

Modernes et Modernité

Rôle et statut de la technique

Le matérialisme numérique et les mutations portées par l'information

Milad DOUEIHI

Bonsoir. Merci d'être là. Avant de commencer notre discussion de ce soir, je voudrais faire deux annonces. Vous avez reçu le programme mis à jour des prochains événements. Je vous signale les deux dates importantes à venir des 16 et 18 février 2016. Le mardi 16 février, il y a à la fois le séminaire de recherche et, si vous êtes intéressés, une soirée consacrée à Philip K. Dick, avec un documentaire qui lui est consacré et qui sera projeté en avant première, « *Les Mondes de Philip K. Dick* », puis une table ronde dans le cadre des Mardis des Bernardins, en collaboration avec la Chaire, sur le thème « *Sommes-nous des Hommes-Machines ?* », autour de la vie de Philip K. Dick et de certains aspects de son œuvre de science fiction. Le jeudi 18 février, il y a une demi-journée d'études de la Chaire, sur le thème « *Où en est l'humain face au numérique ? Premiers retours, premières pistes* », avec trois tables rondes. Et puis, on reprendra ensuite le rythme mensuel de nos séances de recherche.

Aujourd'hui, je vous propose de parler d'Ivan Illich et de Jacques Ellul, mais avant, je voulais vous signaler qu'une journée d'études consacrée à l'œuvre d'Ivan Illich est organisée le 11 février prochain à la Sorbonne, dont l'annonce est disponible sur le site Internet du Labex Obvil¹. Je vous invite donc à regarder le programme et, si vous avez le temps, à venir y participer. Trois ou quatre personnes ici présentes vont intervenir et ce peut être une occasion supplémentaire d'échanges, pour prolonger ceux que nous aurons aujourd'hui, autour de la figure d'Ivan Illich, de son œuvre et de sa pertinence par rapport à ce qui nous intéresse dans cette Chaire, du côté de l'humain et du numérique.

Ce soir, la présentation autour d'Ivan Illich a pour objet d'identifier dans sa réflexion, sa manière de travailler sur des thématiques assez larges qui vont de l'histoire de la lecture (dans le cas d'Hugues de Saint Victor) à celles de la convivialité, de l'éducation, de la santé, c'est-à-dire toute une série de problématiques toujours présentes aujourd'hui (son œuvre est assez importante), certains points de convergence avec nos centres d'intérêt immédiats et donc de défricher le terrain pour retenir les aspects les plus intéressants pour notre propre réflexion.

Tout d'abord, pourquoi choisir de revenir sur ces textes dans la mesure où ces œuvres sont souvent considérées comme moins pertinentes, voire complètement dépassées, aussi bien dans le cas d'Ivan Illich que dans celui de Jacques Ellul ? La réponse à mon avis n'est pas évidente, mais c'est une des questions qu'on se pose aujourd'hui, surtout dans le contexte des réflexions actuelles sur le numérique. Cette question nécessite donc de prendre un peu de recul par rapport à la manière dont l'œuvre d'Ivan Illich, considérée de son vivant comme importante car elle interrogeait des questions d'actualité, a été après sa disparition ressentie comme appartenant au passé, voire même dépassée, en dépit d'une première réception positive. Je reviendrai plus tard sur le cas de Jacques Ellul qui est un peu différent. Bien sûr, je n'ai ni l'intention, ni la compétence pour essayer de réhabiliter quelqu'un comme Ivan Illich, mais on est tout de même en droit de se poser la question : pour quelles raisons a-t-on décidé que cette œuvre était dépassée ? Qu'elle n'avait plus aucune pertinence sur les questions qu'on se pose aujourd'hui sur le numérique, l'importance de l'informatique, ou sur les liens

¹ Journée d'étude « Une méthode Illich ? » organisée par Milad Doueïhi et la chaire Humanum (Université Paris-Sorbonne, Labex OBVIL, Laboratoire de la Vie Littéraire) dans le cadre du programme « Genre et Autorité »

possibles entre cette culture scientifique et technique et l'éducation, la santé ou la convivialité, pour rester dans les termes d'Ivan Illich ?

Cette question me semble d'autant plus légitime si on compare l'œuvre d'Ivan Illich à celle d'une figure française qui a fait une partie importante de sa carrière aux Etats Unis, je pense à Michel de Certeau. Tous deux étaient à la fois des théologiens et des nomades. Michel de Certeau était un ami très proche d'Ivan Illich et il est intéressant de voir que Michel de Certeau, qui a toujours été un théologien libre, qui a visité des questions importantes comme « *L'écriture de l'histoire* » (1975), « *La culture au pluriel* » (1974), « *L'invention du quotidien* » (1980), reste toujours aujourd'hui une référence pour la réflexion sur le numérique et surtout les usages. Donc, la question que je me pose est : *pourquoi la pensée de Michel de Certeau est-elle toujours légitime et valide et pourquoi n'est-ce pratiquement plus le cas pour Ivan Illich ? Quelle est la différence entre les deux, dans leurs manières de penser et de présenter leur réflexion, qui pourrait expliquer ou justifier cette façon de s'éloigner, ou de délégitimer en quelque sorte l'œuvre d'Ivan Illich ?*

Quand on regarde les deux auteurs, on trouve énormément de points de convergence qui sont assez surprenants pour leurs admirateurs respectifs, dont je fais partie. Qu'y a-t-il donc de spécifique, de particulier dans la manière dont Ivan Illich a formulé ses réflexions qui puisse expliquer cet écart dans la réception de son œuvre par rapport à celle de Michel de Certeau ? Il me semble qu'on trouve la réponse dans la manière dont chacune de ces deux figures (je reviendrai sur le cas de Jacques Ellul qui est un peu différent du point de vue théologique) a formulé sa perception de *la spécificité de la culture moderne*, c'est-à-dire pour reprendre les termes d'Ivan Illich de la fin du 19^e siècle jusqu'au début des années 80, période donc assez large qui couvre à la fois la révolution industrielle, la révolution technique et surtout tous les aspects du matérialisme historique qui l'ont beaucoup intéressé. La différence entre les deux réside dans la formulation de cette perception qu'en a fait, d'un point de vue théologique, Ivan Illich et qui se distingue sur des aspects fondamentaux de celle de Michel de Certeau. Je ne vais pas entrer ici dans le détail de la position de Michel de Certeau (si cela vous intéresse, on pourra y revenir en fin de séance) et en ce qui concerne Ivan Illich, je vais vous présenter aussi fidèlement que possible la manière dont je le comprends. Après bien sûr, on pourra la contester, dire si on est ou pas d'accord, mais c'est la manière dont je le comprends.

La spécificité de la culture moderne, selon Ivan Illich

La manière dont Ivan Illich pense la modernité est très proche de celle d'autres figures aujourd'hui très importantes, et je pense surtout à Bruno Latour. Il insiste sur le fait que *la modernité actuelle est marquée non pas par l'oubli du religieux, et surtout l'oubli du Christianisme, mais plutôt par une forme très spécifique et particulière qu'il faut élucider de la survivance et de la persistance d'un Christianisme pervers*. Et, la notion de perversité est tout à fait essentielle. On trouve là une définition de la modernité identifiée par Ivan Illich comme quelque chose qui se méconnaît elle-même, qui va selon lui se penser. Et il ne se trompe pas de ce point de vue ! On retrouve les mêmes analyses chez beaucoup d'autres figures qui ne sont ni religieuses ni théologiennes, comme par exemple Edmund Usserl, en particulier ses textes des années 30, ou comme la grande Conférence de Vienne sur l'éthique de Ludwig Wittgenstein, mais avec une perspective un peu différente qui identifie un moment tout à fait déterminant de méconnaissance, portée par une lecture faussée du siècle des Lumières et de son héritage, sur la manière dont s'est construite la notion de la Modernité.

Chez Ivan Illich, cette idée de *persistance ou survivance du Christianisme* est assez intéressante. Il rappelle qu'on a toujours considéré que c'était la dimension séculière ou laïque qui avait été déterminante dans l'identité ou la construction de l'émergence de la notion de la Modernité. Or, selon lui, c'est plutôt le Christianisme qui persiste mais qui reste méconnu dans la manière dont il a identifié et permis la construction de quelque chose qui portait le nom de laïcité ou de séculier. A partir de là, il trouvera une certaine forme de continuité, de présence de la pensée chrétienne mais qu'il faut préciser car, selon lui, cette pensée a une histoire très particulière qui est liée et indissociable de la notion de technique et de technologie. Pour la première fois, il va distinguer l'héritage philosophique des Lumières et surtout cet autre aspect qu'on retrouvera chez les autres philosophes des années 20 et 30, c'est-à-dire une certaine critique de la Mathesis telle qu'elle s'est déployée depuis la fin du 18^e siècle et surtout du 19^e siècle au début du 20^e siècle.

Dans ce paysage de la méconnaissance de l'identité, on trouve déjà là deux éléments déterminants sur lesquels j'aimerais revenir.

- **Le premier élément** se trouve dans le grand livre d'Ivan Illich consacré à la lecture et surtout à la figure d'Hugues de Saint Victor : il s'agit du changement de modèle associé à l'émergence d'une société des outils.

Sans entrer dans tous les détails, ce qu'Ivan Illich va identifier chez Hugues de Saint Victor, c'est le changement de modèle et de paradigme qui est associé à l'émergence d'une culture et d'une société des outils. Par outil, il faut entendre l'outil de la lecture auquel il associe tous les outils correspondant à des techniques intellectuelles faisant partie de la convivialité. Pour essayer de définir de façon assez rapide la convivialité, chez Ivan Illich ce sont toutes les constructions sociales de la gestion de la proximité : ce peut être la gestion de la santé des faibles, des malades, des mourants, ce qui

explique son intérêt pour la santé, et en même temps la gestion de l'éducation. Dans la pensée d'Ivan Illich, l'outil est important : il va marquer une longue période car il est associé à la transformation culturelle qui passe par une modification de la pratique de la lecture à travers l'œuvre et l'influence d'Hugues de Saint Victor, ce qui va expliquer le passage du visible au lisible, avec l'implication, l'insertion du corps, de la voix et surtout les transformations du regard.

Il reviendra sans cesse sur cette idée que la notion et la conception d'outils vont être tout à fait déterminantes. Curieusement, il va retracer une histoire de très longue période, d'Hugues de Saint Victor jusqu'à 1950, date à laquelle il identifiera une rupture, présentée comme si elle s'inscrivait dans la continuité de son passé alors qu'en fait elle était un départ radical. Si vous n'avez pas beaucoup lu Ivan Illich, vous allez être surpris, mais la figure importante est celle d'Alan Turing. Ces deux figures seront pour Ivan Illich absolument déterminantes. Il considère qu'elles ont joué un rôle de vecteurs du changement de paradigmes. Avec Alan Turing, il explique que l'ère des outils a pris fin pour entrer dans l'ère des systèmes et pour lui, c'est ce déplacement, ce changement qui explique l'importance et l'influence de l'informatique. A cette époque, il ne parlait pas encore du numérique mais de l'informatique.

