

Université de Montréal

ÉTHÉRÉALISATION
AMORCES D'UNE CONTRE-HISTOIRE

par
Ghislain Thibault

Département de communication
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Ph. D.
en communication

Février 2010

© Ghislain Thibault, 2010

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Éthérialisation : amorces d'une contre-histoire

présentée par :

Ghislain Thibault

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Line Grenier (UdeM), présidente-rapporteuse

Thierry Bardini (UdeM), directeur de recherche

Kim Sawchuk (Concordia), membre du jury

Peter Galison (Harvard), examinateur externe

Marcel Lajeunesse (UdeM), représentant du doyen de la FES

Résumé

Cette thèse est une enquête épistémologique qui s'interroge sur la persistance de « l'éther » dans le champ de la technologie. De façon générale, le mot « éther » évoque un modèle conceptuel de la physique pré-einsteinienne, celui d'un milieu invisible permettant la propagation de la lumière et des ondes électromagnétiques. Or, ce n'est là qu'une des figures de l'éther. Dans plusieurs mythologies et cosmogonies anciennes, le nom « éther » désignait le feu originel contenu dans les plus hautes régions célestes. Aristote nommait « éther », par exemple, le « cinquième être », ou « cinquième élément ». La chimie a aussi sa propre figure de l'éther où il donne son nom à un composé chimique, le $C_4H_{10}O$, qui a été utilisé comme premier anesthésiant général à la fin du XIX^e siècle. L'apparition soutenue dans l'histoire de ces figures disparates de l'éther, qui *a priori* ne semblent pas entretenir de relation entre elles, est pour nous la marque de la persistance de l'éther. Nous défendons ici l'argument selon lequel cette persistance ne se résume pas à la constance de l'attribution d'un *mot* ou d'un *nom* à différents phénomènes dans l'histoire, mais à l'actualisation d'une même *signature*, éthérogène. À l'invitation d'Agamben et en nous inspirant des travaux de Nietzsche et Foucault sur l'histoire-généalogie et ceux de Derrida sur la déconstruction, notre thèse amorce une enquête historique motivée par un approfondissement d'une telle théorisation de la signature. Pour y parvenir, nous proposons de placer l'éther, ou plutôt la signature-éther, au cœur de différentes enquêtes historiques préoccupées par le problème de la technologie. En abordant sous cet angle des enjeux disparates – la légitimation des savoirs narratifs, la suspension des sens, la pseudoscience et la magie, les révolutions de l'information, l'obsession pour le sans-fil, l'économie du corps, la virtualisation de la communication, etc. –, nous proposons dans cette thèse autant d'amorces pour une histoire autre, une contre-histoire.

Mots-clés : Éther ; Technologie ; Histoire ; Éternel retour ; Révolution de l'information ; Communication médiatique ; Sans-Fil ; Discours ; Cyberculture.

Abstract

This dissertation stands as an epistemological inquiry into the persistence of the notion of ether within technology's discursive field. Most often, the word "ether" is understood as a conceptual model in pre-einsteinian physics which designates the medium responsible for the propagation of electromagnetic waves and light. However, this proves to be only one of the many figures of ether. In multiple mythologies and cosmogonies, ether was also the name employed to refer to a sublime and pure fire filling the highest spaces of the universe. Aristotle, for example, named "ether" what he considered to be the "fifth being," or the "fifth element." Chemistry also makes use of ether, where the name denominates the compound $C_4H_{10}O$, used as the first general anaesthetic agent at the end of the nineteenth century. From our point of view, the sustained occurrences of ether in these different figures, so disparate indeed that they appear unrelated, marks the manifestation of its persistence. We argue that this persistence should not be narrowed down to a constant attribution of a "word" or a "name" to several historical phenomenons, but rather should be viewed as the actualization of a same etherogeneous "signature." Responding to an invitation by Italian philosopher Agamben, and building on Nietzsche's and Foucault's history-genealogy as well as on Derrida's deconstruction, our dissertation proposes an historical program oriented towards a theorization of the signature. To do so, we suggest locating the ether, or rather the ether-signature, at the heart of several historical inquiries concerned with the contemporary problem with technology. Approaching some of these issues – the legitimating of narrative knowledge, the suspension of the senses, pseudoscience and mysticism, information and industrial revolutions, wireless obsessions, body and corporeality, virtualization of communication, etc. –, our dissertation aims at locating and articulating as many baits towards an-other history, a counter-history.

Keywords : Ether; Technology; History; Eternal Return; Information Revolution; Media and Communication; Wireless; Discourse; Electronic Culture.

ÉTHÉROPATHE (*ETHER-PATH*)

ÉTHÉROSCOPIE.....	vii
Remerciements.....	ix
Tous les nietzsches sous éthers.....	1
É-T-H-E-R.....	7
Le mot.....	8
Le nom.....	13
ÉTHÉROGRAPHIE.....	17
Comment s'écrit la contre-histoire.....	18
Expériences.....	41
Mythes.....	55
Métaphores.....	65
Une contre-histoire, éthérologiquement dirigée.....	75
ÉTHÉROLOGIE.....	77
<i>éther + logos</i>	78
<i>heteros + logos</i>	83
La signature.....	95
Les sens de H.....	103
La surface d'inscription.....	108
ÉTHÉROMANIE.....	123
Corporéalité.....	124
ÉtHérésies.....	134
L'éther et la révélation anesthésique.....	153
L'éther et la révélation de l'information.....	159
Attrition des sens, attrition des fils.....	173
ÉTHER 2.0.....	175
Les paradoxes d'une révolution par attrition.....	176
Mythes et promesses.....	178
Les ritournelles du sans-fil.....	184

L'éther et la deuxième révolution industrielle	195
L'éther et la deuxième révolution de l'information	209
Paradoxes sans-fil	215
<i>L'éthérel</i> retour	222
ETHER CITY	229
<i>Ether-ware</i>	230
Métaphor-moses.....	236
Les économies de l'éther	242
THERE	249
Puységur et ses somnambules lucides.....	265
Perdre.....	273
Rendre informe	282
POST-ÉTHÉR	291
Éthérealisation	292
Amorces	298
Tous les [éthers] sous [Nietzsche]	309
ÉTHÉRÉFÉRENCES.....	310
Annexe 1 : Accord des co-auteurs	338

ÉTHÉROSCOPIE

Figure 1 : « <i>Counterblast</i> », McLuhan, 1970.....	90
Figure 2: « <i>La strada che entra nella casa</i> », Umberto Boccioni, 1911.....	92
Figure 3: « <i>Involuntary body / third hand</i> », site Internet de Stelarc.....	130
Figure 4: « Description du bras de fer », Ambroise Paré, 1585.....	132
Figure 5 : « <i>Next What?</i> » <i>Scientific American</i> , 1846	137
Figure 6 : Publicité d'une présentation publique de gaz hilarant, 1845.....	140
Figure 7 : Reproduction de l'intitulé de Frobenius, 1735.....	142
Figure 8 : <i>Ether day</i> , par Warren et Lucia Prospero, 2001	144
Figure 9 : <i>La suspension éthérée</i> , Robert-Houdin, 1868	151
Figure 10 : « <i>A Comatose Etheromane</i> », Gerda Wegener, 1913.....	154
Figure 11: « <i>Surfing the Web</i> », Erik Jacobs, 2008.....	166
Figure 12: « <i>Ether apparatus</i> », circa 1847	166
Figure 13: « <i>A virtual reality system using an HMD and data gloves</i> ».....	167
Figure 14: « <i>A mouth piece for the application of ether</i> », Snow, 1847	167
Figure 15: Publicité « <i>Start Living Mobile</i> » de Microsoft, NY, janvier 2007	185
Figure 16 : « <i>L'Atmosphère : Météorologie Populaire</i> », Flammarion, 1888	191
Figure 17 : New York, <i>Book of Old New York</i> , 1890	197
Figure 18 : <i>Wardenclyffe Tower</i> , Long Island, New York, 1904.....	202
Figure 19 : « <i>Etherio-atomic philosophy of force</i> », Babbit, 1878	205
Figure 20 : Mitchell et Cooper avec un prototype de téléphone sans-fil.....	210
Figure 21 : Le schéma de Metcalfe	214
Figure 22 : L'équipe de <i>Witricity</i>	227
Figure 23: Maquette de la veste du projet <i>Constraint City</i>	231
Figure 24: Les effets prétendus du téléphone cellulaire.....	234
Figure 25: La communication entre le magnétiseur et le magnétisé.....	266
Figure 26: Intitulé du <i>New York Times</i> , 1922.....	275
Figure 27: « <i>Pirates of the ether</i> », <i>Popular Mechanics</i> , 1936.....	277
Figure 28: « <i>Ether jumpers never sleep</i> », <i>Popular Mechanics</i> , 1938.....	279

À Thierry Bardini,

*Parce que l'emploi du « nous » dans cette thèse
est plus qu'une simple formalité narrative.*

Remerciements

À Thierry Bardini, mon directeur de thèse, qui m'a guidé à travers l'éthérique, et duquel j'ai appris à ne jamais sacrifier l'intégrité et le caractère personnel de la recherche au profit d'une connaissance *ready-made*. Si j'ai pu écrire la thèse que je rêvais d'écrire, c'est grâce à ton support et ton engagement depuis toutes ces années. Merci.

À Line Grenier, professeure au département, pour ta générosité de cœur et d'esprit incomparable. Merci pour tes commentaires toujours si justes.

Aux professeurs du programme de doctorat conjoint en communication qui m'ont lu, encouragé, recommandé, tout particulièrement François Cooren, Kim Sawchuk et Jeremy Stolow. Merci de votre support.

À mes amis collègues, merci pour les discussions et les cafés, les arguments et les blagues, les questions et les réponses... et les soirées, parfois éthérées !

Au CRSH, au Département de communication et à la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal, merci pour leur soutien financier qui m'aura permis de travailler dans les meilleures conditions.

Enfin, à Jean-François, à ma famille et à mes amis, merci de votre soutien au quotidien.

Ghislain

§ 1

Tous les nietzsches sous éthers



...

- Oui, comme je te disais hier, j'ai l'impression qu'à chaque fois que je tente de saisir l'éternel retour, il m'échappe. Tu vois ce que je veux dire ?

- *J'entends bien ce que tu dis, savoir un vouloir-dire, c'est plus difficile.*

(rires)

- Je sais ! Mais non, justement, c'est exactement ce que je veux dire : vois-tu comment l'éternel retour s'échappe alors que je tente de le dire ? C'est un mouvement, qui ne se laisse pas trop décrire et qui est difficile à écrire, aussi. Tu dois savoir ça déjà.

- *Tout à fait ! Tiens, jette un œil sur cette icône. C'est l'Ouroboros. Tu l'as déjà vu ?*

- Oui, mais elle était différente. On dit qu'elle symbolise l'éternel retour justement. Il y en a de nombreuses versions, infinies probablement, mais c'est généralement l'icône d'un serpent qui se mord la queue.

- *Qu'en penses-tu ?*

- La forme circulaire suggère que la fin coïncide toujours avec le début ou que le terme d'une trajectoire ne diffère pas de son origine. C'est une vision cyclique du temps, et même de l'espace si on veut pousser plus loin.

- *Cela me semble juste.*

- Qu'est-ce qui te semble juste, le principe de l'éternel retour ou ma lecture ?

- *Y a-t-il une différence ?*

- Non, tu as raison ! Je viens à peine de dire que le terme de la trajectoire ne diffère pas de son origine et voilà que je me demande si ma lecture est bien fidèle à l'origine ! Mais, vois-tu, c'est justement là le problème. Si l'origine n'apparaît qu'après-coup, en fin de parcours, c'est-à-dire dans ma lecture, qui

est son aboutissement, comment se fait-il que je reconnaisse l'icône que tu viens de me montrer ? Est-ce que ça veut dire que l'éternel retour est le retour d'un signifié identique, disons, archétypique ?

- *Et elle t'attendrait où, cette signification originelle ?*

- C'est ce que je me demande. Dans la forme ? On voit bien le mouvement ici, le cercle ... dans la répétition, peut-être, d'un même animal, du serpent. À vrai dire, je ne sais pas, mais je ne pense pas pour autant qu'on puisse décoder comme ça une structure de sens univoque, à tous les coups, non ?

- *Écoute à nouveau ce que tu disais de l'Ouroboros : le point de départ coïncide avec le point d'arrivée. « C'est au cœur de l'instant que doit apprendre à s'installer l'adepte de la pensée du retour éternel ».*

- L'adepte de la pensée du retour éternel ! Est-ce qu'il y a une association que je peux joindre aussi ?

(rires)

- *Tu m'en reparleras si tu la trouves ! Sans blague, tout est dans l'instant.*

- Oui, mais comme je te dis, je ne vois encore pas de quelle façon toutes les représentations iconographiques de l'Ouroboros, que le serpent soit maya, égyptien, la queue en bas ou en haut, peuvent être liées entre elles par l'éternel retour. C'est cette constante qui m'intrigue, et je suis certain qu'on peut en dire autre chose que « structure » ou « système » ou « signification ».

Le terme « retour » pense la consistance du devenant en tant qu'elle assure le devenir du devenant dans la durée de son devenir. Le mot « ét[h]ernel » pense la constance de cette consistance au sens du mouvement circulaire qui revient sur lui-même et va de l'avant dans sa course vers lui-même. Le devenant cependant n'est point le continûment autre de la diversité infiniment changeante. Ce qui devient est le Même lui-même, ce qui veut dire : L'Un et le Même (identique) dans la différ[an]ce momentanée de l'autre.

[Martin Heidegger], Nietzsche, II, IV, « L'Ét[h]ernel Retour du Même et la Volonté de Puissance », Paris, Gallimard, 1971 (1961), p. 12.

- *Je comprends très bien ton dilemme. Je te dirai ceci, s'il y a une constance dans l'éternel, « c'est la constance d'une consistance, au sens du mouvement circulaire qui revient sur lui-même et va de l'avant dans sa course vers lui-même ».*

- Tu m'as perdu, là.

