîmes, c'est la logique de la perte (Bataille, 2003), du gaspillage et du *carpe diem* qui prévaut sur chaque tension projectuelle finalisée vers les divers « lendemain qui chantent ». Pour cela l'observateur social ou politique s'expose à un malentendu lorsqu'il voit, dans la passivité sociétale, l'abstention des grandes messes démocratiques, la consommation effrénée ou la perte de soi dans les mondes éphémères des *visual scapes* contemporains, une impuissance créatrice, ou pire, lorsqu'il les interprète comme les signes de l'abêtissement des masses.

Au contraire, les sursauts transpolitiques de la vie constituent les éblouissements d'une subjectivité naissante qui rééquilibre son être au monde sur son corps prolongé, sur ses connexions et sur ses plaisirs sensibles. Ainsi, l'imaginaire postmoderne, bien qu'il représente une construction plurielle, liquide et flexible, composée de plusieurs éléments changeants, peut être interprété, selon les mots de Maffesoli, comme la synergie entre le retour à l'archaïque et l'innovation technologique (2003), comme la résurgence du dionysiaque en hybridation avec l'avènement de l'intelligence, qu'elle soit collective ou connective. La vie nue, son ombre et les tourbillons voluptueux qui l'habitent, s'imposent au centre de la scène jusqu'à ronger les énergies et les pouvoirs qui ont essayé, dans la mesure du possible, de les apprivoiser et de les réduire à « un » sens et à « un » corps. Nous pouvons ainsi interpréter de façon moins univoque et déformée les raisons pour lesquelles les manifestations les plus dérangeantes et subversives contre l'ordre institué sont issues de tout ce qui se situe à l'extérieur de la dialectique politique et de sa promesse de synthèse.

Derrière l'éphémère, le ludique, la sacralisation de ce qui est mondain,

derrière les excès des corps et les manifestations multiples dans lesquelles la vie exprime sa puissance et la met en scène, se trouvent ainsi *in nuce* les dérives transpolitiques que la postmodernité révèle aujourd'hui de manière manifeste. L'analyse historique de Foucault permet d'ailleurs de soutenir que « contre ce pouvoir encore nouveau au XIX^e siècle, les forces qui résistent ont pris appui sur cela même qu'il investit – c'est-à-dire sur la vie et l'homme en tant qu'il est vivant. Depuis le siècle passé, les grandes luttes qui mettent en question le système général de pouvoir ne se font plus au nom d'un retour aux anciens droits, ou en fonction du rêve millénaire d'un cycle des temps et d'un âge d'or. On n'attend plus l'empereur des pauvres, ni le royaume des derniers jours, ni même seulement le rétablissement des justices qu'on imagine ancestrales ; ce qui est revendiqué et sert d'objectif, c'est la vie, entendue comme besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible. Peu importe s'il s'agit ou non d'utopie ; on a là un processus très réel de lutte ; la vie comme objet politique a été en quelque sorte prise au mot et retournée contre le système qui entreprenait de la contrôler » (1976 : 190-191).

La dynamique esquissée par Foucault, qui peut être intégrée à un discours plus général sur les effets pervers de la modernisation, est utile pour interpréter à la fois le rapport de réappropriation et le rapport de détournement de la technique et des espaces, métropolitains ou pas. Au travers du déploiement de tactiques (de Certeau, 1999), astuces ou invasions pour ainsi dire barbares, la socialité postmoderne s'approprie des dispositifs qui la contournent à travers leur absorption et leur hybridation dans son corps étendu. L'imaginaire collectif est ainsi élargi aux flux des communications visuelles, alors que les technologies se greffent dans le corps jusqu'à contribuer à sa reconstitution en tant que « nouvelle chair » (d'après l'heureuse formule adoptée par Cronenberg dans son film *Videodrome*, 1982). C'est ainsi que la vie nue, d'objet à recouvrir par l'avalanche des discours du pouvoir-savoir panoptique, tend à devenir un sujet doté d'un surplus de puissance. Cette puissance est déclenchée par la correspondance entre son imaginaire – les formes technologiques dans lesquelles elle peut se manifester, être partagée et agir – et les territoires qu'elle fonde et habite (les zones d'autonomie temporaire des métropoles, ainsi que les *second lives* qui se complètent et s'intègrent toujours plus aux *first lives*).

L'étincelle provoquée par la résistance de la vie envers les stratégies de socialisation du pouvoir-savoir moderne se propage en incendies lorsque les bulles de la vie quotidienne convergent dans le corps à corps et dans les frictions émotionnelles rendues possibles par les plateformes techno-sociétales des nouveaux médias. On peut aussi, pour décrire les tumultes, les vagues d'émotion publique des cultures numériques et des néo-tribus, faire référence à des termes comme « essaimer », « viral » ou « fourmiller ». Cela renvoie à la libération d'un instinct archétypal et presque animal de l'humain conjugué avec son plus haut degré d'extension cognitive. Le choc provoqué par chaque lien sociétal, lorsqu'il s'instaure dans les flux de communication, est à la fois bâtisseur et destructeur, en ce sens qu'il fragmente les corporéités prises pour acquises, en

quelque sorte normales et normées, et qu'il crée de nouvelles compositions, immédiatement discontinues de celles qui les précèdent (à commencer par les constructions politiques, institutionnelles et religieuse).