Comment décrire ce passage ? Quels sont les éléments qui peuvent le caractériser ? Et surtout, quels sont les aspects de transformation concernant l'humain dans ce déplacement ? Pour ce qui est de l'ordre des outils, l'humain est toujours maître, à la fois de leur développement, de leur évolution et surtout de leurs usages. Il va sans dire que ces usages peuvent être extrêmement complexes. On le voit avec la complexification de la technique, de la mécanique, etc. Mais, on reste inscrit dans une courbe qui maintient non pas une supériorité mais surtout un contrôle de l'humain sur les usages et aussi sur la fonction des outils dans la construction à la fois de l'économique et du social. Le basculement vers le modèle des systèmes va évacuer le contrôle de l'humain et soumettre l'humain aux contraintes du système lui-même.

Là, Ivan Illich a une analyse très rapide mais assez pertinente, à mon avis, de ce qu'Alan Turing proposait dans ce qu'il appelait sa « machine universelle ». Si on accepte la trajectoire mise en place par Ivan Illich en relisant Alan Turing, il nous dit d'abord que *la première dimension de la « machine universelle » est d'éliminer la pertinence des outils au profit de la structure nouvelle, émergente* qui était imperceptible dans sa première version car on l'avait prise pour une continuité de l'ère des outils. Ensuite, il nous rappelle que la deuxième dimension importante de cette inflexion vers le système, le paradigme du système, c'est qu'avec le système (ce qui est très juste quand on relit Hugues de Saint Victor, et c'est dommage qu'Alain Giffard ne soit pas là, car il prépare une thèse sur Hugues de Saint Victor vu son intérêt pour la lecture et les pratiques de soi) *les outils sont des objets naturels et comme tout objet naturel, ils ont donc une vie* (ceci est une citation de Hugues de Saint Victor). Cette vie des objets peut être très longue mais elle a une fin.

Ce qui fait problème, c'est donc ce qui va remplacer la finalité, la finitude des outils. Quelle sorte de structure viendra remplacer ? En Occident, ce sont les systèmes informatiques qui ont émergé pour remplacer ce qui était de l'ordre du naturel. En quoi est-ce intéressant ? Je dirais pour plusieurs raisons. D'abord, à cause du système, ou plutôt de la notion du système. Là, on retrouve tout la pensée de Jacques Ellul sur le système technique ou technicien, et sur ce point leurs pensées convergent totalement. Jacques Ellul dit que *la technique a toujours été soumise à la notion d'autonomie de l'humain ; avec le système technicien, c'est l'humain qui devient l'objet premier et principal du système technique*. Du coup, cette inversion de rôle va expliquer la dominance (surtout l'aspect totalitaire dans la lecture de Jacques Ellul) de laquelle l'humain est incapable de sortir. Dans le cas d'Ivan Illich, c'est un peu différent, mais ils vont néanmoins se rejoindre puisqu'il dit : *avec le système on va assister à la fin du naturel par le biais de sa numérisation*. Et ce que je trouve passionnant dans son cas, ce sont les illustrations qu'il va donner des effets. Le premier effet (je l'avais mentionné très rapidement la dernière fois, mais aujourd'hui on aura plus de densité) est la question de l'intériorité. Ce qui intéresse Ivan Illich, c'est de dire : *à l'âge des outils, ce qui était précieux était que l'intériorité restait non pas mystérieuse, mais plutôt soumise à des formes linguistiques et discursives de la convivialité, c'est-à-dire de la conversation*. On pouvait échanger par des images (je reviendrai sur la question des images qui pour lui est compliquée) ou par le discours, mais cette dimension de l'intériorité restait finalement inaccessible mais surtout invisible, même si on pouvait en construire des représentations, comme l'amitié ou d'autres formes de sociabilité. Néanmoins, elle restait complètement invisible.

Ce qu'on a découvert avec l'informatisation et ensuite avec la numérisation, c'est que l'intériorité devient visible. Et il en donne plusieurs exemples, comme l'imagerie médicale qui va représenter l'intériorité du corps humain, ce qui changera complètement puisque selon Ivan Illich cela illustre une première étape, celle du passage de l'âge des outils vers l'âge des systèmes. Ce sera le point de départ de toute sa réflexion sur la santé, le rôle du médecin, etc. Autre aspect de la modification, de la mutation de l'intériorité : la machine elle-même va accéder à une forme d'intériorité qui va dépasser celle de l'humain. Et cela devient beaucoup plus intéressant car (on rejoint un peu ce que j'avais dit la dernière fois) nous sommes invités à une réflexion, à partir des textes techniques informatiques mais aussi des textes, films et autres productions artistiques, sur : *comment la machine accède-t-elle à l'intériorité ? Et sous quelle forme ?* Effectivement, on voit tout de suite qu'au début elle va se modeler sur le corps humain en reprenant tous les éléments du corps humain (le cerveau, le cœur, etc.) et ensuite on va essayer de modeler pour commencer à représenter visuellement cette intériorité de la machine et, au fur et à mesure qu'on avance, l'intériorité de la machine va accéder à une forme de visibilité et une

forme d'autonomie complètement détachées de celles de la représentation de l'humain, de son corps, de son intériorité, par les moyens produits par des imageries médicales ou d'autres techniques.

Pourquoi est-ce aussi important pour Ivan Illich ? Parce que cette transformation, cette mutation peut se voir par le contrôle de la violence qui accompagne l'âge des systèmes. L'exemple qu'il donne (c'est curieux de voir comment il enchaîne ses analyses) est celui de la première guerre du Golfe. Il parle d'Alan Turing et de la « machine universelle » pour dire aussitôt : *si vous voulez voir les effets de cette transformation, de cette mutation entre les outils et les systèmes, il suffit de regarder comment on a vécu la première guerre du Golfe : on était à la fois confronté à l'incapacité de l'humain de voir ce qui se passait sur le terrain et en même temps complètement attaché aux écrans pour observer ces guerres gérées par les images*. On voit ici quelque chose de l'ordre d'une dialectique assez intéressante entre des formes de représentation. Effectivement, on pourrait aujourd'hui pousser plus loin cette analyse, quand on réfléchit à tout ce qui est de l'ordre des drones. On voit là une modification du statut du regard dans la gestion de la machine et la manière dont le système permet une certaine gestion. Pour vous donner une dernière illustration qui à mon avis est beaucoup plus actuelle puisqu'on la vit tous, c'est la cartographie numérique aujourd'hui. On peut décrire la cartographie numérique sur un Smartphone, avec un GPS, etc. C'est le système informatique qui se représente en vous représentant vous-mêmes comme passager ou comme nomade. Quand vous regardez votre GPS, avec le petit point bleu ou le petit avatar de votre choix, ce n'est pas vous qui êtes géolocalisé, c'est plutôt votre outil qui se présente comme si c'était vous à l'intérieur d'un système complètement numérisé, que vous allez le suivre et ainsi de suite.

On trouve plusieurs éléments intéressants pour nous, au fur et à mesure qu'on avance dans notre séminaire. Tout d'abord il s'agit, et je vais emprunter l'expression à Gaudi, d'une « technique intellectuelle » du système numérique, c'est-à-dire que le système numérique ne numérise pas seulement le naturel mais aussi l'espace habitable lui-même qui est calqué et transformé sur cette représentation. Mais au-delà, l'enjeu est intéressant puisque, que ce soit du côté artistique ou du côté social, on assiste à la modification du statut du spectateur : jusqu'à cette cartographie ou ses prédécesseurs, le spectateur était en partie défini par la distance qui le séparait de l'objet observé. Quand on regarde la peinture classique ou la peinture anticlassique, il s'agit de jouer avec la distance du regard qui a un rôle important dans la conception et la construction de l'objet. Avec la numérisation, cette distance est complètement en voie de disparition. Cela nous invite à revisiter toutes les réflexions d'Ivan Illich sur les transformations des systèmes scopiques qui l'ont beaucoup intéressé et sur les modes sensoriels qui accompagnent cette mutation.

Et cela nous renvoie à la question : que se passe-t-il avec l'humain, avec le corps humain, si on accepte l'interprétation un peu négative, pour ne pas dire péjorative, d'Ivan Illich sur les effets de la numérisation ? C'est l'humain lui-même qui devient intériorisé au système. Et là, on retrouve tous les scénarios qui se rejouent sans cesse, que ce soit dans une partie de la science-fiction ou d'autres registres qui nous décrivent sans cesse les dangers de perte de la spécificité de l'humain qui devient objet de circulation dans un système beaucoup plus large. Associée à cette réflexion, et de façon assez précoce à cause de cette anxiété ou inquiétude vis-à-vis des effets systémiques du « système technicien » (pour reprendre l'expression de Jacques Ellul), l'idée des données commence à naître, non pas des données dont on parle aujourd'hui mais de quelque chose qui n'en est pas très éloignée. Pour Ivan Illich, le danger n'est pas seulement la disparition du naturel, importante depuis le 12^e siècle jusqu'à la première moitié du 20^e siècle, mais le fait que l'humain lui-même soit dans tous ses aspects façonné par la machine comme une donnée numérisée ou informatisée. Il peut y avoir effectivement des effets positifs, et il suffit de regarder évidemment le cas de la médecine et les effets de l'imagerie médicale, mais selon lui ce n'est qu'un piège. Bien sûr, on peut être en désaccord avec cette idée mais néanmoins pour Ivan Illich c'est un véritable piège. C'est également le cas pour l'éducation où il va dire exactement le contraire de ce que les gens disent : *l'éducation c'est savoir ne pas éduquer, et non pas créer toute une série de socles de connaissances qui seront transmises ensuite* (pour reprendre l'expression très forte en France).

Ce premier aspect de la pensée d'Ivan Illich me semble intéressant car il va nous permettre de la situer par rapport à d'autres figures aujourd'hui beaucoup plus importantes sur cette réflexion autour de l'humain et du numérique.

- **Le deuxième élément**, qui me semble pertinent et sur lequel je voudrais dire rapidement quelques mots, est celui du statut de l'image pour Ivan Illich et des liens avec l'informatique et le numérique.

Je rappelle qu'Ivan Illich a surtout parlé de l'informatique en citant Alan Turing, mais aussi en citant la cybernétique. Ce sont les deux axes qui l'ont intéressé. Sur la cybernétique, il avait une idée, à mon avis, extrêmement pauvre de ce qu'elle était vraiment à la fois dans les formulations de Norbert Wiener et dans ce qu'il appelait sa grande réception populaire, à partir notamment des orientations plus récentes développées depuis le décès de Marvin Minsky, un des grands acteurs de l'intelligence artificielle et responsable avec John McCarthy du premier grand Congrès à Dartmouth à l'origine de tous les grands projets de recherche sur l'intelligence artificielle. Il ne voyait dans la cybernétique que ce seul biais du transfert de toutes les capacités de l'humain (sa conscience, son entendement, son esprit) vers des formes machiniques et systémiques. Sur ce point, il a rencontré des difficultés et a été incapable d'articuler une théorie critique

de l'informatique. Mais, le 11 février prochain à la Sorbonne, on aura une présentation du *pourquoi il n'est pas parvenu sur ce sujet à dépasser un certain stade de réflexion*.