- *C'est bien, alors. Pour le dire moins simplement encore : « le terme retour pense la consistance du devenant en tant qu'elle assure le devenir du devenant dans la durée de son devenir ». Explorons l'idée du retour, veux-tu ?*

- Oui.

- *Un homme est banni de son village pour avoir commis un vol. Il ne peut revenir, disons, qu'après une longue période de temps. Où se trouve-t-il lorsqu'il revient à sa patrie ?*

- Chez lui.

- Mais dans quel « temps » se trouve-t-il ?

- Dans le temps ? Au moment où il revient ?

- Oui.

- Au présent.

- Voilà.

- C'est tout ?

- Mais oui, c'est tout. Le condamné à l'exil qui revient à son point de départ, son origine, revient au présent. Que s'exclame-t-il alors devant les villageois qui l'avaient banni ? « Je suis revenu ». Lorsqu'il dit « Regardez-moi », ce qu'il veut dire c'est « Regardez mon retour ». S'il voulait être connu pour celui qu'il était avant son départ, s'il avait voulu protéger cette image, il ne reviendrait pas. En revenant, il marque son retour et aussi son exil, la distance et la durée, l'espace et le temps qui l'ont séparé des villageois. Le retour souligne l'espacement, la différence qui est désormais rendue visible, dans le passage du temps sur le visage de l'exilé qui revient.

- Les villageois reconnaissent bien ses traits, car il est lui-même ?

- Car il est lui-même, en effet, mais différent. C'est le retour « même » des traits de son visage qui revient à cet instant, pas les traits. S'il crie « Je suis revenu ! », c'est pour marquer dans la différence de ses traits le retour du même. « Ce qui devient est le Même lui-même, ce qui veut dire : L'Un et le Même (identique) dans la différence momentanée de l'autre ».

- Je viens de perdre le fil, vraiment...

- Tu prêtes le flanc au Minotaure, mon cher ! (rires) Par son retour, l'exilé marque une différence. Il est tout aussi le même, mais un autre dans la distance qui s'est installée grâce à, ou à cause de, son exil. L'instant du retour ne marque rien d'autre que ce revenir, que cet espacement créé entre le moment du départ et son retour. Ce que les villageois voient, lorsqu'ils reconnaissent ses yeux, la forme de son nez, c'est l'effacement soudain du visage originel. C'est cela qu'ils remarquent, cruellement.

- Je comprends. Voilà qui précise le retour, bien que ça ne règle pas la question de son éternité, au retour ? Est-ce que l'éternel se trouve dans l'espoir du retour de tout, marqué par le retour de cet exilé ? Et donc le retour à la terre nourricière et tout ça ?

- « À la vie, à l'amour, à nos nuits, à nos jours, à l'éternel retour de la chance, à l'enfant qui viendra, qui nous ressemblera, qui sera à la fois toi et moi ».

- Qui a écrit ça ?

- Comment, tu as entendu mes guillemets ?

- ... ça me dit quelque chose, et ça ne te ressemble pas.

- *C'est Joe Dassin.*

- *Quoi ? Tu es sérieux ? (rires)*

- *Dans le cliché, c'est difficile de faire mieux ! Écoute bien, puisque tu me parles de rengaines, justement. « Les trois épreuves dont doit triompher celui qui chemine vers la vision du Retour Éternel sont les sortilèges de la rengaine*

archaïque, le passage obligé par la rengaine scientifique, la lassitude de la rengaine nihiliste, scandent une marche qui modifie insensiblement la temporalité dans laquelle se déploie l'existence du marcheur. D'abord arraché au présent, soit parce qu'il tend son regard vers les origines merveilleuses dont il attend la résurrection, soit parce qu'il a la vision d'un avenir où le progrès du savoir laisse deviner la fin de l'homme, soit parce qu'il est écrasé par le poids d'un passé dont le futur ne pourra être que la lassante répétition, c'est au cœur de l'instant que doit apprendre à s'installer l'adepte de la pensée du retour ét[h]ernel.

[Philippe Granarolo], *L'individu ét(h)ernel*, Paris, Vrin, p. 115.

archaïque, le passage obligé par la rengaine scientifique, la lassitude de la rengaine nihiliste ». La rengaine archaïque, qui préoccupe le mythe et l'histoire monumentale, « tend son regard vers le passé, vers les origines merveilleuses dont il attend la résurrection ». C'est l'espoir du retour du sublime, le retour d'une origine pure qui viendra inonder le présent de sa lumière. Si je comprends bien, c'est ce que tu cherchais à éviter, non ?

- *C'est ce que je disais, dans d'autres termes.*

- *La deuxième épreuve, la rengaine scientifique, concerne davantage l'histoire antique, la pragmatique scientifique, la promesse, l'expérimentation. Dans ce cas-ci, l'éternel retour est au futur, et il est « la*

vision d'un avenir où le progrès du savoir laisse deviner la fin de l'homme ». Il est entendu comme la possibilité d'une finitude : finitude des choses, finitude du savoir de l'homme sur lui-même. « La science considère comme vrai et juste l'examen des choses, c'est-à-dire l'examen scientifique, qui voit partout un devenir, une évolution historique et non point un être, une éternité ».

- *Et la troisième épreuve ?*

- *La troisième épreuve est la rengaine nihiliste et elle accompagne souvent l'histoire critique. Elle est la seule à perdre espoir lorsqu'elle reconnaît l'éternel retour. La rengaine nihiliste, lorsqu'elle croit voir au présent le retour du passé, identique, « est écrasée par le poids d'un passé dont le futur ne pourra être que la lassante répétition ». Dans les trois cas, le présent est arraché. Or, l'éternel est dans l'instant, disions-nous.*

- *N'ai-je pas accès, si je me place au présent, aussi bien au passé qu'au futur dans ce cas ? Reprenons ton icône, n'ai-je pas accès ici, au présent, à l'auteur de l'icône ?*

- *Mais l'icône l'a quitté, son auteur, ou c'est lui qui l'a quittée. L'ex-pression dans un texte, dans une image, est un mouvement d'exil, d'ex-tériorisation, d'ex-appropriation. Khalil Gibran écrivait, dès l'introduction du Prophète : « La*

voix ne peut emporter la langue et les lèvres qui lui ont donné des ailes. Elle doit partir seule à la recherche de l'éther ». Tu ne reconnais pas la trace de l'auteur, ici. Qui te dit qu'il reproduisait sciemment le symbole de l'éternel retour. Chez certains anthropologues, l'Ouroboros est le symbole de l'inceste et non pas celui de l'éternel retour. C'est toi qui le reconnais comme l'éternel retour. La seule chose à laquelle tu as désormais accès, c'est la présence du revenir, pas la présence d'une origine passée.

- Mais je ne peux pas reconnaître n'importe quoi, quand même.

- *Et pourquoi pas ?*

- Elle peut s'objecter, l'icône, à ma reconnaissance. D'ailleurs, fixée, comme ça, sur du papier, elle ne fait que ça, s'objec-ter. C'est peut-être là où je voyais du mouvement, dans son obstination à dire « mouvement ».

- *Les signes peuvent être entêtés, contrairement aux apparences, tu as raison. Ils sont en tous d'une admirable persévérance. Mais est-ce que la révélation de l'Ouroboros est vraiment dans le « mouvement » ?*

- Je n'ai pas parlé de révélation...

- Oui, non, tu parlais d'obstination. Mais je préfère dire révélation. *Tu sais que « la pensée de « l'Éternel Retour du Même vient à Nietzsche comme un brusque réveil ? » et qu'elle a gardé pour lui le « caractère d'une révélation » ? On peut penser la révélation comme « un subit dévoilement », comme le révélateur en photographie qui rend visible ce qui était présent mais invisible. Rendre audible ce qui ne s'entend pas ou rendre compréhensible ce qui ne l'était pas.*

- D'accord. C'est dans le passage de l'un à l'autre, et non pas dans l'occurrence. Et donc le retour de l'exilé était donc une sorte de révélation, en fait, dans le dévoilement subit, comme tu dis, dans sa présence actuelle qui vient marquer son absence, l'espace.

- *Oui, encore que la révélation est redevable de la reconnaissance des autres, tu comprends ? Si l'exilé n'était pas reconnu par ses pairs, il n'y aurait pas de re-tour. L'exilé revient avec les mêmes traits, les mêmes yeux, mais ce n'est pas cela qui revient. Son retour, s'il est re-marqué, efface subitement le souvenir que les autres avaient de lui, cette face-là disparaît et elle est remplacée par la nouvelle, qui est la même mais différente, qui revient. L'affirmation ici, c'est le double jeu de la reconnaissance de l'absence/présence. L'apparition de son nouveau visage efface le visage*

La pensée de l'Ét[h]ernel Retour du Même vient à Nietzsche comme un brusque réveil au gré d'une *Stimmung*, d'une certaine tonalité de l'âme : confondue avec cette *Stimmung* elle s'en dégage comme pensée ; elle garde toutefois le caractère d'une révélation--soit d'un subit dévoilement. (...)

Quelle est la fonction de l'oubli dans cette révélation ? Et plus particulièrement l'oubli n'est-il pas la source en même temps que la condition indispensable pour que l'Ét[h]ernel retour se révèle et transforme d'un coup jusqu'à l'identité de celui à qui il se révèle ?

L'oubli recouvre l'ét[h]ernel devenir et l'absorption de toutes les identités dans l'être.

[Pierre Klossowski], *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris : Mercure de France, 1969, p. 93

originel, mais demeure en relation avec lui, dans cette re-connaissance. « C'est pourquoi nous ne pouvons comprendre l'éternel retour lui-même que comme l'expression d'un principe qui est la raison du divers et de sa reproduction, de la différence et de sa répétition ».

- Mais alors, si on se place au cœur de l'instant, comme le veut l'éternel retour, l'histoire est-elle encore possible ?

- *Bien sûr, l'« éternel retour est une réponse au problème de passage », cela concerne l'histoire aussi. Tout dépend au service de quoi, maintenant, tu mobilises l'histoire. L'histoire opère aussi sur le mode non-historique, anhistorique, suprahistorique...*

- Et si c'était au service de l'éternel retour, pourrait-on dire qu'il s'agit d'une contre-histoire ?

- *D'une contre-histoire ?*

- Oui ! *Contre*, c'est simultanément l'opposition et la proximité. Une contre-allée, ça n'existe que parce qu'il y a une allée, et c'est parce qu'elle est contre elle qu'elle s'en différencie. Ne penses-tu pas que ça rejoint l'éternel retour, ce que tu disais tantôt, l'un dans la différence momentanée de sa rencontre à l'autre ?

- C'est ce que je disais, « L'Un et le Même (identique) dans la différence momentanée de l'autre ».

L'ét[h]ernel retour est une réponse au problème de passage. [...] C'est pourquoi nous ne pouvons comprendre l'ét[h]ernel retour lui-même que comme l'expression d'un principe qui est la raison du divers et de sa reproduction, de la différence et de sa répétition. Un tel principe, Nietzsche le décrivait comme une des découvertes les plus importantes de sa philosophie. »

[Gilles Deleuze], « *Nietzsche et la philosophie* », Paris, Quadrige, PUF, p. 54.

É-T-H-E-R



Les mots de dictionnaire sont littéralement ab-surdes, c'est-à-dire déracinés. Ce sont des entrepôts, des réservoirs d'énergie emmagasinée par petits paquets que le lecteur ouvre à la lecture. Ces paquets sont trompeurs parce que chaque fois qu'ils sont défaits, ils ne *révèlent* qu'un paquet plus profond, *plus subtil*.

-- Marshall McLuhan, 1973
Du cliché à l'archétype

§ 2

Le mot

Une brève incursion dans l'histoire nous fait remarquer que le mot *éther* a été attribué à divers phénomènes, qu'il a été désigné pour parler d'un ensemble disparate d'objets et de sujets, de concepts et de modèles. Certaines époques l'ont célébré, d'autres l'ont renié, certaines épistémologies ont tenté d'en fixer la forme autour d'un seul objet, de se saisir de son fil rouge, mais encore toujours les poètes lui affectaient de nouvelles tâches en déplaçant sa valeur narrative, sinon en décuplant sa puissance sédative.

L'habitude, la tradition peut-être, voudrait que devant un tel mot, celui qui veut le comprendre en définisse la signification (le dictionnaire est le moyen de cette tendance de l'esprit). Or, et voilà le problème qui nous fascine, l'idée même de la signification ne résonne pas dans l'éther. Dès que les deux éléments sont mis en contact, ils se brouillent pour laisser l'observateur seul avec sa confusion. Voici comment la réaction se produit : lorsque nous pensons avoir fixé une signification univoque au mot éther, ce que nous croyons être une valeur explicative pleinement satisfaisante pour la raison, l'éther déjà s'en échappe. L'éther est toujours ailleurs et il ne parle pas d'une seule voix. Il ne supporte que la subtilité des altitudes très élevées ou celle des interstices les plus fins et il passe avec fluidité de l'un à l'autre. L'observateur a beau plisser les yeux pour y voir clair, multiplier ses appareils d'enregistrement, de dénombrement, de démonstration, mais il est déjà trop tard, la signification a brouillé l'éther dès qu'elle s'en est approchée et l'éther a brouillé la signification dès qu'il l'a aperçue. L'éther est un mythe de la cosmogonie grecque ? Le voilà enfermé dans un câble. Il est le milieu des ondes radio ? Le voici dans une formule alchimique. L'éther est la sublimation de tout ? Le voilà liquide, regardez ! Il est théorie, concept, notion, modèle ? Le voilà métaphore, expérience, *medium* universel, lumière. L'éther est disparu ? Cherchez H et il reviendra, spectral. « *Enter the Ghost / exit the ghost / re-enter the ghost* ». L'éther est le cinquième élément ? Voilà qu'il est non seulement les quatre

autres à la fois, mais le lieu de leur cohabitation. L'éther est celui de Descartes, Newton et Einstein ? Le voici dans les verres de Lorrain et Baudelaire, dans les vers de Nietzsche.