Dès lors que la vie nue et sa trame de rapports horizontaux – c'est-à-dire ses dispersions et ses retrouvailles quotidiennes avec l'autre – syntonisent et associent leur rythme à celui de plateformes techno-sociétales ductiles avec lesquelles elle entreprend des compénétrations et des interdépendances, la résistance envers le pouvoir devient l'affirmation directe et palpable d'une puissance nouvelle. Non plus la simple abstention ou l'encerclement, mais la production de subjectivité, d'imaginaire et de langages. À côté de tant de conséquences sans doute importantes, l'histoire récente (et non uniquement celle de l'Internet), depuis la naissance des premières communautés virtuelles au Web 2.0, témoigne d'une appropriation et d'une manipulation progressives de la technique et de ses espaces par tout ce qui appartient à l'ordre de la socialité au noir (Maffesoli, 2004).

L'écart entre biopouvoir et vie s'insinue ainsi dans une chaîne vertueuse et amplifiée de jeux linguistiques, qui tissent d'abord des trames de connexions entre sujets et pulsions laissées en marge de la norme – isolées dans le ghetto du privé ou dans les espaces affectés à la dissolution temporaire autorisée – pour ensuite être élaborés sous des formes transpolitiques de l'habiter. En d'autres termes, les dynamiques relationnelles de la vie quotidienne s'élèvent des ténèbres dans lesquels elles sont forcées de s'exprimer, dans les replis encore obscurs du panopticon, et révèlent, dans leur improductivité, une biopolitique affirmative et au-delà du politique. L'acte de destruction créatrice inaugurée par la vie quotidienne dans sa mise en scène spectaculaire est avant tout un geste de dépassement (d'elle-même et des cages dans lesquelles elle a été circonscrite). Ce passage se produit par la perte, l'abandon le plus complet et le plus radical du moi moderne, autonome, séparé et maître de soi, dans l'autre et dans son réseau, à la fois joyeux et douloureux, d'affinités électives (comme l'enseigne Goethe, l'une ne va pas sans l'autre). Ainsi retentit l'avertissement prémonitoire de Nietzsche : « L'homme est quelque chose qui doit être surmonté. (...) l'homme est un pont et non une fin. (...) Il y a plusieurs chemins et moyens pour le dépasser (...). Surmonte-toi toi-même, même dans ton prochain : il ne faut pas te laisser donner un droit que tu es capable de conquérir! » (1993 : 148-149).

Bibliographie

ABRUZZESE A. (2003), *Posthuman: uno sguardo sociologico*, in *Passages*, n. 5, Crocetti Editore, Milano, 2003/b.

ID. (1996), *Analfabeti di tutto il mondo uniamoci. Il crepuscolo dei barbari*, Bevivino Editore, Milano, 2009.

AGAMBEN G. (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 2005.

ANDERSON B. (1983), *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Manifesto Libri, Roma, 1996.

APPADURAI A. (1996), *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma, 2001.

BARDAINNE C., SUSCA V. (2008), *Ricreazioni. Galassie dell'immaginario postmoderno*, Bevivino Editore, Milano.

BATAILLE G. (1949), *La part maudite. Précédé par la notion de dépense*, Les éditions de Minuit, Paris, 2003.

BAUDRILLARD J. (1977), *À l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Sens & Tonka, Parigi, 1997.

ID. (2002), *Lo spirito del terrorismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

BEY H. (1985), *T.A.Z. The temporary autonomous zone, ontological anarchy, poetic terrorism*, Autonomedia, New York, 2003.

CALVINO I. (1972), *Les villes invisibles*, Editions du Seuil, Paris, 1996.

CASTELLS M. (1996), *La nascita della società in rete*, Università Bocconi Editore, Milano, 2002.

DE CERTEAU M. (1980), *L'invention du quotidien. Arts de faire*, Gallimard, Paris, 1999.

FOUCAULT M. (1976), *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris.

ID. (1977), *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino.

ID. (2005), *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano.

GELDER K. (1997), dirigé par, *The Subcultures Reader*, Routledge, Londra-New York, 2005.

HEDBIGE D. (1979), *Sottoculture. Il fascino di uno stile innaturale*, Costa & Nolan, Genova, 1997.

HUGON S. (2007), *Circumnavigations. La construction sociale de l'identité en ligne*, Thèse de doctorat, Université Paris V Sorbonne, Paris.

MAFFESOLI M (1992), *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Le livre de poche, Grasset & Frasquelle, Paris.

- ID. (2003), *Notes sur la postmodernité. Le lieu fait lien*, éd. du Felin, Paris.
- ID. (2004), *Le rythme de la vie*, La Table Ronde, Paris.
- ID. (2007), *Le Réenchantement du monde*, La Table Ronde, Paris.
- MARRAMAIO G. (2006), *I nuovi volti del potere*, in A. Abruzzese, V. Susca, dirigé par, *Immaginari postdemocratici*, Franco Angeli, Milano.
- McLUHAN M. (1962), *The Gutenberg Galaxy. The making of typographic man*, University of Toronto Press, Toronto, 1966.
- ID. (1977), *Dall'occhio all'orecchio*, Armando Editore, Roma, 1982.
- NIETZSCHE F. (1883), *Così parlò Zarathustra*, Newton Compton, Roma, 1993.
- PESSOA F. (2003), *La divina irrealità delle cose. Aforismi e dintorni*, Passigli, Firenze, 2004.
- RHEINGOLD H. (2003), *Smart mobs. Tecnologie senza fili, la rivoluzione sociale prossima ventura*, Raffaello Cortina, Milano.
- SUSCA V. (2006), *Nos limites do imaginário: o governador Schwarzenegger e os telepopulistas*, Editora Sulina, Porto Alegre, 2007.
- SUSCA V., DE KERCKHOVE D. (2008), *Transpolitica. Nuovi rapporti di potere e di sapere*, Apogeo, Milano.
- VANEIGEM R. (1967), *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Gallimard, Paris.