Mais, pour revenir à la question de l'image, Ivan Illich reprend une très longue histoire, associée à l'histoire théologique de l'icône, de l'image et de son statut dans la réflexion religieuse, dont il retient surtout deux éléments qui le rapprocheront d'Emmanuel Levinas (dont il était un très grand admirateur) et de la tradition judaïque, en insistant sur l'icône skepsis, c'est-à-dire *pourquoi y a-t-il dans les monothéismes forts une certaine résistance à l'égard de l'image ?* Il a dit pourquoi dans une phrase qui sonne précisément comme une citation d'Emmanuel Levinas : *à cause du risque que le visage ne devienne image*. Et ce qu'il faut éviter est précisément ce passage à l'image du visage qui a une particularité, comme le corps humain. Comme disait Georg Simmel, *le visage est le lieu géométrique des savoirs de l'individu*. Cette autre manière de penser le visage, qui n'est pas celle de la philosophie et de l'éthique d'Emmanuel Levinas, est aussi intéressante, car elle va néanmoins la rejoindre sur l'idée d'une particularité du visage qui n'est pas de l'ordre de l'image. Le risque qu'Ivan Illich identifie, sur lequel il reviendra, est précisément le fait que l'informatique et l'âge du système font sans cesse passer le visage, que ce soit de l'humain ou de la communauté, mais surtout de l'humain, en image et du coup celle-ci est traitable par le système, elle devient objet comme tout autre objet, elle n'a plus ni le statut ni la spécificité comme l'a l'intériorité.

On trouve donc ici une très belle réflexion qui rejoint celles d'autres figures qu'on a déjà eues l'occasion de citer. Par exemple, il va faire une histoire, un peu rapide mais qui rappelle tout de même certaines étapes qui nous intéressent : tout d'abord, il parle des dessins, des icônes, avec toute la réflexion théologique qui y est associée, je ne vais pas entrer dans le détail ; puis, il va passer à la photographie et à la reproduction mécanique et là, on retrouve une convergence avec toute une série d'analyses qui sont celles notamment de Walter Benjamin dans sa réflexion sur la reproductibilité, etc. Ensuite, il entame une réflexion (là, il y a une différence assez intéressante, même si Walter Benjamin n'a pas eu le temps de développer sa réflexion puisqu'il est décédé avant) sur ce qui se passe entre la reproduction mécanique qui selon lui appartient à l'ère des outils et ce qu'il advient avec l'image et sa reproduction quand elle passe à l'ère des systèmes. On le voit très bien, on peut retrouver le rôle du spectateur comme la nature elle-même de l'objet, qui est d'un ordre extrêmement différent, c'est-à-dire que l'image reproduite mécaniquement n'est pas du tout de la même nature que l'image numérique. Ceci est facile, évident ! Ce qui est plus intéressant, c'est que l'image numérique soit construite de telle façon qu'elle permette certaines manipulations inconcevables dans l'ère précédente. Et de là, il reprendra les mêmes analyses et illustrations pour dire que précisément c'est le système qui devient à la fois le paradigme ambiant mais surtout le vecteur de la valorisation, et c'est surtout cela qui va l'intéresser.

Chez Jacques Ellul, certains mots clé reviennent sans cesse, comme autant de concepts ou de moments tout à fait déterminants dans sa pensée. Par exemple, la notion de naturel est extrêmement importante. Il parle à la fois de naturel et de naturalisation, qui est un autre processus mais qui mérite d'être interrogé de près. Un autre aspect important est la notion d'émergence très fortement présente dans sa réflexion. Par émergence, il faut voir deux voies, ou deux options, ou deux alternatives : d'abord, il y a l'émergence identifiée avec le transfert de l'analyse de la lecture, par le biais de la gestion du temps et des aspects rituels du culte qui ont rendu possible la transformation de la lecture avec Hugues de Saint Victor, et ensuite suivent toute une série d'éléments à partir desquels on voit une nouvelle forme d'émergence de l'ordre de la naturalisation, mais avec un déplacement du modèle et surtout de ses critères de validité : comment lit-on à haute voix ? Quelles sont les implications du corps ? Quelle structuration du corps a-t-on ? Comment intériorise-t-on la lecture ? Comment va-t-on la vocaliser ? Donc autant d'éléments qui dans l'espace circonscrit vont jouer un rôle important. Du côté du système, l'émergence est totalement autre chose : une fois émergé, le système a la capacité et surtout la volonté, inhérente et intégrale à sa manière, d'exister et de tout naturaliser selon ses propres critères. On rejoint là toutes les analyses de Jacques Ellul sur la numérisation qui correspond exactement à cela selon lui : on numérise les archives, les patrimoines, l'humain et ainsi de suite, et au fur et à mesure qu'on avance dans la numérisation, on n'aura plus d'accès sauf à ce qui est numérisé ou à ce qui est d'ordre numérique. Dans le progrès de cette dimension, on aboutit soit à un système d'exclusion (ce qui n'est pas numérisé devient de plus en plus inaccessible) soit à un système numérisé mais d'une façon qui le transforme complètement.

Cette émergence là offre aujourd'hui quelques modalités toujours intéressantes. La première est que, dans cette forme de numérisation, il y a une discréditation des objets du monde et du quotidien : c'est certainement l'observation concrète la plus puissante et la plus intéressante à laquelle on assiste. Quand on regarde tout ce qu'on peut faire avec les objets connectés et toute une série de projets très différents de l'Internet des objets, on s'aperçoit qu'on est en train de catégoriser par des spécifications sémantiques tous les objets existants qui constituent et peuvent participer au quotidien afin de les accueillir dans le système numérique. Au fur et à mesure des progrès, tous ces objets vont fonctionner autrement qu'ils ne le faisaient dans leur existence précédente. Cet effet de la numérisation semble répondre à la « machine universelle » telle qu'il l'avait décrite. Ces petits déplacements de vocabulaire sont intéressants : Alan Turing parle de computation « pour faire n'importe quoi ». Ce n'est pas nécessairement universel, mais c'est ainsi qu'on avait compris à l'époque la computation, de l'informatique pour faire autre chose que du simple calcul. Même si ce calcul peut être complexe, on fait des choses qui ne sont pas seulement de l'ordre du calcul.

Cette idée est présente à la fois chez Jacques Ellul, bien qu'à un moindre degré puisqu'il n'a pas beaucoup travaillé les textes d'Alan Turing, et chez Ivan Illich avec la « machine universelle ». C'est cette dimension universelle qui suscitera le plus d'objections parce que c'est l'ambition de la machine ou du système. Curieusement, on voit que ces réflexions se rattachent à plusieurs généalogies dont la première, qui m'intéresse beaucoup, a deux antécédents.

- La première généalogie est celle du Chancelier d'Angleterre Francis Bacon, scientifique et philosophe, dans « *Novum Organum* » (Nouvel Instrument, 1620), qui a été une des figures très importantes pour légitimer la pratique scientifique contre l'autorité de la tradition antique et ancienne.

Une certaine rupture s'est articulée à la fin du 16^e siècle, qu'on retrouvera ensuite chez toutes les figures philosophiques et scientifiques. Les deux figures qu'on a l'habitude de citer à la suite de Francis Bacon, qui s'inscrivent dans cette approche, sont celles de Blaise Pascal et d'Isaac Newton, qui toutes les deux vont, à leur manière, citer le philosophe.

Pour Blaise Pascal, c'est un remarquable texte qui s'intitule « *Préface sur le traité du vide* » (1651), un texte de trois pages dans lequel il relate son expérimentation : il fut un des premiers à essayer d'expérimenter et de démontrer l'existence du vide. Un père Jésuite qui s'appelait le père Etienne Noël lui écrivit une lettre pour lui expliquer que son « vide » était irrecevable à cause d'Aristote et de toute une série d'autres principes selon lesquels le vide n'existe pas. Pour se défendre, Blaise Pascal rédigea ce remarquable texte qui commence en disant *il faut distinguer et séparer l'autorité et la vérité*, le tout dans un style pascalien très sévère et très clair, pour finalement reprendre le modèle très intéressant (on verra pourquoi, car on le retrouve sans cesse chez les auteurs qui nous occupent ce soir), hérité de la théologie et surtout de Saint Augustin, d'une représentation de l'histoire de l'humanité comme si elle était l'histoire d'un homme, c'est-à-dire avec sa naissance, son enfance, sa puberté et son adolescence, puis l'âge de la maturité et la seule différence entre l'homme individuel et l'homme comme figure représentant la communauté ou la collectivité du genre humain, est peut-être que ce dernier n'a pas sa fin, il n'a pas sa vieillesse, idée qu'on retrouvera dans tous les débats entre les Anciens et les Modernes, chez Bernard de Fontenelle, etc.

Blaise Pascal va s'appuyer sur Francis Bacon pour dire en même temps qu'il est évident qu'on ne peut pas se considérer comme les enfants des Anciens mais plutôt comme leurs parents. Pourquoi ? Parce qu'on a hérité leurs savoirs, leurs connaissances et donc on va savoir et maîtriser tout ce qu'ils ont connu, alors qu'eux n'ont jamais connu ce qu'on connaît aujourd'hui, et c'est pour cela qu'on voit beaucoup plus loin qu'eux. Isaac Newton dira exactement la même chose : il reprendra la citation de Francis Bacon pour se légitimer quand il a été critiqué à propos de la mécanique céleste.

Ivan Illich va reprendre cette figure pour dire que c'est elle précisément qui, dans sa transformation par la science telle qu'elle l'a été dans sa forme de régularité avec Isaac Newton, a facilité la naturalisation de la soumission de l'humain à ce qu'il appelle la Mathesis et qui trouvera son aboutissement logique dans l'informatique. Il fera une longue histoire en donnant des illustrations et en faisant des renvois à des textes classiques. C'est un lieu commun qu'on retrouve aujourd'hui dans les réflexions sur le transhumanisme ou d'autres aspects qui touchent aux liens pouvant exister entre les individus. Je rappelle que le slogan qu'on trouve en bas de la page d'accueil de Google Scholar, « *Sur les épaules d'un Géant* » (*When standing on the shoulders of giants*) est une citation d'Isaac Newton, reprise de Francis Bacon (*on s'entasse les uns sur les autres et on va devenir des géants pour voir plus loin*). Ce qu'Ivan Illich va critiquer est précisément cette insistance sur le regard, ce privilège donné au regard alors qu'il faut aller vers les autres aspects du corps (les oreilles, etc.), d'où l'intérêt de sa réflexion. Cette première généalogie est très intéressante.

- La seconde généalogie, qui aujourd'hui est peut-être plus éloquente, est celle du philosophe Edmund Usserl et de sa critique de la science.