Quel est son *faire*, à ce mot, s'il résiste tant à ce que les mots font, justement, signifier ? D'ailleurs, qu'en avons-nous à faire, s'il ne signifie rien ? Pire encore, s'il signifie tout, ne fait-il pas faire sa besogne par d'autres mots et lui-même ne s'invalide-t-il pas ? Un esprit vif tout de suite dira qu'il en est ainsi de *tous* les mots. Le mot « vif », justement, n'est-il pas lui aussi aussi évanescent que l'éther ? La vivacité sied tout autant à une robe qu'à un esprit, et par métaphore, il est possible d'en multiplier les significations *ad infinitum*. Il suffit de jouer avec le langage, qui au final est assez malléable, pour comprendre que le mot n'est pas la chose, et qu'une pluralité de significations est au final une pluralité de référents. L'éther de la chimie n'est *pas* l'éther de la physique, car leurs référents ne sont pas les mêmes. On accole souvent des adjectifs pour préciser : éther *luminifère*, éther *diéthylique*, etc. D'où l'utilité du dictionnaire qui souligne ces lieux d'usage : POÉT, pour poésie ; HIST SC, pour histoire de la science ; CH, pour chimie. Le langage s'assure ainsi qu'aucune relation n'est plus possible entre différents référents : le mythe reste mythe, le concept demeure concept, etc.

Or, c'est justement ce réflexe qui laisse s'échapper l'éther. Qu'est-ce qui distingue l'éther des autres mots ? Ses seules apparitions visibles semblent être dans l'ordre du texte, dans la mise en forme de cinq lettres : un *e* suivi d'un *t*, puis d'un *h*, d'un autre *e*, et ensuite d'un *r*. Est-ce cette série de lettres et cette série de lettres seulement qui donne à *voir* l'éther ? Pourtant il demeure obstinément muet, comme son H d'ailleurs, sur ce qu'il *est*. N'est-ce pas le cas de l'amour ou de la colère, ou du bien et du mal aussi ? C'est pourquoi ils sont aussi problématiques et aussi problématisés, d'ailleurs. Il n'est pas possible de remonter le fil du langage jusqu'à leurs sources, jusqu'à leurs référents, ni même leurs origines. Et pourtant, ces mots agissent dans le monde : comme concepts, comme affects. La puissance de la vie aussi est mue par le langage, il n'y a qu'à regarder tout le bien et tout le mal *agir* dans le monde, et il ne fait

alors plus aucun doute que même coupés d'un référent, en fait surtout parce qu'ils sont coupés d'un référent, ils en viennent à parler pour eux-mêmes plutôt que de parler au nom de quelque chose. L'autre, c'est bien eux.

Peut-on se permettre de laisser tomber ces mots sans référent sous prétexte, d'une part, qu'ils n'évoluent que dans le monde symbolique, et d'autre part, que parce qu'ils évoluent dans ce monde (et donc qu'ils peuvent se substituer à n'importe quelle expérience, par métonymie, par métaphore, par mythification) que leur parole sur le monde est invalide ? Il faut plutôt inverser la question, comme le proposait Nietzsche, comme le proposait James, comme le proposait Foucault : Qui dit que cette parole qu'elle est invalide ? Et donc, qui l'ampute, qui la rend impropre à servir ? Et aussi, aux yeux de quelle utilité, de quelle valeur est-elle rendue non nécessaire ?

La question n'est donc pas de savoir si l'éther est un concept, une notion valide ou non, mais de savoir comment il est validé par certains et invalidé par d'autres. L'hypothèse étant que nous en apprendrons autant sur le légitimateur que sur l'invalidé. L'éther a ceci de particulier qu'il y a été convoqué, devant ce *plenum* de validation, à tellement de reprises qu'il est admirable de le voir se maintenir encore aussi droit et aussi haut. Si nous ne comprendrons pas toujours l'amour, ou le mal, nous avons malgré tout tendance à ne pas en douter. Ils sont là, ils sont des manifestations de la vie, ils existent et sont nécessaires à la vie. Or, l'éther est constamment re-douté. Les assemblées qui l'ont jugé ont été nombreuses : exilé, banni, chassé, par manque de réalité, par manque de probité, par manque de nécessité. L'éther dé-range, il dé-place, plus que la plupart des mots. Il est passé maître dans l'art, avec un petit a, de la *disparition* et de la *disparation*. De la disparition, d'abord, car ses apparitions marquent l'absence de référent et de toute signification, cruellement. La manifestation du comportement amoureux, par exemple, se présente le plus souvent comme lui-même, tautologique. Tout est là, tout est dit : le « Je ressens de l'amour pour toi » ne s'accompagne pas de la disparition de l'amour lui-même, mais au contraire il le fait apparaître, le fait exister en soi et en soi-même. L'éther, avec toute la subtilité des bonnes métaphores, n'est pas tautologique : son apparition

vient au contraire nous narguer, car ce que l'éther dit lorsque nous le voyons ici, c'est « Je ne suis pas ici, et non plus là ». Son apparition, l'instance du mot « éther », le fait disparaître devant nos yeux, et ce qui en reste, c'est l'apparition d'une absence qui est toute cruelle. L'éther dit, au fond : « Je suis plus complet et moins complet que toute la connaissance possible sur moi ». Il dit : « Je suis ici pour faire apparaître l'immensité de ce que tu ne connais pas, de ce que tu ne peux pas connaître, justement, je suis l'apparition du mystère et de l'énigme dont la réponse ne peut que disparaître dans l'éther, ne peut que se brouiller si tu l'approches ». Il est maître de la *disparation*, ensuite, car il rend disparate. Son ailleurs est son origine, l'autre dont il est toujours question, c'est aussi lui-même. La disparition et la disparation sont toutes deux agies dans la *différance*, avec un a, qui est à la fois le *différer* (disparaître dans l'autre, s'effacer ici soi-même, revenir après-coup, dans l'espace et la temporalisation) et le *rendre différent* (rendre disparate, disperser).

Lorsque nous disions de la signification qu'elle brouille l'éther, qu'il est toujours ailleurs, c'est qu'il est toujours autre, toujours disparate. Et ce n'est pourtant pas l'autre de la relation sémiologique du signe avec son référent, car il est tout aussi l'un que l'autre. La course à cet autre, qui est l'analyse de déconstruction du signe, n'a pas de fin.

S'il dé-range autant, c'est peut-être que la pensée aime les mots rangés dans l'ordre des mots et les mots qui rangent dans l'ordre des choses. L'éther fait tout le contraire : il montre le disparate du mot et le disparu des choses. Il ne faut donc pas se surprendre si la pensée scientifique est aussi intraitable avec lui. Cette pensée, ce programme de la pensée, a cru parvenir à tirer un trait sur l'éther, à le raturer. Mais où était-il déjà, lorsque le trait de l'insignifiance s'est abattu sur lui ? Il était déjà lui, déjà autre, déjà ailleurs. La persistance de l'éther est en ce sens tout à fait remarquable, et c'est peut-être la seule qualité qui se laisse remarquer de l'éther : ses retours successifs, ses apparitions dérangeantes, la fermeté de ses ouvertures continues, la consistance de sa subtilité.

Il est peut-être un autre mot qui dérange et qui persiste autant : Dieu. Le psychiatre Wilhelm Reich, contemporain de Freud mais disciple hérétique de la psychanalyse, disait de Dieu et de l'éther qu'ils sont les deux « piliers de la pensée humaine »¹. Il poursuit : « L'idée de Dieu doit expliquer l'existence psychique ou spirituelle de l'homme, l'idée de l'éther doit éclairer son existence matérielle et physique. [...] Ils constituent le noyau des deux grands systèmes que sont la *religion* et la *science* »². Suivant l'intuition de Reich, l'éther serait au cœur de la pensée scientifique, et pourtant il va noter ce paradoxe quelques paragraphes plus loin : « Dieu et l'éther ont en outre ceci en commun dans la pensée humaine que l'existence de l'un comme de l'autre est niée par les penseurs scientifiques »³. Si l'éther émerge au sein même de la pensée scientifique, qu'il est la fondation conceptuelle même de cette pensée, sa substance et son ferment, quelle ironie de le voir ainsi rejeté, nié par l'esprit auquel il a lui-même donné naissance. À l'inverse, il s'agit peut-être au contraire de la forme la plus subtile du sacrifice dont l'éther comme la science ont eu besoin pour subtiliser le mythe du temps et celui de l'espace, pour garder intacte l'expérience vive de la disparation comme celle de la disparition.

Il est impertinent de demander à l'éther *ce* qu'il est ou *ce* qu'il représente. Nous le disions, c'est là une habitude courante de la pensée moderne, mais une habitude qui met en scène une mise à distance non nécessaire entre le monde symbolique et le monde naturel. La déduction, l'induction, le syllogisme fonctionnent tous sur cette illusion d'une vérité au-delà du langage, au-delà de l'expérience. Ce n'est que sous cet angle, et sous cet angle seulement, que l'éther est invalide, amputé de cette chose, là-bas, qui autoriserait son existence dans le monde.

Si nous déplaçons la formulation de la question posée à l'instance éther, elle n'est plus, « Qu'est-ce que tu es (au fond) » ou « Que représentes-tu ? », mais bien : « Éther, qui es-tu ? ». Interpellé, il répond alors timidement, non pas

¹ Wilhelm Reich, *L'éther, Dieu et le diable : le fonctionnalisme orgonomique*, Collection science de l'homme (Paris : Payot, 1973 [1949]), p. 23.

² *Ibid.*, p. 59.

³ *Ibid.*, p. 60.

sur le mode du mot, représentant d'autre chose, mais sur le mode du nom, représentant de lui-même : « Je suis éther ».

§ 3

Le nom

Dans l'ordre du nom propre, que l'éther dise « Je suis Éther » ou « Mon nom est Éther » revient à la même chose, ou plutôt à la même personne : Éther, à qui je viens de poser la question. Il n'y rien derrière, rien en dessous, rien au dessus : Éther est Éther. Il peut même dire « Cet autre, là-bas, c'est Éther aussi. Nous sommes Éther ». « L'Un et le Même dans la différence momentanée de l'autre », écrivait Heidegger⁴.

Lorsque nous posons la question « De qui Éther est-il le nom », la réponse est plurielle (ce qui n'est pas le cas de la question « De qui Dieu est-il le nom? ») : éther est le nom d'un mythe, il est le nom d'un composé chimique, il est le nom d'un fil, il est le nom d'une métaphore, il est le nom d'une idée, il est le nom d'un système de pensée, il est le nom d'un lieu, etc. Nous ne nous inquiétons pas de la signification de ces différentes nominations, mais bien d'abord de la persistance et de l'économie de ces nominations. Qui te demande ton nom et qui te chasse quand tu le dis ? Pourquoi cet autre Éther, n'est-il pas exilé comme toi ? Pourquoi est-ce que je reconnais tes traits dans cet autre, vous qui êtes si différents ? À quel moment t'a-t-on nommé ainsi ? Pourquoi fuis-tu, de qui fuis-tu ? Où vas-tu ? La question de l'essence étant évitée, c'est la question du sens de l'éther qui est enfin révélée. Éther va soit vers le haut, soit vers le bas, soit vers hier, soit vers demain. En constant mouvement, en constant changements de traits, de corps, d'identité, de voix, seule la direction du déplacement de son instance d'apparition est un sens, et seule la mise en relation de tous ces sens est sensible.

⁴ Martin Heidegger, « L'Éternel Retour du Même et la Volonté de Puissance, » in *Nietzsche* (Paris : Gallimard, 1971 [1961]), p. 12.

Cette thèse suivra ainsi le sens des éthers, leurs directions, sur le chemin différent de la disparition et de la disparation. Nous suivrons trois personnages qui ont levé les yeux lorsque nous avons demandé : « Où est Éther ». Le premier est un mythe dans plusieurs cosmogonies, ces mythes de l'origine du monde : il répond au nom d'« éther » (par orgueil, peut-être aussi à cause de son âge et par excentricité, il a écrit parfois son nom Æther). Le second est un composé chimique liquide, aussi appelé le $C_4H_{10}O$, un liquide incolore et limpide ayant des propriétés proches de l'alcool pour celui qui en fait l'expérience : il répond au nom d'« éther ». Le troisième est un concept qui permet de parler de l'espace au-delà de notre atmosphère : il répond au nom d'« éther ». S'ils sont tous différents, ils partagent une même attitude de dissidence envers la pragmatique scientifique moderne. Le mythe en effet a été chassé du discours scientifique au profit de la science historique. L'expérience de l'éther diéthylique, qui est une expérience limite, souvent sous la forme de l'hallucination ou de l'illumination, a elle aussi été mise de côté par le principe d'expérimentation. Et finalement, la métaphore a elle aussi été bannie du vocabulaire de la science, trop fleurie, trop poétique.

Trois exilés, trois bannis de la pragmatique scientifique. Trois Éther. Trois instances de l'éther, trois phases éthériques, trois modes d'apparition, trois modulations éthérealisantes, trois faces et l'espace « entre » de leur rencontre, l'interface. « Si l'on veut à tout prix, pour les besoins du discours, donner une figure à ce qui, par définition, n'en a pas »⁵, donnons-leur le nom de « figures de l'éther » qui par extension en sont des con-figurations. C'est à *travers* elles que nous traverserons l'éther ; au travers de l'intuition de leurs traits, au travers de la reconnaissance de leurs formes différentes, de la proximité de leurs grammaires, au travers de l'opposition de leurs natures, de leurs états. Nous nous positionnerons à la limite, là où elle disparaît, sur la « frange chromatique » de l'horizon de l'éther qui en est tout aussi bien la

⁵ Michel Leiris, cité dans la marge de *Marges de la philosophie*, de Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* (Paris : Minuit, 1972), p. XVII.

substance que son support, cet horizon qu'on ne peut plus voir car nous baignons en elle aussi, brouillés. William James écrit :

Les ondes d'éther et votre colère [...] sont des choses auxquelles mes pensées ne vont jamais aboutir perceptuellement ; mais les concepts que j'en forme me mènent à leur bordure même, aux franges chromatiques, aux actes et aux paroles blessants qui sont véritablement leurs effets immédiats.⁶

L'éther, parce qu'il remet tout en question, demande l'inversion systématique de la question analytique, de toute question analytique. Nous ne dirons pas : « L'éther est polysémique et par conséquent nous devons multiplier nos pratiques de significations avec trois grandes catégories », ou encore « L'éther est l'origine de, l'originale pensée métaphysique qui s'observe en action dans le mythe, l'expérience et la métaphore », ou encore « Le fait que soient nommés éther un mythe, un liquide et un concept marque une identité propre qui se trouve derrière et que nous pouvons démontrer ». Nous dirons : « L'origine de l'éther ne se trouve pas là-bas, avant nous, mais ici et maintenant, dans l'énonciation », « Quelle est la violence de l'éther, qu'est-ce que son apparition spectrale fait ? », « Quelles batailles, quelles querelles, quels doutes le retour de l'éther sous cette forme-ci, sous cette forme-là, fait-il émerger ? », « Quelle est la performativité de son caractère toujours hétérogène, disparate, disparu ? », « Quelles sont les conséquences de cette éthérogénéité ? », « Comment penser la vie, le monde, l'histoire *autrement*, spectralement, incertainement, au travers des directions de ces apparitions disparates, éthérées ? », « Est-il possible de penser les modes d'apparition de l'éther simultanément, dans un espace-temps éthérique ? », « Quelles sont les relations de ces instances qui se repoussent et s'attirent dans des variations incongrues de rapports congruents, dans un monde où la gravité n'explique plus rien ? », « Qu'est-ce que l'éther communique sur la virtualité de toutes les communications ? ».