Il revient sur la distinction entre les sciences de la précision, les sciences dites « dures », et les sciences dites « de l'esprit » pour reprendre l'expression allemande. Ce qu'il va surtout contester, c'est la manière dont les sciences de la précision, qui sont des sciences de la mesure, vont imposer des critères de légitimité sur les sciences de l'esprit. Ce conflit entre les deux est le signe, le symptôme de la puissance du système technicien. Si je traduis assez vite sa pensée, c'est la mesurabilité généralisée qui modifie les échelles argumentatives de la valorisation. Et donc, ce déplacement, cette valorisation accompagne (si on accepte bien sûr la périodisation assez longue et complexe d'Ivan Illich) le passage de l'âge des outils, qui a été très long malgré certains moments de flottements, vers celui du système. Et de là, on tombe dans tout ce qui est de l'ordre de la mesure et de la mesurabilité.

Il est intéressant de revisiter Edmund Usserl parce qu'on trouve chez lui des thèmes chers aussi bien à Jacques Ellul qu'à Ivan Illich ou d'autres penseurs. En premier lieu, dans le manuscrit du discours de Vienne de 1935 (*La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*), il rappelle et donne une définition tout à fait simple mais intéressante de la paideia (l'éducation) : *ce n'est pas la transmission d'un savoir ou d'une tradition, c'est la disparition successive et progressive de l'ignorance*. Et ce n'est pas la même chose ! On ne transmet pas quelque chose : on élimine au fur et à mesure, dans

l'acte pédagogique, une certaine forme de l'ignorance. Il ne s'agit donc pas de préserver une tradition, de déterminer ce qui doit ou peut se transmettre, mais il s'agit d'avancer vers quelque chose qui va nous éloigner des formes de l'ignorance. Effectivement, il s'agit d'un déplacement très intéressant de ce qu'est la *paideia* : ce n'est pas la notion classique ou conventionnelle qu'on a habituellement de cet aspect de l'éducation.

En deuxième lieu, Edmund Usserl présente, et c'est quelque chose d'extrêmement différent du schéma de Jacques Ellul ou d'Ivan Illich, une périodisation différente mais qui, à mon avis, peut accompagner certaines de nos réflexions. Il détermine et identifie trois moments importants pour expliquer ce qu'il appelle « *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie* » : il fait une histoire de la Raison qui est d'abord une histoire anti Kantienne (ce qui se comprend puisqu'il était dans une autre orientation philosophique) et commence, comme ont l'habitude de le faire les philosophes allemands, par les Grecs, car on ne peut pas échapper à cet aspect là. Il identifie donc la naissance de la Raison avec la première philosophie grecque, tout ce qu'elle a pu impliquer et, là où c'est plus intéressant, ses liens avec les cultes polythéistes. C'est en cela que réside l'originalité de la réflexion d'Edmund Usserl, car ce n'est pas juste pour dire que la philosophie est née en Grèce, on le savait et ce n'est pas le plus illuminant ! Il va surtout revenir sur un aspect souvent oublié, sauf par quelqu'un comme Friedrich Nietzsche, à savoir qu'il y a des liens très importants qui associent cette manière de penser la Raison, comme quelque chose qui se construit et qui construit la réflexion, avec une forme culturelle polythéiste, permettant ainsi toute une série de manières de faire et de penser. Effectivement, si on insiste sur cet aspect là, on retrouve cette réflexion très forte dans la pensée de Michel de Certeau, mais aussi chez des grands classicistes, surtout Français mais Belges aussi, en particulier la réflexion développée dans les années 50 en France, à la suite de la tradition et de l'héritage de Louis Gernet, un philologue et historien, grand spécialiste de la Grèce ancienne, mais surtout dans le livre classique « *Les ruses de l'intelligence* » de Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, où on retrouve une construction très puissante de la rationalité qui s'articule dans la philosophie en l'accompagnant. Et puis, il y a une autre formulation encore plus puissante de la rationalité philosophique, celle de la « Ruse » prise dans des sens très complexes. Je vous rappelle que la *Mètis* était aussi une déesse et pas juste une expression.

Curieusement, on retrouve ici certaines des thématiques qui nous intéressent. Je veux évoquer les travaux d'un spécialiste américain de la Grèce ancienne, qui a travaillé dans le même sillage mais avec sa propre orientation, Gregory Nagy, spécialiste d'Homère, qui a fait un très beau livre, « *Le Meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque* » (*The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry, 1979*), dans lequel il démontre que toute la structuration de l'épopée grecque était fondée sur une opposition relativement simple et binaire, presque informatique, de termes de la mythologie : « Bia » et « *Mètis* », « Force » et « Ruse », Achille et Ulysse et ainsi de suite. Ensuite, il lit tout le corpus pour voir quelles sont les négociations possibles entre les deux termes. Précisément, ce qu'on trouve dans ce schéma, c'est d'un côté la Raison, qu'elle s'exprime avec la rationalité philosophique ou la ruse, et de l'autre la violence. En premier lieu, Edmund Usserl identifie que c'est cette négociation qui a fait la force de la philosophie grecque et non pas la Raison seule. En deuxième lieu, il identifie, et on retrouvera aussi cela chez Jacques Ellul, Bruno Latour et d'autres penseurs contemporains plus proches de nous, que les Lumières ont été une catastrophe car c'est à ce moment qu'on est arrivé à tous les abus de la Raison. Theodor Adorno et Max Horkheimer rediront cela un peu plus tard dans leur réflexion sur le siècle des Lumières. Mais, il a surtout vu, dans la réflexion et la construction de la Raison au siècle des Lumières, ce qui a permis le début de la *Mathesis* et la généralisation d'un changement de paradigme vers celui de la mesure qui va devenir le modèle dominant. En troisième lieu, il identifie le moment significatif de la crise, au début du 20^e siècle, dans un plaidoyer pour revenir à quelque chose qui nous éloigne de cette dimension de mesurabilité généralisée.

Que l'on parte du monde Grec ou d'Hugues de Saint Victor, c'est intéressant de voir qu'on retrouve des éléments communs. On va retrouver à la fois le rôle du culte et du cultuel dans la construction de toutes les techniques intellectuelles, que ce soit la lecture, la transmission, la production et le partage de la connaissance et du savoir, selon des modalités différentes mais néanmoins bien inscrites dans ces mondes là, qui vont converger grâce à des outils différents (mais cela reste des outils), pour s'achever autour d'un choix ou bien, de la « machine universelle » qui est celle de la mesurabilité, du discret, etc., ou bien, de formes de négociation autour de ce retour vers les sciences de l'esprit. C'est sans doute une façon de retrouver non pas l'intériorité dans le cas d'Edmund Usserl mais plutôt l'humain, et dans le cas d'Ivan Illich cette notion de l'intériorité.

Le concept d'intériorité

Sur l'intériorité, je voudrais dire juste deux mots. D'abord, je rappelle le très beau texte de Cicéron sur l'amitié. Dans le « *Traité sur l'amitié* » (*Laelius de Amicitia, 44*), ce que Cicéron nous dit et qui est cité par Jacques Ellul et par Ivan Illich, c'est que l'amitié est une chose très particulière, à la fois évidente pour les amis mais en même temps elle essaie toujours de faire quelque chose d'impossible et il dit : *elle essaie de donner à voir ce qui n'appartient pas à l'ordre du visible*. Tout le discours de l'amitié est de créer quelque chose dans l'échange, dans la conversation comme si on arrivait à donner à voir son cœur (*ad pertum pectus*) alors que ce qu'on voit n'est que du sang et non pas l'intériorité. De très beaux textes renvoient à la tradition pythagoricienne (selon l'adage : *ne mange pas ton cœur ! cor ne adito*) et au

discours sur l'amitié. Si vous regardez les livres d'emblèmes publiés à la fin du 16^e siècle, vous trouverez toujours une très belle image de Pythagore avec son corps ouvert et en face le texte qui vous explique pourquoi cela fait problème. La raison est très ancienne : les Pythagoriciens étaient des végétariens (les premiers à ma connaissance dans le monde Grec) et ils ne mangeaient des aliments ni verts ni rouges à cause de l'histoire de l'enlèvement de Dionysos par les Titans, les ennemis de son père Zeus : ceux-ci essaient de le tuer, lui font subir des tortures inouïes, puis ils le mangent, et il ne reste que son cœur mais juste avant qu'ils ne dévorent son cœur, Athéna va avertir son père qui va le tuer en le foudroyant et il sera ressuscité grâce à son cœur. C'est pour cette raison que les Pythagoriciens refusaient de manger de la chair car ils estimaient que c'était de l'anthropophagie. Un très beau texte de Plutarque raconte que ce n'est sans doute pas la vraie raison et qu'il y a une erreur sur l'étymologie (entre *haricot vert* et le principe vital qu'est *le sperme*), cette confusion étymologique ayant mené à un choix diététique et culinaire, mais c'est une autre question.

Ce que je veux expliquer par là, c'est que la visibilité de l'intériorité traverse les discours depuis l'Antiquité jusqu'à aujourd'hui. Ce n'est pas exclusivement une réflexion de théologiens ou de penseurs qui réfléchissent sur l'humain. Elle revient sans cesse et néanmoins dit quelque chose d'important car c'est une question qui nous intéresse effectivement dans les représentations et le potentiel des environnements numériques, mais on pourra y revenir et en discuter si vous le souhaitez. Il y a des commentaires tout à fait intéressants sur les « mondes virtuels » comme les appelait Ivan Illich et sur la représentation de soi et de l'autre dans ces univers. Il les analyse comme des visionnements et les compare aux petites boutiques pornographiques d'Amsterdam qui vous donnent un petit soupçon de ce que vous allez voir et une fois entrés, vous êtes toujours déçus. Cela s'apparente un peu au jeu de la séduction et son analyse des premiers débuts des mondes virtuels est très belle.

Pour conclure sur Ivan Illich, ce que je retiens pour ma part, c'est tout d'abord l'importance de cette notion de la méconnaissance de la Modernité elle-même vis-à-vis du statut du religieux et comment cette méconnaissance permet la construction de systèmes de valorisation qui expliqueront et faciliteront le passage de l'ère des outils vers l'ère des systèmes.

Le second élément que j'aimerais retenir est la différence entre les outils et les systèmes ; le système n'a pas de finitude alors que les outils sont de l'ordre du naturel qui a un commencement et une fin, tandis que le système se reproduit, s'adapte, se modifie et n'a donc pas de finitude. C'est dans cette absence de finitude qu'on voit l'humain échapper à son autonomie face au système, d'où tous les aspects péjoratifs et extrêmement négatifs de certaines analyses qui tout en étant pertinentes sur certains côtés sont assez violentes sur l'informatique, la cybernétique, pas la mécanisation mais l'instrumentalisation systémique et surtout informatique des sociétés.

Le troisième élément qui me semble très important, ce sont les modifications du regard et du statut de l'image, du privilège associé à l'image et de celui de l'oubli ou de l'ignorance de certains aspects du corps, du silence par exemple (de très beaux textes sur le silence), et d'autres aspects du corps car aujourd'hui tout fait parler le tactile et tout devient objet de communication.

Finalement, je retiens cette insistance à penser que c'est une certaine perversion du Christianisme qui explique en fait tout cela, non pas son oubli, non pas son manque de pertinence, mais plutôt c'est une mauvaise interprétation du Christianisme lui-même qui a permis et favorisé le cadre qui s'est installé et explique ce qui se passe. On peut se poser la question, mais là n'est pas l'essentiel, de savoir s'il s'agit ou non d'un discours nostalgique. Je n'en suis pas sûr. Il s'agit plus de moments de lucidité, auxquels ont succédé peut-être des moments d'aveuglement qui ont accompagné la réflexion. Je vous laisse le soin de décider.

La blessure technique et la notion de système technicien chez Jacques Ellul

Ce que je trouve le plus intéressant chez Jacques Ellul, à part ses analyses parfois absolument remarquables et surtout ses liens avec la pensée écologique et autres, c'est la notion de « blessure technique ». La blessure technique est précisément tout ce que je viens de dire à propos du passage de l'outil vers le système et l'intériorité. Ce qui blesse l'humain, c'est le fait que l'intériorité ne soit plus ce qu'elle était, qu'elle soit soumise à cette transformation, cette mutation par le système et surtout le système informatique. Quand on parle de blessure, effectivement la blessure a une longue histoire théologique. Mais, on a ici de meilleurs spécialistes que moi. Curieusement, il y a beaucoup de très beaux textes qui nous parlent de la blessure, pas seulement la blessure du Christ qui vient immédiatement à l'esprit. A ce sujet, je vous invite à lire Tertullien, un Père de l'Eglise qui a écrit sur les blessures « *De idolatria* », mais aussi le très beau texte du philosophe Georges Didi-Huberman, consacré précisément à la notion de blessure et la peinture, « *L'image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels* » (2008), qui va montrer comment représenter quelque chose de l'ordre de l'intériorité quand on ne sait pas ce que c'est. Comment traduire en image ce qui n'appartient pas à l'ordre de l'image ? Il fait référence à ce Père de l'Eglise qui a fait un traité qui contient de très belles réflexions sur la blessure.

Pourquoi est-ce que j'insiste sur cette dimension de la blessure ? Je vais prendre un chemin un peu pervers, en choisissant de m'appuyer sur une figure religieuse (c'est très théologique et j'ai conscience de vous imposer mes choix et mes préjugés), celle de Nicolas Malebranche qui a beaucoup écrit. Comme vous le savez probablement, il a essayé de réunir, de faire se rejoindre, ce qui était impossible à l'époque, René Descartes et la théologie. Pour le faire, il a trouvé comme solution la blessure. Je vous invite à lire « *Conversations chrétiennes* » où il explique le fonctionnement du corps humain et surtout du cerveau. Nicolas Malebranche avait rapidement saisi qu'on était passé du cœur au cerveau et il avait bien compris qu'on ne pouvait absolument plus parler du cœur comme d'un mécanisme qui fait tout, y compris les passions, etc., mais qu'il était juste une pompe mécanique et que l'important était le cerveau. A ma connaissance, en tout cas en France, c'est le premier cognitiviste, si j'ose dire. Sa solution était très simple : tout fonctionne, selon ce qu'on savait à l'époque, par le cerveau, la transmission par les nerfs et ainsi de suite, mais il reste tout de même une trace dans le cerveau qui nous rappelle la Genèse biblique, il y a une petite blessure qui est la mémoire et le souvenir de la chute biblique. Et c'est cette blessure qui explique à la fois les failles de la raison et de la pensée. La description est absolument étonnante : on trouve toute la mécanique de l'époque, des nerfs et ainsi de suite, puis toute sa réflexion qui donnera cette incision héritée et transmise : on n'a aucun choix, on va dire que c'est génétique. On retrouvera effectivement cette blessure là chez beaucoup de penseurs.

Chez Jacques Ellul, la réflexion sur la blessure maîtrisait parfaitement toute la tradition théologique. C'était un grand théologien, non pas catholique mais protestant. Il ne faut pas oublier que c'était aussi un grand juriste à Bordeaux et un écologiste, un des premiers penseurs de l'écologie de son temps. Il a produit de nombreux ouvrages mais pour ne parler que de ses premiers textes, je vais évoquer son premier grand essai sur « *Le système technicien* » (1977) qui reste pour moi l'œuvre majeure dans sa réflexion sur la technique. Il va tout de suite prendre ses distances avec la réflexion philosophique dominante de l'époque sur la question de la technique, qui était celle de Martin Heidegger. Ce qu'il identifie comme une faille dans la réflexion heideggérienne, c'est précisément cette insistance sur le monde Grec qu'on privilégiait à l'époque. Il cite le petit passage terrible de Martin Heidegger mais qui nous renseigne beaucoup sur son appréciation des Romains qu'il qualifiait de « nuls » (en philosophie, évidemment !) car c'étaient des ingénieurs et ils ne maîtrisaient pas la métaphysique ! Et là, Jacques Ellul nous dit tout de suite que Martin Heidegger n'avait aucune idée de ce qu'était la technique, puisque justement ce sont les ingénieurs qui fabriquent la technique. Si on doit les éliminer sous prétexte qu'ils ne maîtrisent pas *Polemos*, *Aletheia*, etc., on risque de construire quelque chose qui n'aura rien à voir avec le système technicien qui aujourd'hui se met en place et qui est si riche. Le plus intéressant, c'est qu'il va non pas nécessairement privilégier les Romains, mais essayer de trouver une autre façon de représenter ce passage depuis l'Antiquité au système technicien. C'est donc ce qui l'a distingué, mais ce n'était pas évident à l'époque où il écrivait car Martin Heidegger était la figure dominante de la réflexion philosophique, en particulier sur la technique.

Le deuxième aspect très important chez Jacques Ellul est la notion de système, comme on l'a trouvée chez Ivan Illich. Il a été un des premiers à articuler le système et surtout le système technicien (aujourd'hui, quand on le lit on trouve que ce sont des lieux communs), mais il l'identifie au moyen de trois critères :

- premier critère : une fois qu'il est mis en place, il est quasiment impossible d'y échapper ;
- deuxième critère : il peut toujours modifier ce qui existe en fonction de ce dont il a besoin pour évoluer ;
- troisième critère : il prétend résoudre, et parfois il résout, des problèmes mais en créant des problèmes beaucoup plus complexes et difficiles à résoudre.

Et donc, d'après Jacques Ellul, la construction systémique fait problème. Il va étudier la fabrication des automobiles, les grandes usines, la mise en place de Ford et d'autres, leurs effets sur les modifications de l'espace de travail, la gestion des humains et au fur et à mesure de ses observations il va progresser dans sa réflexion.

Le troisième aspect que j'aimerais retenir chez Jacques Ellul, qu'on a trouvé chez Ivan Illich mais à un moindre degré, est la dimension de la bureaucratie indissociable du système technicien. Ceci est extrêmement important car le système technicien modifie complètement la culture bureaucratique en paraissant la simplifier puisqu'il va en même temps imposer des contraintes beaucoup plus fortes, qui pour Jacques Ellul sont encore plus violentes pour l'humain. Pourquoi ? Parce qu'on retrouve la thématique très simple de la mesurabilité absolue. C'est là une des premières formes de violence associée au système technicien. Même si les révolutions industrielles ont été déjà assez violentes en matière de gestion du travail, ces violences vont être décuplées avec le système technicien informatisé : on sait, à la seconde près, à quel moment vous êtes entrés, vous êtes sortis et ainsi de suite, vous êtes en permanence mesurés. Jacques Ellul analyse dans tous les détails tous ces déploiements mais ce qui est important pour lui, c'est de démontrer que c'est interne et inhérent à la structure du système lui-même : le système produit ses critères de valorisation qui vont modifier complètement le rapport social, la construction du lien social, et c'est là que Jacques Ellul se montre extrêmement inquiet.

Un quatrième aspect important chez Jacques Ellul, là encore qu'on retrouve dans la pensée d'Ivan Illich, c'est la modification de la sphère publique par la puissance de médiation du système technicien. Cela explique ses textes sur les

médias, la presse, le journalisme. Il identifie dans sa critique de la presse et surtout des médias dans toute leur déclinaison jusqu'à la télévision, une sorte d'actualisation des effets du système technicien dans la manière dont ils produisent les images, les idées, dont ils les font circuler (ce qui est exclu, ce qui est admis), comment on passe d'un mode à l'autre, avec tout ce que cela comporte comme effets induits et ainsi de suite.

Le cinquième et dernier élément intéressant chez Jacques Ellul, qu'une nouvelle fois on retrouve dans la réflexion d'Ivan Illich mais aussi en partie de Michel de Certeau, c'est le fait de dire que la solution à ce problème ne peut être que théologique. Elle ne peut pas être technique évidemment de son point de vue, car on serait en train de donner de la matière au système technicien. Elle ne peut être que théologique, mais la théologie radicale et non pas du tout la théologie traditionnelle que ce soit du côté protestant ou du côté catholique. On peut, peut-être, associer cette approche à ce que dit Walter Benjamin, qui a fait de très beaux textes théologiques (en particulier le texte que je vous ai cité « *Sur le concept de l'histoire* » où paradoxalement il associe matérialisme et théologie) sur les liens qui existent entre une certaine notion de structuration sociale et de la pensée, à l'époque de l'ordre du matérialisme historique, et quelque chose qui serait de l'ordre de la Révélation. Et, la théologie va essayer de penser et de répondre à cette question de la Révélation. Ce que Jacques Ellul propose, c'est qu'avec le système technicien, avec l'évolution de la société et d'une aire où l'humain était en contrôle et en gestion des techniques, et avec le passage vers la technique et le système, il faut réinventer et imaginer à nouveau ce qu'est la théologie pour pouvoir retrouver quelque chose de l'ordre de la Révélation.

Là, on touche ici des aspects que je trouve tout à fait intéressants de la réflexion de Jacques Ellul, car ils nous invitent à se poser la question : *pourquoi existe-t-il un lien (si on accepte l'idée bien sûr, car cela ne va pas de soi) entre la technique et la religion ? Ou le religieux ? Pourquoi cette idée semble-t-elle revenir chez beaucoup de penseurs ?* Si vous voulez une illustration, aujourd'hui il suffit de relire Bruno Latour qu'habituellement on n'associe pas du tout à une réflexion théologique, mais quand on le lit d'un peu plus près, on retrouve la théologie de façon très importante et très puissante. Et donc là, ce ne sont plus uniquement des théologiens déclarés ou identifiés à telle ou telle orientation sectaire, religieuse et ainsi de suite, mais plutôt un des grands penseurs de la science tout simplement. La question est donc *pourquoi ?* Comment expliquer ce lien qui semble revenir sans cesse avec quelque chose, en principe sensé être le plus éloigné possible du religieux, en tout cas si on accepte toutes ces figures ? Mais, il y en a d'autres ; si on regarde par exemple le premier volume « *Technique et Langage* » de l'ouvrage « *Le geste et la parole* » d'André Leroi-Gourhan, sa première citation (Ch. II, Le cerveau et la Main) est celle d'un Père de l'Eglise, Grégoire de Nysse (« *Traité de la Création de l'homme* », 379 après J-C), ce qui est tout de même intéressant pour quelqu'un qui n'est pas du tout associé à une réflexion religieuse ou théologique.