⁶ William James, *Essais d'empirisme radical*, traduction de Guillaume Garreta et Mathias Girel, Champs (Paris : Flammarion, 2007 [1912]), p. 76.

Les figures volatiles de l'éther nous serviront de passages et de passeuses dans l'espace nécessaire à l'apparition spectrale de l'absence, dans la différence nécessaire à la mise en lumière du disparate et du différé, dans les disparités disparues qui distinguent la métaphore, le mythe et l'expérience. Nous faisons ici et maintenant le pari de la similitude, pour en finir avec la représentation : affirmer la pensée de l'éther, qui est *toujours déjà autre*, c'est penser avec l'éther, penser autre-ment. C'est adopter un point de vue non-moderne, justement à cause de la subtilité et du disparate dont il est le support et la substance même. Telle était l'invitation générale de Friedrich Nietzsche et de Michel Foucault que nous reprenons, au nom de l'éther, à notre *contre*.

ÉTHÉROGRAPHIE



La philosophie doit tenir ferme le courant spirituel à travers les siècles: par là l'é[ternelle] fertilité de tout ce qui est grand. Pour la science il n'y a ni grand ni petit – mais pour la philosophie! À ce principe se mesure la valeur de la science. Le maintien du sublime!

--Nietzsche, *Le livre du philosophe, études théorétiques.*

§ 4

Comment s'écrit la contre-histoire

Dans sa *Deuxième considération intempestive*, Friedrich Nietzsche dit de l'histoire qu'elle est de trois espèces : monumentale, antiquaire et critique¹. La première, l'*histoire monumentale*, opère dans la contemplation du passé comme garantie d'un devenir qui sera encore marqué de « sublime », ce principe esthétique, et parfois cosmologique, qui accompagne certains événements. Les monuments, qu'ils soient lieux, récits ou personnages, constituent la preuve qu'il y eut dans le passé des démonstrations de la grandeur de l'humanité, et qu'il est tout à fait juste que d'en espérer de nouvelles manifestations. « L'homme conclut », dit Nietzsche, « que le sublime qui a été autrefois a certainement été possible autrefois et sera par conséquent encore possible un jour »². Ce type d'histoire n'est pas nostalgique, comme nous pourrions le penser, puisqu'il est d'abord un pari sur l'avenir dont le passé est garant. C'est la deuxième espèce d'histoire, l'*histoire antiquaire*, qui s'approche le plus d'une nostalgie sans toutefois s'y fondre complètement. L'historien antiquaire va vénérer le passé, d'où son inclination, parfois obsessive, à conserver, à ramasser, à classer, à maintenir en ordre et en état ce qui présente pour lui une valeur. Ce type d'histoire est la reconnaissance d'une dette et d'un héritage qui vont au-delà de la vie individuelle. Dans la gloire des peuples qui ont précédé, l'historien antiquaire y verra sa propre gloire et s'en enorgueillira, sentira « le bonheur [...] de ne pas se sentir né de l'arbitraire et du hasard, mais sorti d'un passé — héritier, floraison, fruit »³. Nietzsche rappelle qu'il y a derrière la déférence à la puissance et la beauté de ce qui nous précède le danger d'entrevoir avec suspicion l'innovation, la nouveauté et l'inattendu. L'antiquaire, à trop vouloir conserver, cessera d'espérer, ne voyant de nouveau que dans la découverte de nouveaux-vieux artefacts qui demeureraient alors

¹ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Deuxième considération intempestive* (Paris : Milles et une nuit, 1991 [1872-1875]).

² *Ibid.*, p. 24.

³ *Ibid.*, p. 32.

enfouis, cachés, attendant de révéler leur beauté au monde. Or cette vénération, pour Nietzsche, doit être brisée à certains moments ; c'est l'entreprise de la troisième espèce d'histoire, l'*histoire critique*. « Pour pouvoir vivre l'homme doit posséder la force de briser un passé et de l'anéantir » car, ajoute-t-il, « tout passé est digne d'être condamné »⁴. L'histoire critique est un arrêt dans la continuité historique qui est d'abord et avant tout un jugement. La critique se convainc que le passé mérite d'être puni, et plutôt que de vénérer la beauté et la complexité de ses cycles, elle affirme que là où il y eut du sublime, il y eut aussi du grotesque (pour reprendre l'opposition de Peter Kemp⁵) ; là où il y eut du beau, il y eut aussi du laid, etc. L'histoire critique ainsi rejette (en la reniant) une partie de l'ensemble de l'héritage historique dans lequel le présent, nous dit Nietzsche, est malgré tout et malgré lui enraciné.

Avec ce portrait des *espèces* d'histoire, Nietzsche cherche à mettre l'histoire « au service de la vie » ; bref, au service d'une quête *au présent*. Qu'elle soit monumentale, antique ou critique, l'histoire traverse toutes les réflexions sur l'aujourd'hui, qu'il s'agisse d'un aujourd'hui qui actualise ou réactualise des événements empruntant ses formes à d'autres (c'est l'archétype de l'antiquaire) ou qu'il s'agisse d'un aujourd'hui qui voit émerger des traces qui serviront de monuments demain (c'est la monumentalisation). Nietzsche souligne la *nécessité* du, ou plutôt des points de vue historiques. « Cela signifie que nous avons besoin de l'histoire pour vivre et pour agir, et non point pour nous détourner nonchalamment de la vie et de l'action, ou encore pour enjoliver la vie égoïste et l'action lâche et mauvaise »⁶. Nietzsche ne fait pas référence ici à l'histoire en tant que science historique (c'est l'intention même du texte que de souligner les dangers de cette dernière) mais bien à l'histoire entendue dans

⁴ *Ibid.*, p. 35.

⁵ Peter Kemp propose une théorie de l'engagement dans sa thèse de doctorat où il oppose le sublime au grotesque, ces deux principes étant considérés comme des « options esthétiques », *Théorie de l'engagement* (Paris : Seuil, 1973), pp. 127-128.

⁶ Nietzsche, *Deuxième considération intempestive*, p. 7.

un sens plus large de l'enquête historique (*Historie*) ou même du devenir historique (*Geschichte*)⁷.

Dès l'avant-propos, Nietzsche en effet nous met en garde : le point de vue historique dont il défend la nécessité ne correspond pas à ce « jardin de la science » visité par « d'oisifs promeneurs »⁸. Il faut se méfier, écrit-il, de la « dangereuse audace » de l'histoire qui se prétend science et des excès que cette prétention autorise. De telle sorte que l'histoire est tout aussi nécessaire que dangereuse, selon les intérêts qu'elle défend, selon les formes qu'elle prend et selon ses dérives potentielles. Ce texte de Nietzsche nous invite, à cet égard, à conjuguer les trois espèces d'histoires, à éviter d'en privilégier une au détriment d'une autre et à nous assurer de les mettre au service de la vie tout en combattant ce nouvel « ennemi » : l'histoire scientifique.

Comment écrire l'histoire ? Comment aborder un phénomène humain, un phénomène technique, un phénomène social, d'un point de vue *historique* tout en évitant d'adopter l'autorité du scientifique qui affirme ; ou au naïf espoir de l'historien monumental ; ou à l'orgueil et au conservatisme de l'antiquaire ; ou encore à l'amertume du critique ? Comment permettre à nos histoires de demeurer des lettres ouvertes, des dialogues au service des forces de la vie, au service de la complexité du déploiement de l'intrigue humaine dans le temps et dans l'espace ? Bref, comment écrire une histoire non pas au service du passé, mais au service du présent, non pas au service d'un *là-bas* mais au service d'un *ici* ? La question est d'autant plus problématique aujourd'hui que ce terme –

⁷ Martin Heidegger a donné à l'hiver 1938-1939 un séminaire sur l'interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche. Ce séminaire est maintenant disponible chez Gallimard, et le traducteur fait cette note importante : « [Heidegger] distingue soigneusement [...] *Historie* et *Geschichte*, termes que Nietzsche pour sa part ne différencie pas explicitement, ce qui ne veut pas dire pour autant qu'il les confonde. D'une façon générale, *Historie*, qui vient du grec ἱστορία (exploration, enquête) désigne le récit ou la connaissance historique alors que *Geschichte* vise le devenir historique, le cours de l'histoire, ce qui advient ou se produit. La *Geschichte*, c'est au fond cela même que l'*Historie* prend pour objet. Pour rendre *Historie* dans notre langue, les traducteurs ont souvent recours à des expressions telles 'enquêtes historiques', 'recherche historique', 'études historiques', 'connaissances historiques' ou encore 'historiographie' », cf. *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche* (Paris : Gallimard, 2009), p. 12. Dans le passage cité ici, Nietzsche écrit bien *Historie* (*Nur soweit die Historie dem Leben dient*), mais ce qui n'est pas encore « science historique ».

⁸ Nietzsche, *Deuxième considération intempestive*, p. 7.

histoire— a justement pris la tangente que Nietzsche redoutait au moment d'écrire *Deuxième considération*. Il demandait alors : « [...] l'histoire s'est-elle véritablement transformée, par le fait qu'un astre puissant et ennemi s'est introduit dans sa constellation? [...] La constellation s'est véritablement transformée, et cela par la science, par la prétention de faire de l'histoire une science »⁹. Rétrospectivement, nous pouvons dire qu'une bonne partie de l'histoire, telle qu'elle a occupé le XX^e siècle et telle qu'elle s'est occupée du XX^e siècle, aussi, a été écrite sous l'égide de cette nouvelle constellation scientifique. L'histoire objective et rationnelle a été couronnée comme science : les événements sont transformés en faits, les liens de causalité en systèmes, les observations empiriques en vérités historiques.

L'invitation de Nietzsche, celle de mettre l'histoire au service de la vie plutôt qu'au service de la science, a trouvé écho dans les travaux de certains historiens et philosophes, surtout ceux qui ont marqué ce qu'on désigne parfois comme le courant « postmoderne ». Ce courant de pensée, qui émerge au confluent de plusieurs domaines (philosophie, architecture, littérature, etc.) durant la seconde moitié du XX^e siècle se présente en tant que rupture face aux idéaux de la « modernité » tels qu'ils nous venaient des Lumières¹⁰. Au-delà d'un indice temporel, comme le précise Anthony Giddens, la modernité est un ensemble complexe de positions intellectuelles, de représentations du monde, d'organisations sociales, de structures familiales, de contraintes économiques, etc.¹¹. Si l'on tenait à la schématiser, nous pourrions dire que les expressions de cette modernité sont traversées de certaines grandes lignes de conduite, certains traits de personnalité. Lawrence Cahoon en soulignait quelques-uns : le savoir

⁹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁰ Les prises de position fortes de Nietzsche envers la science et l'objectivité laissent supposer en effet que l'attitude postmoderne commence toutefois à se faire sentir aussi tôt que vers la fin du XIX^e siècle. Jean-François Lyotard, dans *La condition postmoderne*, souligne d'ailleurs « le terme 'postmoderne' est en usage sur le continent américain sous la plume de sociologues et de critiques. Il désigne l'état de culture après les transformations qui ont affecté les règles des jeux de la science, de la littérature et des arts à partir de la fin du XIX^e siècle », *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Collection critique (Paris : Minuit, 1979), p. 7.

¹¹ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford CA: Stanford University Press, 1990).

scientifique, la laïcité, la rationalité, la liberté, la vérité et le progrès social¹². Mais il s'agit surtout, à la suite de Michel Foucault, d'entendre par « modernité » une certaine *attitude* :

En me référant au texte de Kant [*Was ist Aufklärung?*, 1784], je me demande si on ne peut pas envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période de l'histoire. Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. [...] Par conséquent, plutôt que de vouloir distinguer la « période moderne » des époques « pré » ou « post-moderne », je crois qu'il vaudrait mieux chercher comment l'attitude de modernité, depuis qu'elle s'est formée, s'est trouvée en lutte avec des *attitudes de « contre-modernité »*.¹³

Le malaise de Foucault à utiliser l'étiquette « postmoderne » est généralement partagé par ceux qui adoptent l'attitude contre-moderne, justement parce qu'ils ont plutôt tendance à rejeter les contraintes paradigmatiques, les dogmes, les structures, les vérités établies. Il n'est pas surprenant que dès lors qu'on tente de lui faire endosser une identité homogène, une étiquette « représentative », ce « courant » se dérobe et se rebelle. Foucault semble avoir choisi l'humour pour éviter la question. Au printemps 1983 (alors que *La condition postmoderne* de Lyotard avait déjà trois ans), il répond dans un entretien pour *Telos* qui porte sur le poststructuralisme : « Qu'est-ce qu'on appelle la postmodernité? Je ne suis pas au courant »¹⁴. Peut-être est-ce le résultat dans ces tentatives permanentes de ne pas se soumettre à un seul paradigme, mais nous notons une pluralité de termes désignant l'attitude de contre-modernité évoquée par Foucault : modernité tardive, seconde modernité,

¹² Il précise: « [Postmodernism] typically criticizes presence or presentation (versus representation and construction), origin (versus phenomena), unity (versus plurality), and transcendence of norms (versus their immanence). It typically offers an analysis of phenomena through constitutive otherness », Lawrence Cahoon (éd.), *From Modernism to Postmodernism* (Cambridge MA: Blackwell Publishers, 1996), p. 14.

¹³ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits (t. IV)* (Paris : Gallimard, 1994 [1984]), p. 568, notre emphase.

¹⁴ Michel Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », entretien avec G. Raulet, *Telos*, vol. XVI, n.55, printemps 1983, in *Dits et écrits (t. III)* (Paris : Gallimard, 1994 [1983]), p. 446.

modernité réflexive, amodernité, postmodernité, postmodernisme, âge postindustriel, etc. Ce que nous retenons du travail effectué par ces différentes attitudes, c'est une confrontation importante entre la science historique et l'histoire telle que la défendait Nietzsche. C'est chez Foucault, d'abord et surtout, que le rapport à la question historique est radicalement *contre-moderne*.

Si Foucault désignait son projet historique en utilisant le terme « généalogie », c'est bel et bien l'histoire qui l'occupait, une histoire, dira-t-il, « généalogiquement dirigée »¹⁵. Il ajoute qu'elle est aussi une histoire archéologiquement dirigée, non pas ici dans le sens de direction d'une trajectoire (c'est le projet généalogique), mais dans le sens d'administration méthodologique. L'enquête historique est donc « généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode »¹⁶. À partir de la constitution d'une archive d'énoncés discursifs (qui sont également des événements pour Foucault¹⁷), la généalogie cherche non pas à retracer une structure universelle à la trame historique mais plutôt ce qui, dans l'instanciation, en vient à contraindre, à orienter, à faire exister ou au contraire à camoufler et à taire. L'enquête de l'historien, dont les motifs critiques en font un projet ouvertement politique, débute par une fouille, pour ainsi dire, permettant de réunir dans une archive ces énoncés discursifs. Foucault nous prévient, la généalogie est un travail méticuleux et patiemment documentaire et « exige donc la minutie du savoir, un grand nombre de matériaux entassés, de la patience »¹⁸. Les énoncés de l'archive peuvent être hétérogènes, la démarche généalogique autorisant la mise en relation des ensembles de savoirs qui pour d'autres pragmatiques seraient incommensurables. Le programme généalogique envisage les énoncés de l'archive sous l'angle de leurs fonctions d'existence ou de leurs conditions de possibilité et c'est ce qui permet de les mettre en relation sur un même plan épistémologique, de trouver une commune mesure ou une valeur d'équivalence à ces instanciations disparates du discours. « [O]n peut décider, ensuite, par

¹⁵ Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Suzanne Bachelard et al. (éds.) (Paris : Presses universitaires de France, 1971), p. 169.

¹⁶ Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », p. 174.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », p. 168.

l'analyse ou l'intuition, s'ils 'font sens' ou non, selon quelle règle ils se succèdent ou se juxtaposent, de quoi ils sont signe, et quelle sorte d'acte se trouve effectué par leur formulation »¹⁹.

L'enquête généalogique qui suit la constitution de l'archive est orientée par trois notions brièvement soulevées par Foucault dans *L'ordre du discours* : le hasard, le discontinu et la matérialité²⁰. La première notion, celle du *hasard*, Foucault l'aborde plus en détail dans *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. Il souligne qu'il est préférable d'abandonner la recherche de l'origine (c'est le travail de l'historiographe moderne) mais surtout qu'il faut cesser de voir *dans* l'origine la perfection et la pureté du commencement. La généalogie, écrit-il, « s'oppose à la recherche de l'origine »²¹. Il souligne donc, dans un premier temps, le rôle du hasard dans la production de la connaissance et dans l'occurrence des événements²². La deuxième direction du programme généalogiste, la *discontinuité*, est probablement celle sur laquelle il insiste le plus. Foucault réclame un déplacement théorique et méthodologique radical lorsqu'il déclare que « les discours doivent être traités comme des pratiques discontinues qui se croisent, se jouxtent parfois, mais aussi bien s'ignorent ou s'excluent »²³. Cela ne signifie pas que les discours se retrouvent ça et là, désarticulés : il y a une régularité dans les apparitions et les disparitions des séries discursives²⁴, ne serait-ce que dans l'acharnement de la discontinuité et de la disparation. L'impératif de discontinuité doit déstabiliser la linéarité du temps historique. Penser aujourd'hui, penser la contemporanéité, penser l'histoire cesse alors de se plier aux exigences modernes, chronologiques et causales. « Il s'agit de faire de l'histoire une *contre-mémoire*, et d'y déployer

¹⁹ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Bibliothèque des sciences humaines (Paris : Gallimard, 1969), p. 115.

²⁰ Michel Foucault, *L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970* (Paris : Gallimard, 1971), pp. 56-62.

²¹ Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », p. 148.

²² Cf. à ce sujet Michel Serres, *HERMES III, La traduction* (Paris : Minit, 1974), pp. 63-72.

²³ Foucault, *L'ordre du discours*, pp. 54-55.

²⁴ *Ibid.*, pp. 57-58.

par conséquent une tout autre forme du temps »²⁵. Foucault suggère donc de cesser de penser le temps historique autrement que sur le mode du déroulement. Finalement, la troisième notion, la *matérialité*, fournit un motif critique à la généalogie en introduisant un caractère coercitif aux dispositifs techniques et aux formations discursives. Cette matérialité est explicite, d'abord, dans *Surveiller et punir* alors que Foucault décrit comment le *panopticon*, une construction architecturale, opère un « assujettissement réel [né] d'une relation fictive. De sorte qu'il n'est pas nécessaire d'avoir recours à des moyens de force pour contraindre le condamné à la bonne conduite, le fou au calme, l'ouvrier au travail [...] »²⁶. Ce matérialisme propose que certains objets traduisent des formations discursives, d'une part, qu'en retour ces formations discursives traduisent également des formes matérielles, et qu'ensemble elles restreignent ou permettent l'action, s'inscrivent sur les corps ou les décrivent, autorisent le discours ou au contraire l'inhibent.

Dans cette espèce d'histoire qui est la généalogie, il n'y a pas une vérité à découvrir derrière le discours. Tout est là, devant nous, dans la poussière des archives, dans le chaos des discours, dans la dureté des murs d'une prison. Les énoncés, les événements historiques, les monuments, les institutions ne s'installent pas dans le texte historique comme des faits qui attendent sagement d'être replacés dans une matrice structurelle, dans une rationalité explicative (sociologique, économique, scientifique). Plutôt, résume Paul Veyne, la thèse de Foucault est la suivante : « *ce qui est fait*, l'objet, s'explique par ce qu'a été le *faire* à chaque moment de l'histoire ; c'est à tort que nous nous imaginons

²⁵ Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », p. 167, notre emphase. Une telle reconceptualisation du temps en tant qu'attitude a été effectuée de façon habile dans un essai de Philippe Muray, dont le titre explique toute l'exigence de discontinuité : *Le XIX^e siècle à travers les âges*. Muray montre que le XIX^e siècle a une essence qui perdure au-delà et en deçà du XIX^e historique, ce qu'il nomme « la dixneuvièmité ». « Si vous voulez, la dixneuvièmité c'est l'invisible et permanent « dixneuvième » toujours identique à lui-même par rapport aux siècles, au monde sensible des époques mouvantes. [...] Ce qui reste en permanence comme une *essentia* par rapport à la chose qui existe ou qui n'existe pas, par rapport à l'*existencia*. C'est-à-dire au XIX^e « historique » terminé comme chacun sait à la date prévue sans que pour autant son essence, la dixneuvièmité, l'ait suivi dans la disparition », *Le XIX^e siècle à travers les âges* (Paris : Denoël, 1984), p. 66.

²⁶ Michel Foucault, *Surveiller et Punir, naissance de la prison* (Paris : Gallimard, 1975), p. 236.

que le faire, la pratique, s'explique à partir de ce qui est fait »²⁷. Il s'agit donc d'une inversion complète des rapports entre la qualité de l'énoncé et le contexte de sa performance, entre les faits ou les objets qui nous sont devenus familiers et les conditions de leur installation (pour ne donner que ces exemples). Telle est la direction de l'enquête généalogique : la mise à jour conditions (ou les lieux) qui rendent possible, ou impossible, l'énonciation. Les formations discursives n'émergent que si un ensemble de relations s'établit entre « des instances d'émergence, de délimitation et de spécification »²⁸. Notons au passage que ces instances sont corrélatives des trois objectifs du projet historique de Foucault : les instances d'émergence sont de l'ordre de la généalogie ; les instances de délimitation sont de l'ordre de la critique ; alors que les instances de spécification sont de l'ordre de l'archéologie²⁹.

L'enquête généalogique s'oppose à la science historique linéaire et cumulative en encourageant la mise en relation d'entités qui ailleurs demeureraient *disparates* les unes vis-à-vis des autres, en explorant le non-dit, la rareté, allant jusqu'à penser l'événement-qui-n'a-pas-eu-lieu (nous ajouterons, à notre compte, l'événement-qui-n'a-pas-de-lieu). « Mon problème », lance Foucault, « n'est pas d'étudier l'histoire des idées dans leur évolution, mais plutôt de *voir en dessous* des idées comment ont pu *apparaître* tels ou tels objets comme objets possibles de connaissance »³⁰. L'histoire telle qu'il la propose est une histoire qui ne se contraint pas à ne s'occuper que du temps ou que des sujets, mais qui ne les évite pas non plus :

L'histoire-généalogie à la Foucault remplit donc entièrement le programme de l'histoire traditionnelle ; elle ne laisse pas de côté la société, l'économie, etc., mais elle structure cette matière autrement : non pas les siècles, les peuples ni les civilisations, mais les pratiques ; les intrigues qu'elle raconte sont l'histoire

²⁷ Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire* (Paris : Seuil, 1997 [1971]), p. 403, emphase dans l'original.

²⁸ Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 60.

²⁹ Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », p. 574.

³⁰ Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme. Entretien avec G. Raulet, *Telos*, vol. XVI, n.55, printemps 1983 », p. 443, notre emphase.

des pratiques où les hommes ont vu des vérités et de leurs luttes autour de ces vérités.³¹

Dans cette perspective, l'histoire généalogique adopte bien l'attitude contre-moderne car elle confronte par sa méthode et ses orientations les idéaux (laïcité, rationalité, progression, etc.) qui marquaient la modernité. L'approche de Foucault à l'histoire a d'ailleurs bousculé plus de sciences humaines que la seule discipline de l'histoire. Sa généalogie est avant tout une démarche épistémologique et elle aura permis de substituer une histoire des événements univoques par une histoire située au niveau des trajectoires : les « faits » glissent vers des *faire*, des *savoir-faire*, des *faire-faire*, des *pouvoir-faire*, des *devoir-faire*, des *vouloir-faire*. Ce transfert de l'intérêt pour les objets vers un intérêt pour les processus a été l'une des stratégies de l'attitude contre-moderne.

Chez Foucault, ce glissement se traduit aussi dans le choix du vocabulaire : s'il y a des *énoncés*, et même s'ils sont le principal matériau de l'archive, ce n'est que replacé dans le lieu et le temps de leur *énonciation* qu'ils deviennent pertinents. Encore une fois ici nous passons de l'objet à sa mise en forme ; nous nous questionnons moins sur la nature ou la signification de l'énoncé (sont-ils vrais ou faux, justes ou illégitimes ?) que sur la *condition* et la *configuration* de sa formulation ; bref, ce qui en autorise l'expression ou ce qui, au contraire, l'en empêche. C'est ainsi que l'historien peut retrouver non pas l'histoire, objective, des faits, mais une *épistémè*, ce

champ épistémologique où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle où à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité ; en ce récit, ce qui doit apparaître, ce sont, dans l'espace du savoir, les configurations qui ont donné lieu aux formes diverses de la connaissance empirique.³²

Les énoncés sont pertinents, voire cohérents, lorsqu'ils sont mis ensemble, à la manière de la phrase en linguistique. L'énoncé fait partie d'un

³¹ Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, p. 427.

³² Michel Foucault, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Bibliothèque des sciences humaines (Paris : Gallimard, 1966), p. 13.

discours qui est « énonçable » selon certaines conditions. C'est ce que Foucault nomme une « fonction du champ d'utilisation »³³ ou du champ de possibilité :

L'analyse énonciative est donc une analyse historique mais qui se tient hors de toute interprétation : aux choses dites, elle ne demande pas ce qu'elles cachent, ce qui s'était dit en elles et malgré elles le non-dit qu'elles recouvrent, le foisonnement de pensées, d'images ou de fantasmes qui les habitent ; mais au contraire *sur quel mode elles existent*, ce que c'est pour elles d'avoir été manifestées, *d'avoir laissé des traces* et peut-être de demeurer là, pour une *réutilisation éventuelle* ; ce que c'est pour elles d'être apparues—et nulle autre à leur place.³⁴

S'il y a récurrence, s'il y a le retour insistant de certaines « formations discursives » (et celles-ci peuvent agir aussi bien sur le mode de l'énonciation que sur le mode de la dissimulation³⁵), la généalogie va questionner ces modalités de récurrence plutôt que de questionner les énoncés eux-mêmes. Cette distinction de la généalogie par rapport à la science historique est très bien exprimée dans *La volonté de savoir*, où Foucault écrit : « La question [...] n'est pas : pourquoi sommes-nous réprimés, mais pourquoi disons-nous [...] que nous sommes réprimés »³⁶. Cela rappelle ce que disait Nietzsche sur la question de l'origine du bien et du mal dans sa généalogie de la morale qui a fortement informé l'œuvre de Foucault : « [...] je ne cherchai plus l'origine du mal *au-delà* du monde. [Le problème est transformé en cet autre :] Dans quelles conditions l'homme s'est-il inventé à son usage ces deux évaluations : le bien et le mal ? »³⁷.