Donc, pourquoi et comment expliquer ce fait qui semble revenir sans cesse entre une vraie pensée qui essaie d'interroger à la fois l'évolution, la mutation, les effets de la technique, de l'informatique, du numérique, et la Révélation ou le religieux ? Je ne suis pas sûr d'avoir une réponse, mais c'est une vraie question qui se pose. Peut-être, y-a-t-il quelques pistes à interroger pour l'avenir.

- La première piste, qui peut-être est la plus naïve et la plus simple, est de reprendre une version de la religion absolument banale, selon laquelle la religion aurait toujours été une technique de la médiation, que ce soit avec l'Au-delà ou toute une série d'autres choses, mais néanmoins la religion serait une technique très puissante de la médiation. C'est sans doute là une piste qui mérite d'être poursuivie pour voir de quelle médiation parle-t-on : que se passe-t-il entre cette forme de médiation et les autres ? Quelles sont les figures qui incarnent le potentiel de cette médiation ? Comment se reproduisent-elles ? Que se passe-t-il d'un côté ou d'un autre ? Du côté du système ou d'autre chose ?
- Une autre piste est de penser les liens qui existent, en tout cas dans les religions monothéistes, avec l'image et de prendre cette construction médiatique de l'image, avec tout son potentiel, que ce soit du côté de l'icône dans la tradition orthodoxe byzantine, mais aussi, même si on a tendance à l'oublier, du côté judaïque où il y a un rejet très fort, très puissant et bien articulé de l'image, ou encore du côté du Christianisme qui produit énormément d'images (quand on regarde de plus près, c'est absolument étonnant). Peut-être, y-a-t-il là quelque chose qui nous permettrait de voir pourquoi c'est par le biais de l'image que se fait la médiation, alors que, pour reprendre certaines réflexions faites depuis très longtemps, dans le cas du Christianisme l'Annonciation ne se fait pas par l'image : elle se fait par le biais de l'oreille, l'image n'étant venue qu'après. Là, on peut sans doute retrouver certaines des pistes suggérées sur les écarts entre les « antennes sensorielles » du corps (si je peux me permettre l'expression), sur la manière dont elles ont été véhiculées dans les réflexions et comment peuvent-elles entrer dans une réflexion sur la technique, le numérique, et ainsi de suite. Evidemment, on dispose là d'énormément de pistes tout à fait intéressantes de réflexion et il y a des gens beaucoup plus compétents que moi ici pour les explorer.
- La troisième piste que j'aimerais suggérer est précisément sur la notion, non pas nécessairement de Révélation, mais de « scandale » au sens étymologique et ancien du terme. Et là effectivement, cela devient beaucoup plus

intéressant parce qu'il y a beaucoup d'éléments de pistes et tous les auteurs qui écrivent sur ces questions là, on les retrouve plutôt sur cette piste là.

Pour conclure,

Je voudrais revenir très rapidement à Michel de Certeau. On retrouve la notion, que je vais évoquer, à la fois dans « *L'écriture de l'histoire* » (1975), dans la première comme dans la deuxième version du livre, et surtout dans les deux volumes de « *La fable mystique. 16^e-17^e siècle* » (1982). Michel de Certeau a une définition du Christianisme qui est très intéressante, que je vais simplifier bien sûr mais que je vous invite à relire si vous l'avez oubliée. Il dit : *le Christianisme, aussi bien dans son versant officiel que dans son versant spirituel et mystique, est porté et habité par une quête de quelque chose qui n'est plus accessible ni visible, qui a disparu, celle du corps du Christ Ressuscité. Où est-Il?* Michel de Certeau explique que dans cette quête, il y a un double travail, et je le paraphrase en disant : il y a à la fois un travail de deuil, c'est-à-dire qu'on va essayer de comprendre cette absence qui est extrêmement difficile, et en même temps il y a toutes les constructions qui vont permettre au Christianisme de s'installer, comme l'Église construite sur ce modèle pour essayer de retrouver dans l'institution sa figuration, ou comme toutes les figures qui vont être celles de la veuve, de l'épouse et ainsi de suite, et du coup on retrouve toute une série de catégories qui sont des catégories sociales, du lien social qui vont se construire selon les modalités particulières d'une définition très curieuse : ce n'est pas la Trinité, on n'est pas dans une pensée augustinienne, ce ne sont pas d'autres aspects, c'est plutôt cette perte ou absence du Corps qu'on est en train de rechercher.

Tout l'effort, à la fois du côté institutionnel comme du côté du croyant individuel, consistera donc à reconstruire, à retrouver ce Corps absent. Evidemment, pour la théorie mystique, cela s'explique très bien. Si on prend ce modèle là, il est très intéressant. Mais, si on accepte pendant quelques instants d'évacuer un peu le côté strictement eschatologique de la question, la Révélation n'est plus telle qu'on l'avait pensée : ce n'est pas la Révélation d'une Vérité, c'est la révélation d'une absence, d'une absence de corps qui a été reconnu, qui a été visible, qui a été semblable aux autres mais qui n'est plus accessible. Dans ce cas là, effectivement une réflexion sur la technique et cette dimension là de la révélation devient très intéressante. Il y aurait quelque chose à faire de ce côté-là, c'est-à-dire prendre le côté messianique qui a inspiré la pensée de Walter Benjamin, ou d'autres dans son héritage qui sont très différentes de ce point de vue là, et une pensée qui s'inspirerait de cette différence dans le sens noble du terme entre ce qu'est le Christianisme et ce qu'est la Révélation. On aurait là deux modèles très différents, qui peuvent correspondre à deux manières elles-aussi extrêmement différentes de concevoir des liens possibles, ou potentiels, entre d'un côté le numérique, pour reprendre l'expression d'aujourd'hui, et de l'autre le religieux.

Je vais m'arrêter là pour qu'on puisse discuter. Je vous remercie.

Echanges avec la salle

Frédéric LOUZEAU (Collège des Bernardins)

Je vais poser la première question. Serait-il possible de revenir sur ce qu'a dit Ivan Illich sur la méconnaissance que la Modernité a d'elle-même dans son rapport au religieux et qui serait à l'origine d'une certaine perversion du Christianisme. Est-ce qu'Ivan Illich qualifie d'une manière ou d'une autre ce qu'est cette perversion ? De quoi s'agit-il ? Des auteurs comme Eric Voegelin que reprend Bruno Latour, entrent plus précisément dans la qualification de cette perversion puisqu'Eric Voegelin dans « *La nouvelle science du politique* » (2000) revient à la question de Joachim de Flore qui est un moine cistercien et un théologien du 12^e siècle qui a reposé la question de la Gnose. Serait-il possible de nous expliquer un peu plus cela et aussi qui est Eric Voegelin ?

Milad DOUEIHI

Eric Voegelin est un grand penseur qui a rédigé beaucoup de livres, dont Bruno Latour s'est inspiré dans certaines de ses réflexions les plus récentes, « *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes* » (2012). Il a bâti son orientation philosophique en allant chercher chez Joachim de Flore, qui en France est très célèbre surtout grâce au grand livre du père Henri de Lubac, « *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore* » (1979), les sources qui lui ont permis de construire ce qu'il appelle la « Gnose » moderne. Il s'agit d'une construction de la structure politique, des idéologies, mais dans une critique qui va se mettre en place entre ce que la « Gnose » a fait, a permis, et ainsi de suite.

En tout cas, pour répondre à la question, il y a deux interprétations extrêmement différentes, voire même opposées, de ce qu'est la « Gnose ». La « Gnose » d'Eric Voegelin est une « Gnose » plus proche de celle d'Hans Jonas, philosophe allemand et historien du gnosticisme, qui avait fait sa thèse « *A propos du concept de la Gnose* » (1928) avec Martin

Heidegger. Il a produit un très beau livre sur la Gnose dans sa première carrière, «*la Gnose et l'esprit post-antique* » (1935). Ensuite, il est allé aux Etats Unis et a beaucoup travaillé sur la futurologie. Il a développé toute une réflexion sur la technique, la santé et l'humain. C'est une lecture philologique, spécifiquement dans la tradition heideggérienne. Je vous rappelle à ce sujet que Martin Heidegger a des pages très intéressantes sur la Gnose dans «*Être et Temps* » (1927).

Il y a une autre interprétation de la Gnose qui, à mon avis, est plus proche de celle de Michel de Certeau mais surtout de celle d'Ivan Illich : c'est celle de l'historien Henri-Charles Puech. Je ne sais pas s'il vous est familier, mais Henri-Charles Puech était le plus grand spécialiste français de la Gnose et du Manichéisme, professeur au Collège de France. Il est décédé dans les années 1975 et a publié plusieurs ouvrages comme «*En quête de la Gnose* » (1978) en deux volumes chez Gallimard (La Gnose et le temps, Sur l'Evangile selon Saint Thomas) et «*Sur le Manichéisme et autres essais* » (1979) chez Flammarion. L'interprétation d'Henri-Charles Puech est tout à fait importante parce qu'elle présente une toute autre lecture, d'ailleurs reprise de façon aussi très intéressante, pour ceux qui s'intéressent à d'autres monothéismes, par le philosophe Henry Corbin, spécialiste de l'islam iranien et de la Gnose chiite. Henri-Charles Puech dit la chose suivante : *la Gnose n'est pas juste une opposition dualiste mais plutôt, si on regarde de près les textes, du Manichéisme.*

Pour faire une parenthèse, je vous rappelle qu'il y a d'autres «*Gnoses* ». Ivan Illich a dit que : *la Gnose est intéressante parce qu'elle était la première religion qui ait insisté sur le fait que l'individu humain est un homme révolté.* Et il explique cela en analysant le fait que le gnostique, surtout dans le cadre du Manichéisme où il y a les élus et les autres (Saint Augustin a été pendant sept ans un Manichéen), mange très peu de choses, ne fait aucune violence à tout ce qui est vivant pour la simple raison qu'il veut préserver les particules divines qui subsistent dans son corps pour qu'il puisse ainsi retrouver un jour ses origines, qu'elles soient astrales ou autres.

Dans l'interprétation d'Henri-Charles Puech, on trouve plutôt l'idée que : *dans cette figuration, le corps comme système est conçu comme une prison et le travail spirituel de l'élite (manichéen) sera donc de le préserver et de le libérer.* C'est cette forme de libération qui est importante et c'est une toute autre interprétation de la «*Gnose* ». Pourquoi j'insiste sur ce point ? Parce que je vous rappelle (évidemment cela peut paraître très exotique, voire ésotérique) que la première définition de l'übermenschlich dans le prologue de Friedrich Nietzsche de «*Ainsi parlait Zarathoustra* » (1885) est une citation tirée de Porphyre qui cite les Manichéens. Toute la construction trouvée chez Friedrich Nietzsche reproduira les thématiques manichéennes jusqu'à la fin de son œuvre. C'est cet héritage qui sera celui d'Ivan Illich et de Michel de Certeau.

On a donc là deux voies extrêmement différentes. Pour ma part, je trouve que la version d'Eric Voegelin est très conservatrice, théologiquement parlant. La version d'Henri-Charles Puech, qui cite Friedrich Nietzsche et a été d'ailleurs le premier à identifier la citation tirée de Porphyre avant même Friedrich Nietzsche, sera reprise par Ivan Illich et d'autres auteurs. Elle est beaucoup plus radicale, ce qui explique un peu le clivage entre les deux.

Si vous regardez «*L'homme révolté* » (1951) d'Albert Camus, vous allez y retrouver l'interprétation d'Eric Voegelin sur le Manichéisme et c'est pour cela qu'il est très intéressant de le relire aujourd'hui. Dans le cas d'Henri-Charles Puech, au-delà du fait qu'il était protestant, l'intérêt à mon avis réside dans son travail avec Emile Benveniste sur les traductions des Hymnes Sogdiens mais surtout ses liens avec les poètes aujourd'hui proches de nous, même si c'est un autre sujet. Il y a, je crois, un partage très intéressant sur l'interprétation et la réception de la «*Gnose* » dans le cas Français. Ensuite, il y a eu d'autres travaux en Allemagne et aux Etats Unis, mais qui sont très différents de la dimension française, du moins c'est mon interprétation.

Antoine ARJAKOWSKI (Collège des Bernardins)

J'ai été très intéressé par votre exposé tout à fait passionnant et je voudrais vous interroger sur cette proposition d'un «*Christianisme pervers* » afin de comprendre en quoi il a été pervers. La proposition que j'aimerais soumettre est que je m'interroge si le Christianisme ne s'est pas lui-même présenté comme une doctrine binaire, ce qui pourrait expliquer l'invention dans notre ultra modernité d'un langage binaire. Le Christianisme, surtout à partir des 15^e et 16^e siècles, a insisté sur l'idée d'un rapport binaire entre l'âme et le corps. D'ailleurs, c'est intéressant que vous ayez parlé de la «*Gnose* » et du retour du Manichéisme, avec cette dimension binaire du Bien et du Mal. Or, depuis une cinquantaine d'années, je crois que la théologie, mais j'aimerais que les théologiens me le confirment, s'est pensée de plus en plus comme trinitaire, du moins dans ce que j'ai pu lire. De cette théologie trinitaire, on avait l'habitude de dire que *l'Eglise était le Corps du Christ*, un point c'est tout. Depuis peu, on dit *l'Eglise c'est la Maison du Père, c'est le Temple de l'Esprit Saint, c'est aussi le Corps du Christ*, mais ce sont les trois. Un théologien catholique, le père Marie-Joseph Le Guillou a écrit en 1973 «*Le mystère du Père* » qui explique justement, après Hugues de Saint Victor, que ce qui s'est passé progressivement c'est l'éclipse de la figure du Père.

Donc, ce qui m'intéresse c'est de voir si aujourd'hui, avec le retour de la théologie trinitaire, on ne redécouvre pas une figure disparue au cours du Moyen Âge qui est celle de la Sagesse. La Sagesse était ce qui permettait, dans une théologie primitive, de penser Dieu comme Trinité, parce que si la Sagesse est à la fois ce qui révèle le Père, ce qui révèle le Fils et

ce qui révèle l'Esprit Saint, on est dans une logique trine, alors qu'à partir du Moyen Âge on a identifié la Sagesse uniquement avec le Christ : pour Saint Paul, le Christ est « Puissance et Sagesse de Dieu ». Retrouver le thème de la Sagesse permet, me semble-t-il, non seulement de retrouver la théologie Trinitaire, mais aussi un dialogue avec la pensée écologique. C'est l'idée de Panenthéisme, c'est-à-dire il n'y a pas de face à face entre l'homme et la nature, il y a un Panenthéisme (et pas un Panthéisme). Du coup, la question que je me pose est celle de savoir si un renouveau d'une théologie trinitaire, qui intégrerait la Sagesse et qui mettrait à distance la pensée néo-animiste qu'on trouve parfois chez Bruno Latour, ne permettrait pas de penser aussi l'invention d'un langage numérique qui ne soit pas binaire mais trinaire. On a oublié cela y compris en Asie. Quand je lis François Cheng, pendant longtemps j'ai entendu parler du Yin et du Yang, François Cheng dit : *il y a le Yin, le Yang et le vide*.

Milad DOUEIHI

J'entends très bien ce que vous dites, mais je ne suis pas d'accord pour la simple raison que, quand je regarde un peu le 17^e siècle, début du 18^e siècle, en France les questions théologiques très importantes tournaient autour de la Grâce et de l'Eucharistie. Si je regarde de l'autre côté de la Manche, et en particulier en Angleterre, c'est la question Trinitaire qui a dominé tout le 17^e siècle et tout le 18^e siècle, à la fois dans la pensée théologique catholique et protestante, dans toute leurs déclinaisons. Donc, je ne vois pas en quoi il y a eu une absence de théologie trinitaire. Il suffit de se référer aux réflexions Trinitaires très importantes et très fortes d'Isaac Newton ou d'autres. Je crois qu'en France, la pensée Trinitaire a tout de même existé. Après, effectivement quand on regarde l'héritage de Saint Augustin sur la Trinité et ainsi de suite, il a eu des hauts et des bas pour finalement y revenir. En même temps, avec le Manichéisme ou la « Gnose », réduire la pensée à un dualisme binaire est une simplification aujourd'hui très difficile à accepter car il y a beaucoup d'autres choses qui se jouent là.

Ensuite, langage binaire ou non binaire, c'est une autre question, car on est là dans des constructions de systèmes qui ne sont pas nécessairement liées de cette façon à la réflexion théologique. Quand on regarde les systèmes binaires et la façon dont ils ont évolué dans leur complexité, il y a beaucoup plus que juste les zéro-un. J'entends ce que vous dites mais je n'ai pas la même analyse. Pour la figure de la Sagesse, je crois qu'aujourd'hui, c'est mon opinion personnelle, on a tendance à dire qu'on a trop insisté sur la Vérité et la Raison et qu'il nous faut aller chercher la Sagesse. Si on regarde du côté de la Chine (on a des pensées très belles du sinologue François Jullien) c'est parce qu'on veut revenir vers des formes de sagesse comme si la philosophie et la théologie, mais surtout la philosophie occidentale, avaient complètement oublié la Sagesse. Je n'en suis pas du tout sûr !

Antoine ARJAKOWSKI (Collège des Bernardins)

Je ne disais pas qu'on l'avait oubliée, je disais simplement qu'elle avait été abusivement identifiée à une figure de la Trinité.

Milad DOUEIHI

Quand Ivan Illich parle de ce « Christianisme pervers », il parle vraiment d'autre chose. Le message original considéré comme authentique a permis, selon lui, la construction d'institutions qui allaient dans un sens extrêmement différent, pour ne pas dire contradictoire, avec le message que lui considérait comme authentique. Ce qui explique les transferts qui peuvent exister entre la structure administrative et les hiérarchies ecclésiastiques, malgré l'évacuation du pouvoir de la théologie après une certaine période en Occident. C'est sa façon de voir les choses. Rappelons quand même que c'était un prêtre, qui a beaucoup travaillé mais qui a été chassé, quelqu'un de très engagé dans ses interprétations mais qui était tout de même de « la Maison » comme on dit, il n'était pas quelqu'un de l'extérieur, avec un regard qui n'aurait pas été natif, si j'ose dire.

Antoine ARJAKOWSKI (Collège des Bernardins)

Je n'ai juste pas compris en quoi Hugues de Saint Victor a été à ce point révolutionnaire sur la lecture, je n'ai pas compris sa nouveauté.

Milad DOUEIHI

Il y a ici des gens qui vont pouvoir vous expliquer cela.

Marc JAHJAH (Chercheur post-doctorant – Chaire Humanum, Université Paris IV Sorbonne)

Pour Hugues de Saint Victor, ce que montre Ivan Illich, c'est qu'aux 11^e-12^e siècles on voit l'émergence d'un ensemble de technologies de navigation comme les index, les tables des matières, qui permettent finalement de transformer la relation au texte et le texte. A partir du moment où le texte est découpé, il peut être cité, il peut donc être dé-corrélé du manuscrit et circuler dans un espace textuel, éditorial et social, si bien que ce déracinement du manuscrit pouvant être cité, de nouvelles pratiques scripturales, électorales émergent et donc Ivan Illich situe à peu près aux 11^e-12^e siècles cette transformation radicale. C'est ce qui fait qu'aujourd'hui, on peut citer Jean de La Fontaine en dehors de ses multiples éditions critiques : on parle de La Fontaine. Bien sûr, les spécialistes se réfèrent à tel ou tel texte de La Fontaine,

mais généralement quand on est amateur ou pas spécialiste, on parle de La Fontaine sans citer telle ou telle édition. Ce que montre Ivan Illich en fait c'est que le texte devient abstrait à partir des 11^e-12^e siècles et grâce à l'imprimerie ensuite et aux techniques de reproduction. C'est comme si le texte devenait une ombre qui plane au-dessus du livre.

Stephan-Eloïse GRAS (Chercheuse post-doctorante – Chaire Humanum, Université Paris Sorbonne)

Mon ignorance théologique ne me fera pas m'aventurer sur ce terrain là ! Ma question concerne évidemment la place de l'oreille, puisque j'ai beaucoup travaillé là-dessus, et j'ai en particulier deux réflexions. La première : si on poursuit la réflexion sur le matérialisme historique et ce que dit Karl Marx quand il dit que *les organes de la perception et les organes humains sont des organes sociaux*, je me demandais dans quelle mesure on pouvait avoir une pensée matérialiste de la perception en dehors de cette question de la Révélation. En fait, peut-on penser la perception en dehors de la Révélation, fondamentalement, sur un plan presque métaphysique, ou au moins philosophique ? La deuxième, mais les deux sont peut-être liées, concerne la fiction. J'ai beaucoup aimé tout ce qui a été dit sur Friedrich Nietzsche et je ne connaissais pas Henri-Charles Puech, et je trouve très intéressante l'idée de Nietzsche comme penseur déchristianisé. Friedrich Nietzsche parle de l'écoute en disant que *l'écoute est toujours un « fictionnement »*. C'est une manière de penser la perception comme naissance de la fiction et donc je me demandais si un des prolongements de toutes ces réflexions, mais je ne sais pas si Ivan Illich s'y est intéressé, pouvait être une forme de typologie ou de catégorisation des fictions par rapport au discours religieux.