Alors que ce déplacement de la problématique historique a d'importantes répercussions sur l'objet de la recherche historique, il en a également sur celui qui conduit les enquêtes historiques. Rappelons-le, le projet foucauldien n'est pas dirigé vers la mise à jour d'une connotation ou d'une signification derrière les énoncés. « Foucault », écrit Veyne, « ne révèle pas un

³³ Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 137.

³⁴ *Ibid.*, p. 143, notre emphase.

³⁵ *Ibid.*, p. 141.

³⁶ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Bibliothèques des histoires (Paris : Gallimard, 1976), p. 16.

³⁷ Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Les intégrales de philo (Paris : Nathan, 1981), p. 78.

discours mystérieux, autre que celui que nous entendons tous : il nous invite seulement à observer exactement ce qui est dit ainsi »³⁸. Le travail de l'historien cesse d'être explicatif, autoritaire et prétendument objectif. En (re)situant les items de l'histoire dans le plus large contexte ayant permis leur émergence, l'historien de la généalogie quitte la confortable illusion d'objectivité et la position distanciée pour adopter une posture qui n'atteste pas mais qui au contraire suggère une évaluation. L'énoncé historique devient, au même titre que les énoncés de l'archive, une expression particulière et conjoncturelle dont la production est régie par un appareillage qui revient agir, réflexivement, sur les objets qui le construisent (événements, discours, ou autres). Il faut bien comprendre que le texte historique a lui-même ses conditions de possibilités et un contexte de production, ainsi les énoncés de l'archive et les énoncés du texte s'*inter-prêtent* les uns les autres, c'est-à-dire qu'ils se prêtent parole et se prêtent au jeu de leur rencontre, qui est la rencontre de *deux lieux et deux temps*. Bref, l'historien de la généalogie doit rester conscient que sa trajectoire est informée (déformée) autant qu'elle informe (déforme) et que son autorité se réduit en fait à participer à ce que Foucault appelle ailleurs la *fonction-auteur*³⁹.

Au sein même de la discipline de l'histoire, Paul Veyne fut l'un des premiers à soulever ces difficiles questions, ce qu'il fait dans un texte de 1971 qu'il intitule *Comment on écrit l'histoire*. Veyne donne le sous-titre « essai d'épistémologie » à la première édition du texte, soulignant, d'une part, qu'il s'agit d'un essai ; et d'autre part qu'il envisage que l'histoire partage quelque chose d'incontournable avec une philosophie de la connaissance, comme Foucault en avait eu l'intuition. La thèse de Veyne d'ailleurs s'inscrit elle aussi dans une méfiance de la science historique : « L'histoire n'est pas une science », écrit-il, « et n'a pas beaucoup à attendre des sciences ; elle n'explique pas et n'a pas de méthode ; mieux encore, l'histoire, dont on parle beaucoup depuis deux siècles, n'existe pas »⁴⁰. Au cœur de la démarche historique qu'il

³⁸ Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, p. 398.

³⁹ Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur? », in *Dits et écrits : 1954-1966* (Paris : Gallimard, 1994 [1969]).

⁴⁰ Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, p. 10.

propose, Veyne introduit le concept d'*intrigue*. Un peu comme Foucault passait des énoncés au processus d'énonciation, Veyne cesse de considérer les événements historiques comme des unités fixes et préfère observer leur mise en relation, ou la trame de l'intrigue. L'intrigue fonctionne sur le mode de la relation, sur le mode du dénouement : prises séparément, les unités qui la constituent ne sont ni intrigantes ni significatives. Pour Veyne, un événement ne peut pas être pris directement, ou encore compris complètement pour ensuite être décrit objectivement (mais il considère tout de même que les événements ont une existence objective, traduite par le fait d'*avoir eu lieu*).

Les historiens racontent des intrigues, qui sont comme autant d'itinéraires qu'ils tracent à leur guise à travers le très objectif champ événementiel [...] ; aucun historien ne décrit la totalité de ce champ, car un itinéraire doit choisir et ne peut passer partout ; aucun de ces itinéraires n'est le vrai, ou l'Histoire.⁴¹

Autrement dit, les faits historiques (qu'il nomme aussi des « items »), peuvent se substituer les uns aux autres ; l'intrigue historique devient un découpage « que nous opérons librement dans la réalité »⁴², un « mélange très humain et peu 'scientifique' de causes matérielles, de fins et de hasards »⁴³. C'est justement ce que fait dire Jorge Luis Borges à son personnage fictif, Pierre Ménard, au sujet de la vérité historique : ce n'est non pas comme « ce qui s'est passé [mais] ce que nous pensons qui s'est passé »⁴⁴.

L'histoire a donc traversé une période de crise durant laquelle, tel que Nietzsche s'en inquiétait, elle a dû marquer sa distance par rapport à ce double idéal scientifique, celui de *pouvoir rendre compte* d'une réalité unidimensionnelle et univoque et celui de *devoir de rendre des comptes* à la communauté scientifique qui s'entend sur un nombre limité et contraignant d'exigences dans la certitude de cette réalité. La crise qui traverse l'histoire

⁴¹ *Ibid.*, p. 57.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 51. Remarquons ici la parenté entre les travaux de Paul Veyne et ceux de Michel Foucault. Les trois grands ensembles de l'intrigue historique (causes matérielles, fins et hasards) rappellent ceux évoqués par Foucault comme les trois directions de l'enquête historique que nous avons déjà abordées : la matérialité, le discontinu et le hasard.

⁴⁴ Jorge Luis Borges, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris : Gallimard, 1993 [1944]), p. 472.

permet de révéler deux voi(es)x : c'est d'abord une reconnaissance de la *voix*, celle de l'historien, alors qu'il effectue des choix dans les items à sa disposition ; et c'est ensuite une reconnaissance de la *voie*, qui est encore celle de l'historien mais qui s'entend ici comme le parcours qu'il fait faire aux items sélectionnés. L'expression de ces deux voi(e)x est marquée par un aveu de partialité. Partialité dans la voix, entendue comme l'acceptation que les items de l'enquête historique sont des choix subjectifs, *partiaux* ; et partialité dans la voie, entendue comme incomplétude, entendue comme constat qu'il ne peut y avoir d'histoire totale, mais qu'il n'y a que des histoires *partielles*. La question qui ébranla parallèlement l'ensemble des sciences humaines émerge de ce constat de partialité : existe-t-il une « scientificité » aux études sur l'humain, sur la culture, sur la société ? Est-il possible d'établir des « faits » concernant l'ensemble du social, ou n'y a-t-il comme dans le cas de l'histoire qu'une construction sociale de récits et de vérités ? Anthropologie, sociologie, ethnologie, psychologie, communication : peuvent-elles rendre compte, totalement et objectivement, d'une réalité extérieure aux analystes ? À présent toute entreprise de production du savoir, et non plus seulement celle de l'histoire, est susceptible d'être abordée sous l'angle narratif. Les études sociales de la science et de la technologie, les études culturelles et l'ethnographie, l'anthropologie, les sciences de la communication, sont autant de domaines de recherche où la voi(e)x du chercheur, celle dont parlait Veyne au sujet des historiens, est problématique et problématisée. L'ouvrage *Writing Culture*, par James Clifford et George Marcus, a lancé de nouvelles ethnographies « postmodernes » en questionnant sévèrement l'autorité des ethnographes et l'interprétation des données recueillies sur le terrain⁴⁵. Pour eux, l'ethnographie a toujours été marquée de « qualités littéraires » et les comptes-rendus sur les « autres » devraient eux-mêmes être considérés comme des formes narratives. Clifford et Marcus remarquaient également que la méthode ethnographique migrerait de l'anthropologie et de l'ethnologie vers de

⁴⁵ James Clifford et George E. Marcus, *Writing culture : the poetics and politics of ethnography : a School of American Research advanced seminar* (Berkeley: University of California Press, 1986).

nouveaux mouvements interdisciplinaires. Les études sur la réception des médias et les études culturelles (*cultural studies*), notamment, y ont vu l'opportunité de développer une méthode d'observation sur le terrain⁴⁶. La méthode suggérée par Clifford et Marcus a été reprise également par certains programmes d'études culturelles : l'analyse ethnographique est alors devenue une production narrative *et* politique car elle permettait à des groupes culturels minoritaires d'affirmer leur présence dans les milieux académiques. De nouveaux types d'ethnographies émergeront de ce constat : les ethnographies multi-voix (*multi-voiced*) et multi-sites (*multi-sites*)⁴⁷. Observation participante, réflexivité⁴⁸, traduction, narrativité ; autant de termes qui flottent dans les départements de sciences sociales et qui marquent le « tournant narratif »⁴⁹, ou plutôt, le retour du narratif.

Il peut être utile de retourner, pour comprendre le rapport du narratif au scientifique, à ce rapport qui avait été commandé par le Conseil des universités du Québec à Jean-François Lyotard et qui deviendra *La condition postmoderne*⁵⁰. Appelé à interroger le statut de la connaissance vers la fin des années 1970, Lyotard décrit deux grandes familles de savoir (savoirs narratifs et

⁴⁶ cf. Armand Mattelart et Erik Neveu, « Cultural Studies' Stories. La domestication d'une pensée sauvage? », *Réseaux* 80 (1996).

⁴⁷ Ces positions politiques parfois radicales seront la source de controverses qui ébranleront considérablement le champ pluridisciplinaire de recherche des études culturelles. Cf, entre autres Laurel Richardson, « Narrative and sociology », *Journal of Contemporary Ethnography* 19, no. 1 (1990), Dwight Conquergood, « Rethinking Ethnography: Towards a Critical Cultural Politics », *Communication Monographs* 58 (1991), Norman K Denzin, « Cultural Studies In Search Of A Method », *Cultural Studies* 13 (1999), Paul Willis et Mats Trondman, « Manifesto for Ethnography », *Ethnography* 1, no. 1 (2000), Joseph Schneider, « Reflexive/Diffractive Ethnography », *Cultural Studies Critical Methodologies* 2, no. 4 (2002), Jan Baetens, « Cultural Studies After the Cultural Studies Paradigm », *Cultural Studies* 19, no. 1 (2005).

⁴⁸ C'est une exigence de méthode qu'on rencontre de plus en plus souvent en sciences sociales sous le terme « réflexivité », cette idée que le chercheur n'est plus un observateur absent, surplombant, qui découvre sa nature (scientifique, politique, historique) mais bien un acteur dont l'observation est une participation et une médiation.

⁴⁹ « Sociology tells stories about the social world », dit John Law, *Organizing modernity* (Oxford et Cambridge, MA.: Blackwell, 1994), p. 9. Le même argument est employé par Norman Denzin : « The narrative turn in the social sciences has been taken. [...] Culture is seen as a performance. Everything we study is contained within a storied, or narrative, representation. Indeed, as scholars we are storytellers, telling stories about other people's stories. We call our stories theories », « Foreword: Narrative's moment », in *The uses of narrative : explorations in sociology, psychology, and cultural studies*, Molly Andrews et al. (éds.) (New Brunswick, NJ et London: Transaction Publishers, 2004), p. xi.

⁵⁰ Lyotard, *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, pp. 28-29.

savoirs scientifiques) de même que les différentes institutions contemporaines que ces savoirs concernent. Lyotard débute son analyse en dressant un portrait des modèles épistémologiques dominants, car « on ne peut savoir ce qu'il en est du savoir, c'est-à-dire quels problèmes son développement et sa diffusion rencontrent aujourd'hui, si l'on ne sait rien de la société dans laquelle il prend place »⁵¹. Il remarque la prédominance de deux modèles, le marxisme (et toutes les écoles qui le composent) et la cybernétique. Le premier modèle considère toujours la lutte des classes sociales alors que le deuxième représente la société comme un système qui doit et peut être performant et/ou performatif. Lyotard indique que ni l'un ni l'autre ne permet d'approcher la condition postmoderne : ils doivent donc être révisés, ce qu'il propose de faire en s'attardant à la question des « grands Récits » et aux rapports de référence à soi par les jeux de langages. La méthode générale qu'il propose est celle de l'étude de ces jeux de langages qui sont, d'une part, le minimum de relation exigé pour qu'il y ait formation du lien social et d'autre part, incontournables dans l'analyse d'une société au sein de laquelle la communication a une si grande importance. L'analyse de ces pragmatiques du langage (qui sont de deux ordres, narrative et scientifique⁵²), permet à Lyotard de questionner la situation des institutions contemporaines du savoir en tant qu'elles participent aux conditions d'existence des savoirs, ce qu'il nomme le processus de *légitimation*.

Si la société postmoderne, de l'avis de Lyotard, ne reconnaît plus l'importance des grands Récits, c'est que le savoir scientifique tente de s'imposer comme seul et unique format de connaissance valide. La science, rappelle-t-il, n'est qu'un sous-ensemble de la connaissance et ne représente pas la totalité des savoirs. La science ne repose que sur un seul jeu de langage, le dénotatif, et classe ses énoncés selon leur valeur de vérité⁵³. L'énoncé

⁵¹ *Ibid.*, p. 28.

⁵² Il ne s'agit pas ici de la pragmatique entendue au sens du programme de philosophie pragmatiste, mais bien au sens tel qu'entendu par la linguistique, c'est-à-dire l'étude des liens entre la langue et son contexte d'utilisation et d'appropriation.

⁵³ « La solution scientifique de l'attribution de la valeur de la vérité consiste en l'observance d'une double règle : (1) est réfèrent ce qui peut donner matière à preuve, et (2) le même réfèrent ne peut pas fournir une pluralité de preuves contradictoires ou inconstantes », Lyotard, *La condition postmoderne*, p. 44.

scientifique est dialectique : il est vrai *ou* faux. Elle existe en addition, en compétition et en conflit avec d'autres savoirs, notamment les savoirs narratifs.

Le savoir en général ne se réduit pas à la science, ni même à la connaissance. [...] Mais par le terme de savoir, on n'entend pas seulement, tant s'en faut, un ensemble d'énoncés dénotatifs, il s'y mêle les idées de savoir-faire, de savoir-vivre, de savoir-écouter, etc. Il s'agit alors d'une compétence qui excède la détermination et l'application du seul critère de la vérité, et qui s'étend à celles des critères d'efficience (qualification technique) de justice et/ou de bonheur (sagesse éthique), de beauté sonore, chromatique (sensibilité auditive, visuelle, etc.).⁵⁴

Lyotard entend par récit ces discours qui « définissent [...] ce qui a le *droit de se dire* et de se faire dans la culture, et comme ils sont aussi une partie de celle-ci, ils se trouvent par là même légitimés »⁵⁵. Les énoncés du savoir narratif, qui sont de plusieurs types (dénotatifs, prescriptifs, interrogatifs, évaluatifs, etc.) ne sont pas dans l'ordre du vrai et du faux, comme c'est le cas de ceux qui constituent le savoir scientifique. Plutôt, ils donnent au processus narratif une perspective relationnelle de laquelle émergent les critères sociaux et les conditions d'existence du lien social. Les mythes, les contes, les proverbes, les fables, les succès et les échecs des héros contribuent à légitimer l'ensemble (et non plus une seule partie) des institutions sociales selon des critères de compétence en constante négociation. Ces récits permettent d'évaluer les performances singulières ayant lieu au sein d'une société.

La temporalité du savoir narratif est l'un de ses principaux aspects. La forme narrative obéit à un rythme qui lui est propre. Les dictons, les comptines et les proverbes, par exemple, traversent le temps sans être le retour prédictible d'un temps révolu. Plutôt ils baignent dans une « temporalité à la fois *évanescence* et immémoriale »⁵⁶. « Contrairement à toute attente », écrit Lyotard, la société narrative n'a pas besoin de se rappeler son passé puisque la forme narrative est d'ores et déjà *au présent*, elle « trouve le lien social non pas seulement dans la signification des récits qu'elle raconte, mais dans *l'acte de*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 28, notre emphase.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 42, notre emphase.

leur récitation. La référence des récits peut apparaître appartenir au temps passé, elle est en réalité toujours contemporaine de cet acte »⁵⁷. Le narrateur s'exprime simultanément au passé (« J'ai entendu dire ... ») qu'au présent (« Vous allez entendre... »). L'oubli fait partie de l'expérience collective du temps dans les sociétés narratives et ne déclenche pas, comme c'est le cas pour les sociétés centrées sur la pragmatique scientifique, l'angoisse de l'antiquaire dont l'obsession principale est l'accumulation perpétuelle. Pour Lyotard, différentes temporalités donnent lieu à des compétences distinctes. Dans la pragmatique du savoir narratif, le narrateur ne justifie pas son intrigue puisqu'il évolue dans un présent constamment négocié. S'il emprunte au passé certains symboles qu'il connaît, il n'en demeure pas moins que c'est l'acte de parole – l'énonciation – qui sera signifiant. Toute la force de l'énoncé narratif se trouve justement dans la souplesse liée à son actualité et son actualisation. Les différents jeux de langage du savoir narratif (prescription, interrogation, évaluation) émergent d'ailleurs à travers l'énonciation. Autrement dit, et pour prendre un exemple, le contenu d'un mythe – *l'énoncé* du mythe – n'a aucune valeur prescriptive, interrogative, etc. ; c'est *l'énonciation* du mythe, son actualisation au présent, qui performe les jeux de langage. Contrairement aux faits scientifiques qui sont constamment stabilisés, fixés, cimentés avant de traverser la trame temporelle (les controverses et les changements de paradigmes sont redoutés, comme l'a évoqué Thomas Kuhn⁵⁸), le savoir narratif se présente avant tout comme un mouvement et comme une forme. Ainsi, lorsqu'il évoque les énoncés chers à sa démarche cumulative, le scientifique opère finalement toujours au passé et c'est ainsi que se creuse l'illusion d'une distance entre lui et l'origine, entre lui et la nature, entre lui et le monde, entre maintenant et hier. S'il lui est permis d'évoquer tel ou tel fait, c'est d'abord parce qu'il plie sous l'autorité de « ce qui a été dit » et il doit alors reprendre l'énoncé tel qu'il lui arrive, dans sa totalité ; pire encore, il doit être en mesure, c'est l'exigence de falsifiabilité, de démontrer la validité de cet

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, traduction de Laure Meyer, 2^e édition (Paris : Flammarion, 1983 [1962]).

énoncé si on lui demande de le faire. Il n'est donc pas surprenant de voir le narrateur scientifique restreindre ses énoncés à ceux-là qu'il croit pouvoir maîtriser, d'où la spécialisation de la science.

Lorsque l'histoire décide de se placer sous l'égide de la science, elle réduit donc sa parole à un jeu de langage, le dénotatif. Même en acceptant (ce que Veyne semble prêt à faire⁵⁹) que les événements historiques puissent avoir une existence « vraie » et « objective » du seul fait de leur occurrence, l'opération consistant à les réinsérer par la suite dans une trame qui se prétend objective et purement dénotative demeure obstinément problématique⁶⁰. Le discours scientifique soulignera qu'il s'agit là d'un problème de méthode et que le récit peut lui aussi être défini suivant des balises objectives. Isabelle Stengers résumait ces « tentatives de fondation de science » :

L'image dominante de la rationalité scientifique [...] suppose qu'un chemin vers les phénomènes *doit pouvoir être défini*, tel que le scientifique ne soit plus à la merci de leur diversité, tel qu'il puisse savoir *a priori* à quoi il doit s'attendre, comment il doit déchiffrer la situation, ce qui, dans cette situation, est significatif et ce qui n'est que bruit, circonstances, variabilité contingente. Tel qu'il ait une *méthode*.⁶¹

Or, ces enjeux de méthode déstabilisent l'histoire lorsqu'elle se présente en tant que science. « L'histoire n'a pas de méthode »⁶², disait Veyne. Elle a, pourrions ajouter, *des méthodes* qui sont le résultat *a posteriori* de chaque mise en intrigue. À la limite, sa méthode générale est celle de ne pas en avoir. Voilà

⁵⁹ Veyne parle de l'histoire comme un récit d'événements vrais. La seule exigence pour que les événements soient vrais est celle, nous dit Veyne, « d'avoir déjà eu lieu ». Il ajoute rapidement que cette affirmation est d'une « simplicité trompeuse », *Comment on écrit l'histoire*, p. 23. En effet, il suffit de penser à la notion d'expérience pour se rendre compte qu'une expérience peut avoir lieu sans laisser de traces sensibles (par exemple la révélation religieuse, sur laquelle nous reviendrons) mais il n'en demeure pas moins qu'elle *a eu lieu*, qu'elle a pris corps d'une certaine façon.

⁶⁰ Mircea Eliade, en parlant des vérités historiques de certains mythes, affirme : « Si certains poèmes épiques conservent ce qui s'appelle la 'vérité historique', cette 'vérité' ne concerne presque jamais des personnages et des événements précis, mais des institutions, des coutumes, des paysages », *Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétitions*, Collection Folio/essais ; 120 (Paris : Gallimard, 1989 [1949]), p. 59.

⁶¹ Isabelle Stengers et Judith E. Schlanger, *Les concepts scientifiques : invention et pouvoir* (Paris : Gallimard, 1991), pp. 31-32, emphase dans l'original.

⁶² Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, p. 10.

à notre avis une nouvelle expression de l'attitude contre-moderne. Lorsque Veyne revient sur ce qui « fait l'histoire », il dit clairement que l'histoire doit abaisser la prétention explicative tout en élevant sa capacité narrative⁶³. Encore une fois, c'est là une tentative de sortir de l'isolement du savoir scientifique en reconnaissant l'idiosyncrasie du narrateur, parce que c'est lui qui opère la mise en intrigue des faits historiques, qui les replace dans la trame de la « logique humaine du drame »⁶⁴. Il s'agit encore une fois ici du passage de la chose vers la forme, ce que la science moderne refuse de faire.

Que reste-t-il à faire ? Laisser tomber l'écriture de l'histoire (*Historie*) parce qu'elle ne parvient pas à capturer l'histoire (*Geschichte*) serait donner raison à cette ineptie de la science moderne selon laquelle le signe est la parole objective de son référent – nous voulons dire ici par « la science » et par « modernité », et ce sera vrai pour le reste de la thèse, une attitude fondée sur une approche objective et positiviste de l'épistémologie et de la théorie ainsi que sur une métaphysique de la certitude. De la même façon, si l'énoncé est inséparable de l'énonciation, l'histoire de l'historien, les référents de la science doivent être envisagés comme le point de rencontre d'une relation. C'est cette relation qui a été mise de l'avant dans les différentes tentatives de penser l'histoire autrement. Par conséquent, laisser tomber l'histoire signifierait abandonner l'étude de tout ce qui est se présente dans la durée, qu'elle soit politique ou sociologique, spatiale ou temporelle. « Nous avons besoin de l'histoire », affirmait Nietzsche dès le premier paragraphe de *Deuxième considération*⁶⁵. Lorsque que nos « sciences » sociales affirment être au service de la société, et donc au service de la vie, elles présentent toutes un biais « historique » ; reste à savoir comment elles utilisent ce biais. Il s'agit pour elles de choisir à quelle histoire elles veulent appartenir : dans le doute assumé ou dans la certitude présumée, dans l'intensité du sociotechnique ou dans la rectitude des appareils d'expérimentation, dans un monde noir sur blanc ou dans l'apparition spectrale du blanc sur noir.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁶⁵ Nietzsche, *Deuxième considération intempestive*, p. 7.

Il reste donc, puisque nous avons besoin d'elle, à continuer de faire de l'histoire, mais *autrement*, c'est-à-dire emprunter des entrées différentes, différées, différencées. Pour Foucault, cette entrée était la rareté, ou la raréfaction ; pour Veyne, l'intrigue ; pour Lyotard, les grands Récits ; pour Jacques Derrida, la déconstruction. Par ces entrées, l'histoire s'écrit d'une nouvelle façon et elle est réellement au service de la vie, tel que le suggérait Nietzsche. Ces histoires parviennent en effet à ne se pas se fixer dans une seule stratégie historique : elles passent de l'histoire antique à l'histoire monumentale, en passant par l'histoire critique. Il y a un aspect monumental à leurs histoires, dès l'instant où les auteurs mettent un événement en relation avec un autre par le seul jeu de l'écriture, ils les instaurent en monuments. Ce ne sont pas des monuments par essence, comme le voudrait l'histoire. Plutôt, ils acquièrent la valeur de monuments dans la même relation qui unit le référent et le signe, c'est-à-dire dans un rapport de correspondance, dans leur positionnement simultané dans la série discursive de l'historien et dans la trame historique. Il y a aussi un rapport affectif, celui de l'antique, dans l'histoire. Il suffit d'écouter Foucault parler de ses archives pour s'en convaincre⁶⁶. Et il y a encore une portée critique à ces histoires, et c'est particulièrement le cas pour la généalogie. Par ces mouvements, l'histoire ne se sédimente pas, elle demeure inconfortable, soudaine, et surtout, préoccupée par le lieu et l'instant où bascule le dit dans le non-dit, le normal dans l'anormal, où une différence, un espacement ou une relation est créée. Désormais, l'histoire, qu'elle soit histoire culturelle, histoire des mentalités, histoire de la science ou histoire de la technologie, n'allait plus s'accrocher aux seuls faits épurés par le filtre de la science mais déplacerait son analyse vers les contingences sociales, humaines et culturelles desquelles émergent les faits et par lesquelles ils sont légitimés ou non.

⁶⁶ « De là, pour la généalogie, une indispensable retenue: repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone; les guetter là où on les attend le moins et dans ce qui passe pour n'avoir point d'histoire – les sentiments, l'amour, la conscience, les instincts; saisir leur retour, non point pour tracer la courbe lente d'une évolution, mais pour retrouver les différentes scènes où ils ont joué des rôles différents ; définir même le point de leur lacune, le moment où ils n'ont pas eu lieu », Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », p. 145.

En amont comme en aval, l'attitude contre-moderne soutient que le champ de la connaissance est plus vaste, plus hétérogène et plus subtil que ne le prétendent les sciences positivistes (incluant la science historique); que leurs instruments sont faillibles, qu'il y a des actes de foi, des cosmogonies, des associations humaines, des mythologies, dans la construction de ce qu'ils appellent des « faits ». Pour y parvenir, les historiens contre-modernes ont porté leur attention sur les non-dits, ont écouté les exclus, ont investi le territoire de l'altérité, ont hétérogénéisé leurs archives et leurs démarches, ont questionné leurs processus et leurs propres interventions. Ce faisant, les échecs scientifiques et technologiques devenaient plus riches de sens que les succès ; les individus « anormaux » parlaient tout à coup mieux de la société que la majorité silencieuse et « saine ». À travers cette attitude contre-moderne se sont édifiés une critique de l'hégémonie du savoir tel que justifié par l'exigence d'objectivité moderne et un plaidoyer pour l'hétérogénéité et le pluralisme des objets de savoir.

Quelle sera notre contribution à cette attitude contre-moderne ? Quel sera notre point d'entrée sur l'histoire ? À la suite de ces rapports nouveaux proposés par Nietzsche, Foucault, Lyotard et Veyne, qui sont parfois des rapports d'opposition, parfois des rapports de proximité, nous proposons un programme de *contre-histoire*. Nous désignerons *contre-historique* notre rapport à l'histoire, c'est-à-dire comme un programme historique qui, d'une part, s'oppose aux dangers et aux excès de l'histoire qui prétend être scientifique (celle-là même dont Nietzsche soulignait l'émergence et celle-là à laquelle Foucault opposait la généalogie), et qui d'autre part, travaille sur le terrain même de l'histoire afin de marquer dans la proximité un rapport de différence. *Contre-*, en effet, marque une relation paradoxale, puisqu'elle est à la fois la trace d'une proximité (une contre-allée, une contre-porte) et d'une opposition (la contre-culture, une contre-performance). Il ne s'agit donc pas ici de faire de l'histoire une anti-histoire ou une anhistoire, car notre motif n'est pas de nier l'histoire, ni même de la combattre, mais de chercher à voir en se rapprochant d'elle comment il est possible de l'affirmer autrement.