Milad DOUEIHI

Je ne sais pas si Ivan Illich a travaillé là-dessus, en tout cas pas à ma connaissance. Mais, la question est très difficile. Pour la fiction, on peut dire effectivement, si on prend l'oreille, l'Annonciation et ainsi de suite, qu'on a de très beaux textes là-dessus. Je pense surtout à « *L'opacité de la peinture. Essais sur la représentation au Quattrocento* » (1989) de Louis Marin, où il analyse différents triptyques de l'Annonciation en associant aux explications sur les représentations une analyse des textes de l'Évangile. Ce qui est intéressant dans l'analyse de Louis Marin, c'est la césure présente dans le triptyque : à quel moment intervient-elle ? Que représente-t-elle ? Quand on lit certaines versions des Évangiles sur l'Annonciation, on voit que la Vierge reçoit l'Annonciation avec une certaine hésitation, un murmure. Louis Marin va donc essayer de voir comment est représenté dans le visuel ce moment de la Révélation exprimé par un murmure. C'est extrêmement difficile ! Il a déployé beaucoup d'astuces sur la manière dont il représente et pense ce murmure en revenant à la théologie un peu ancienne, à partir de Philon d'Alexandrie, etc., pour dire finalement que le problème s'est toujours posé. Et on retrouve la théologie mystique, c'est-à-dire comment circonscrire quelque chose qui ne peut pas être circonscrit et on joue donc sur les oppositions entre l'oreille et ainsi de suite, et la Révélation est ce qui permet ce transfert là.

Pour revenir à la question plus intéressante pour nous immédiatement, avec le rappel de Karl Marx et toute cette réflexion sur le fait que c'est du social, je suis d'accord. On le voit bien aujourd'hui : à mon avis, la manière dont on utilise les oreilles dans le public s'est aujourd'hui complètement transformée. Pour faire une analyse sémiotique très banale et très simple, dans le passé jusqu'à l'invention du Sony, on ne portait presque rien sur les oreilles et on vivait dans le grand Nord pour se protéger. Mais aujourd'hui, ce sont des organes très intéressants dans l'espace public. Par contre, à propos d'une extension possible de la réflexion marxiste par le biais notamment de quelqu'un comme Walter Benjamin, il serait intéressant de regarder certaines réflexions de Theodor Adorno sur l'écoute et sur la musique. Mais, pour la musique et pour l'oreille, le cas de Friedrich Nietzsche est intéressant aussi : d'un côté il parle de la « troisième oreille », et je vous renvoie à la très belle phrase qui a donné le titre du livre remarquable de Theodor Reik « *Ecouter avec la troisième oreille : l'expérience intérieure d'un psychanalyste* », et en même temps il a une réflexion associée à l'écoute et à la musique qui parfois est très séparée de la réflexion sur cette troisième oreille.

Dans le cas de la musique, je ne suis pas un spécialiste mais je retiens deux choses intéressantes chez lui. On trouve chez Friedrich Nietzsche dans « *Crépuscule des idoles. Ou comment on philosophe avec un marteau* » (1888), dans les derniers textes sur « *Le cas Wagner* » (1888), dans « *Fragments posthumes* » (1982-84), etc., une phrase qui revient sans cesse, il dit : *il faut « méditerraniser » la musique*. J'ai fait un peu de recherches pour voir ce qu'il voulait dire par « méditerraniser » et je suis tombé sur des choses intéressantes. On retrouve beaucoup de textes de Friedrich Nietzsche dans Zarathoustra qui reprennent des textes grecs des Pythagoriciens sur le rythme, le lambda et le gamma, le rut mos et on inverse, etc., ce qu'on retrouve aussi chez Blaise Pascal qui très vite avait vu cela et avait fait un très bel aphorisme dans « *Aurore-Pensées sur les préjugés moraux* » (1881). Je vous renvoie dans Blaise Pascal aux deux très beaux fragments qui parlent de ceux qui sont sur le port et ceux à bord du vaisseau (ceux qui sont à bord croient que ce sont ceux qui sont au port qui fuient, et vice versa). Si on lit le texte de manière plus précise, il fait un bel aphorisme avec bord et port, le « b » et le « p » sont lambda et gamma. Friedrich Nietzsche a tout de suite repéré cela et a fait un très bel aphorisme, en parlant des deux, port et bord, mais en mettant saint Paul comme si c'était le Pascal et ainsi de suite. Cette construction très intéressante dans le cas de Friedrich Nietzsche montre qu'il était un lecteur très astucieux. Ensuite, sur les questions de l'écoute, il a de très beaux textes mais je ne les ai pas beaucoup travaillés.

Stephan-Eloïse GRAS (Chercheuse post-doctorante – Chaire Humanum, Université Paris Sorbonne)

Puisque j'ai travaillé sur l'écoute, je m'interroge sur ce lien très fort qu'on trouve dans le travail sur l'écoute chez les premiers cybernétiques, chez Norbert Wiener, etc. et je me demande s'il n'y aurait pas à creuser cette question du lien entre l'écoute et les systèmes.

Milad DOUEIHI

La première thèse dirigée par Norbert Wiener d'Amar Bose, le fondateur de Bose Corp. qui vend maintenant des haut-parleurs, des amplificateurs, etc., et a été le premier thésard de Norbert Wiener, ne portait pas que sur des questions techniques mais traitait aussi ces questions là. C'est d'ailleurs la première note de renvoi de l'ouvrage de Norbert Wiener sur « *la Cybernétique* ». Ensuite, il y a eu beaucoup d'autres développements, j'imagine.

Nicolas SAURET (Institut de Recherche et d'Innovation, Centre Pompidou)

Je me posais la question de savoir si Jacques Ellul ou Ivan Illich avaient introduit la notion d'incalculable puisqu'à les lire et à vous entendre, on a l'impression que leur vision très pessimiste évacue une possibilité d'incalculable, comme si le système allait prendre en compte la totalité, l'intériorité. Y-a-t-il à un moment donné une porte de sortie ?

Milad DOUEIHI

C'est ce qu'ils cherchaient, mais dans mon souvenir, je ne me rappelle pas de l'expression « incalculable » et je ne crois pas qu'ils l'aient employée. On la trouve plus chez d'autres penseurs, plus mitigés vis-à-vis de ce qui n'est pas de l'ordre du prévisible, du calculable, etc. Par contre, il y a une très belle réflexion chez Jacques Ellul sur le hasard, l'aléatoire qui peut peut-être rejoindre l'idée que vous évoquez. Il était très conscient de la difficulté qu'a l'informatique avec tout ce qui est de l'ordre de l'aléatoire. Peut-être que c'est là qu'on pourrait trouver en partie la réponse au fait qu'il est extrêmement difficile de faire tout revenir : on parle de pseudo régénération parce qu'il n'y a justement pas de régénération.

Jacques-François MARCHANDISE

Je voudrais juste proposer de soulever un point dans l'écho et l'aller-retour que fait ce parcours Illich-Ellul, entre le numérique et le religieux. J'ai l'impression qu'au fond il y a quelque part une lecture des systèmes, au travers du système technicien par exemple, qui a une parenté avec les lectures de la religion comme système et qu'à un moment donné les espaces qui sont trouvés, tout ce qu'on est en train de chercher depuis tout à l'heure, ce vers quoi Milad Doueïhi rebondit constamment, c'est ce qui va échapper à la prison du système. D'une certaine façon, je pense qu'on peut vraiment dire qu'il y a des usages des systèmes qui sont des usages qui ne se passent absolument pas comme prévu, précisément quand Ivan Illich va chercher du côté de la convivialité, de la proximité, il tombe là-dessus, il se cogne à cela et à des choses adjacentes, ce qui explique peut-être aussi la proximité avec Michel de Certeau, une parenté directe sur ce plan là. Et puis, le fait qu'on parle de systèmes au pluriel, c'est-à-dire le fait que parfois une façon d'échapper à la prison c'est qu'il y ait plusieurs prisons, de la même façon que le travail autour de différents canevas de lectures théologiques est une façon de se donner de la liberté par rapport à un canevas unique dans nos usages des lectures du monde par une lecture théologique.

Je pense qu'on est vraiment confronté à cela. On le voit d'ailleurs quand on travaille sur les généalogies du numérique : aujourd'hui, on voit que celles qui viennent directement de l'informatique ne sont pas tout à fait les mêmes que celles qui viennent des réseaux ; derrière cela, on va trouver encore d'autres cheminements, celles qui sont produites le sont à chaque fois avec des angles et des biais avec des systèmes qui ont le bon goût de ne pas être compatibles entre eux. On n'arrive pas à avoir des techniques intellectuelles parfaitement lissées, il y a toujours un moment où cela va frotter, où cela va se coincer. Tout à l'heure, en décrivant les attributs du système technicien, la dimension bureaucratique, l'espèce de charge qu'il y a autour de cela, j'ai immédiatement pensé à un objet de pensée tout simple d'aujourd'hui, qui est la smart city. Je me disais voilà un exemple de plus dans la liste qui a été donnée avec la cartographie, etc. Si on prenait un objet contemporain, avec la smart city on voit exactement un système qui se présente comme système clos, où cela va fuir de partout, c'est-à-dire que c'est un système clos parfait, dont on va constamment nous raconter, alors même qu'il n'existe pas encore, pourquoi il ne va pas fonctionner. Il ne va pas fonctionner parce que si on regarde tous ces modèles là, la couche bureaucratique est absolument considérable.

Donc, j'ai tout de même l'impression que là où se raconte quelque chose d'assez inquiétant dans le passage de l'outil au système et dans le passage à la mesurabilité généralisée, se raconte aussi quelque chose qui est nos marges de manœuvre par rapport à cela, c'est-à-dire que *non, nous ne savons pas tout mesurer et non, nous ne sommes pas complètement asservis par les systèmes*. C'est probablement une des choses pour lesquelles il ne suffirait pas de dire *Ivan Illich est dépassé* ou *Jacques Ellul est d'hier*, mais probablement les propos d'aujourd'hui sur la mesurabilité généralisée portent leurs propres limites.

Milad DOUEIHI

Je suis d'accord évidemment. J'ai tenté seulement de présenter à ma façon la manière dont peut-être Ivan Illich pense, mais ce n'est pas nécessairement mon point de vue. Je crois qu'Ivan Illich est beaucoup plus ouvert à des formes de contournement, à des formes de résistance, c'est ce qui le rapproche un peu de Michel de Certeau. Ce sont des amis très proches, qui ont partagé beaucoup de réflexions et beaucoup de travaux. On retrouve toujours cet aspect très célébré du bricolage chez Michel de Certeau. Jacques Ellul est beaucoup plus dans une lecture très pessimiste, du moins c'est mon sentiment.

Jacques-François MARCHANDISE

Jacques Ellul est désarmant parce que finalement il installe tellement un système pour décrire du système.

Milad DOUEIHI

Jacques Ellul était impressionnant, il a introduit le bluff technique et ainsi de suite. Il a une biographie très intéressante. C'est un homme absolument remarquable, qui venait d'une famille très pauvre et avait fait des études absolument brillantes, puis il est devenu juriste, théologien, il a fondé sa propre Eglise. Le titre de sa biographie « *Jacques Ellul, l'homme qui avait (presque) tout prévu* » (2011) de Jean-Luc Porquet est éloquent. Des gens acceptent complètement cette vision de quelqu'un qui a presque visité tout le paysage de l'époque, de l'écologie à la théologie en passant par la technique, les médias, etc. Son œuvre est impressionnante.

Mais, on va s'arrêter là pour ce soir. Je vous remercie et je vous donne rendez-vous à la prochaine séance.