La contre-histoire que nous proposons agit sur le mode esthétique aussi bien que sur le mode anesthésique, en ce qu'elle prend au sérieux la sensation comme le sens, la disparition comme l'apparition, la cristallisation comme la sublimation. Elle accepte sa propre curiosité pour les choses belles et les choses laides, pour les mouvements romantiques et antiques, mais aussi pour la critique et le rappel des échecs passés. Elle accepte son ambivalence entre similitude et représentation.

Nous demanderons à la contre-histoire d'agir à tâtons, de se déstabiliser elle-même, afin de ne jamais perdre de vue que c'est au service de la vie qu'elle s'est placée, une vie justement qui n'est pas et n'a jamais été unidimensionnelle, stable et linéaire. L'incertitude de la vérité historique, la subtilité des relations, la violence des passages d'un mode de dialogue à un autre, les variations dans les états, les exclusions et les récupérations seront autant de motifs d'enquête pour la contre-histoire, pour les contre-histoires. Lorsqu'elles apparaîtront incomplètes, c'est que l'histoire (*Historie*) elle-même est toujours incomplète en regard de l'Histoire (*Geschichte*) ; lorsqu'elles apparaîtront incertaines, c'est que la vie elle-même est incertaine ; lorsqu'elles apparaîtront paradoxales, c'est que l'éternité elle-même est paradoxale. La contre-histoire sera le récit de la double affirmation de l'éther : la disparition qui est une disparation, un faire différer et un rendre différent.

En nous frottant « contre » l'histoire, il faudra différer le vocabulaire de la science historique : faits, origines, vérité, chronicité. Nous tenterons de remarquer des instances d'exclusions, des passages, des variations, des modulations d'état. Quelle pensée historique pour l'oubli, pour l'invisible, pour l'intuition, pour l'expérience subjective, pour la métaphore, pour l'éternité ? Comment laisser s'écrire l'histoire autrement ? C'est de façon littérale que nous nous aborderons *autre-ment* l'histoire. Elle s'écrira à l'aide d'un vocabulaire autre, contre-scientifique, qui a été différé dans le temps et exilé dans l'espace. Ce vocabulaire contre-historique, proche du savoir narratif décrit par Lyotard mais sans lui être exclusif, a été exclu par la science historique et la science moderne en générale et comprend les figures de l'expérience, du mythe et de la

métaphore. Les premières figures, les expériences, ont été sacrifiées au nom de la science, au profit de l'expérimentation, reléguées au domaine du sens et du subjectif. Les secondes, les mythes, ont été malmenées par la science historique, mais aussi bousculées par la sortie des sciences dites pures sur le territoire de l'origine : biologie moléculaire, paléanthropologie, astrophysique, chimie organique. Les troisièmes, les métaphores, ont été laissées aux littéraires et aux philosophes, ont perdu toute légitimité à œuvrer comme savoir valide ; désormais, elles ne font plus que suggérer.

§ 5

Expériences

L'anglais distingue l'expérience scientifique de l'expérience personnelle, ou subjective : la première est désignée par le mot *experiment* alors que la seconde, l'expérience subjective, par le mot *experience*. L'un est le fil rouge d'une institution, l'autre est le fil de la vie. L'expérience scientifique – l'expérimentation – est la reconstitution dans des conditions contrôlées de relations causales, alors que l'expérience subjective désigne de façon générale le fait d'éprouver, qu'il s'agisse d'éprouver le temps et l'espace, un sentiment, un événement, une situation ou la connaissance. L'expérience subjective désigne aussi bien l'occurrence d'un événement (« J'ai fait *l'expérience* d'une nouvelle plate-forme informatique ») que de la somme de ces événements perçue comme une connaissance (« J'ai de *l'expérience* en informatique »). L'expérience scientifique a tendance à *prouver*, alors que l'expérience subjective a tendance à être *éprouvée*. L'acquisition du « savoir », ou « d'un » savoir, semble être l'intention et le résultat de l'une comme de l'autre. La preuve et l'épreuve sont intimement liées même s'ils rendent légitimes des savoirs généralement distincts. Présentée devant un jury⁶⁷ ou une communauté

⁶⁷ Dans le domaine juridique, tout ne peut pas tenir lieu de « preuve » et un juge ou un jury doit être en mesure de déterminer la « qualité de la preuve » qui est présentée. Selon le système de

scientifique⁶⁸, la preuve participe de la constitution de la vérité. Comme des morceaux qu'on aurait arrachés de la trame de la réalité, les preuves sont replacées dans un récit où elles jouent le rôle d'ancrage⁶⁹. La pierre ayant servi à tuer vient prouver une accusation, la mutation observée dans le canal potassique HERG1 atteste une théorie, etc., de telle sorte que les preuves s'établissent en autant de certitudes.

L'expérience *éprouvée*, ce que James appelait la « conception personnelle de la vie »⁷⁰, ne concerne pas tant la recherche de la vérité que la recherche de signification de ce qu'un individu ou une collectivité vient de « vivre », c'est-à-dire du sens de l'*avoir eu lieu*. Ce savoir, résultat du processus de signification, ne sera pas traité comme une preuve puisqu'il lui manque, en regard de la pragmatique scientifique et législative, les qualités d'observabilité, de falsifiabilité et de matérialité.

Lorsque les expériences s'actualisent, l'entreprise moderne a tôt fait de les classer dans un rapport de polarité exclusive : l'expérience en question est soit un *fait*, soit un *affect* ou un *concept*. Deux champs sont ainsi créés : le champ du sujet, perçu comme subjectif, avec ses affects et ses modèles conceptuels, et celui de l'objet, perçu comme objectif, peuplé de faits. Tout se

justice, certaines preuves sont considérées comme inadmissibles. Par exemple, un seul témoignage oral, sans preuves matérielles, est généralement rejeté par les cours de justice modernes.

⁶⁸ Lyotard faisait remarquer : « C'est depuis Platon que la question de la légitimation de la science se trouve indissociablement connexe de celle de la légitimation du législateur. Dans cette perspective, le droit de décider de ce qui est vrai n'est pas indépendant du droit de décider de ce qui est juste [...] », *La condition postmoderne*, p. 20.

⁶⁹ Si l'on en croit Paul Virilio, le passage de traces matérielles en preuves aurait participé à mettre un terme à la torture au XIX^e siècle : « Au XIX^e, la torture est abolie non par humanité, mais parce qu'on s'est rendu compte que tout acte (tout mouvement humain) laisse extérieurement trace, empreinte matérielle involontaire. Dès lors, *on fait parler* scientifiquement les preuves, on leur fait en quelque sorte 'avouer' à la place du suspect en disposant ces traces matérielles selon un discours/parcours cohérent », *Vitesse et Politique: Essai de dromologie* (Paris : Galilée, 1977), p. 40.

⁷⁰ La science n'est pas la seule et ultime connaissance sur le monde ; elle serait même une forme non dominante de la pensée, comme l'a exprimé William James : « L'idée religieuse, éthique, poétique, téléologique, émotive, sentimentale, ce qu'on pourrait appeler la conception personnelle de la vie pour l'opposer à la conception impersonnelle et mécanique, et la conception romantique pour la distinguer de la rationaliste, ont été, et sont même encore, en dehors des cercles scientifiques bien entraînés, les formes dominantes de la pensée », « Discours à la Présidence de la Société anglaise des recherches psychiques (SPR) », *Expériences d'un psychiste* 1972 [31 janvier 1894].

passe alors comme si les sujets de savoir étaient fondamentalement étrangers aux objets de savoir. Cette dialectique prend racine dans l'attribution de l'une ou l'autre de ces qualités – objectif *ou* subjectif –, toutes deux considérés incommensurables et insurmontables par la pragmatique de la légitimation scientifique. On dira que le fait et la chose sont objectifs ; alors que l'affect et le concept sont subjectifs. Et pourtant, l'usage moderne des termes « objectif » et « subjectif » est assez récent, comme le soulignent Lorraine Daston et Peter Galison, et cet usage s'est même cristallisé suite à une fortuite trajectoire. Introduits par les scolastiques, chez Duns Scott et William d'Occam notamment, les termes subjectivité (*subiectivus*) et objectivité (*obiectivus*) désignaient leurs contraires actuels : subjectivité était utilisé pour désigner les choses en elles-mêmes (le particulier) alors qu'objectivité désignait la réalité formelle du monde des idées (l'universel). Les auteurs font remarquer ce passage d'un dictionnaire du XVIII^e siècle qui reprend la définition médiévale de l'objectivité : « Hence a thing is said to exist OBJECTIVELY, *objectivè*, when it exists no otherwise than in being known ; or in being an Object of the Mind »⁷¹. Daston et Galison remarquent que l'inversion de sens s'est produite sous la plume de Heinrich Steffen en 1806, alors qu'il attribue à l'objectif ce que la scolastique entendait par subjectif, sur la base de sa propre interprétation de Kant. Cette inversion, appelée le « sens nouveau », fut ensuite reprise par Coleridge en 1817, puis dans les dictionnaires allemands, français et enfin anglais pour s'instaurer au milieu du XIX^e siècle comme la valeur fondamentale de l'activité et de la pensée scientifiques.

La science moderne, à tout le moins dans sa version du subjectif et de l'objectif, entretient l'illusion que les événements de la nature sont extérieurs à ceux de la culture, que le *sujet-pensant* s'éloigne des *objets-passant*. C'est au

⁷¹ Lorraine Daston et Peter Galison, *Objectivity* (New York; Cambridge, Mass.: Zone Books; MIT Press, 2007), p. 27. Ils soulignent également : « The history of scientific objectivity is surprisingly short. It first emerged in the mid-nineteenth century and in a matter of decades became established not only as a scientific norm but also as a set of practices [...]. However dominant objectivity may have become in the sciences since circa 1860, it never had, and still does not have, the epistemological field to itself. Before objectivity, there was truth-to-nature », (*Ibid.*).

cœur de cette distanciation que le domaine du sens s'est brouillé avec celui de la vérité, une rupture dont nous cherchons encore à apprécier les conséquences sur le plan épistémologique. Tout le dispositif de la méthode scientifique, signale Jacques Monod, prix Nobel de médecine de 1965, est construit sur le fragile échafaudage de l'objectivité :

Le postulat d'objectivité est consubstantiel à la science. [...] Il est impossible de s'en défaire, fût-ce provisoirement ou dans un domaine limité, sans sortir de celui de la science elle-même. [...] Il fallut tant de millénaires pour que paraisse dans le royaume des idées celles de la connaissance objective comme *seule* source de vérité authentique. Cette idée austère et froide, qui ne propose aucune explication mais impose un ascétique renoncement à toute autre nourriture spirituelle [...] Comment une telle idée, qui semblait n'avoir pour soi qu'une puritaine arrogance, pouvait-elle être acceptée ? Elle ne l'a pas été ; elle ne l'est pas encore. Si elle s'est malgré tout imposée, c'est en raison, uniquement, de son prodigieux pouvoir de performance.⁷²

Même ce « premier commandement », l'objectivité de la connaissance objective, s'étonne Monod, n'est pas objectif, puisqu'il s'agit d'une « règle morale, d'une discipline »⁷³. L'idée même de l'objectivité résultant d'une méthode universelle, l'expérience scientifique, évolue elle-même au sein d'un système de valeurs est subjectif, en ce qu'il s'agit de l'attribution d'une qualité. « Accepter le postulat d'objectivité, c'est donc énoncer la proposition de base d'une éthique: *l'éthique de la connaissance* »⁷⁴. Jean Baudrillard aussi s'étonnait de la naïveté de la science, qui, « par une aberration fantastique, se croit toujours assurée de la complicité de son objet »⁷⁵. Après quoi il demande, sur le mode ironique, si les objets ne feraient pas « semblant d'obéir aux lois de la physique *parce que ça fait tellement plaisir à l'observateur* »⁷⁶. Bien entendu, les scientifiques ne sont pas aussi crédules que nous pouvons le laisser entendre ici, et leur perception de l'objectivité n'est pas implacablement

⁷² Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité: essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* (Paris : Seuil, 1970), pp. 32-33, 184-185.

⁷³ *Ibid.*, p. 191.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Jean Baudrillard, *Les stratégies fatales* (Paris : Grasset, 1983), p. 102.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 93, emphase dans l'original.

apodictique. Baudrillard aussi soulignait que dès le début du XX^e siècle, les scientifiques étaient pleinement conscients des limites de leurs méthodes d'expérimentations empiriques. La science alors reconnaît

que tout dispositif d'observation au niveau microscopique provoque une telle altération de l'objet que sa connaissance en devient périlleuse. Ceci est déjà une révolution puisqu'il est mis fin à l'hypothèse conventionnelle d'une réalité et d'une science objectives, mais le principe même d'expérimentation est intact.⁷⁷

Comme Baudrillard le souligne, si la certitude de l'objectivité des énoncés scientifiques – pris individuellement – est parfois remise en question, ce qui demeure, et ce qui est significatif sur le plan épistémologique, c'est la certitude qu'il y a une vérité *derrière* les incertitudes et la fragilité des faits n'est attribuable qu'à la faiblesse de nos instruments. Il suffit de relire Karl Popper, dans *La connaissance objective* :

[Si], dans les sciences empiriques, nous ne pouvons jamais avoir assez d'arguments assez bons pour prétendre que nous avons réellement atteint la vérité, nous pouvons avoir de forts arguments, et raisonnablement bons, pour prétendre avoir progressé sur la voie de la vérité [...]. Du reste, nous pouvons expliquer la méthode scientifique, et une grande part de l'histoire des sciences, comme la procédure rationnelle qui consiste à se rapprocher de la vérité.⁷⁸

Il s'agit pour la science d'un métaphysique de la certitude sur la nature des faits dont elle se fait la porte-parole. Foucault note :

De deux choses l'une : ou ce discours vrai trouve son fondement et son modèle en cette vérité empirique dont il retrace la genèse dans la nature et dans l'histoire, et on a une analyse de type positiviste (la vérité de l'objet prescrit la vérité du discours qui en décrit la formation) ; ou le discours vrai anticipe sur cette vérité dont il définit la nature et l'histoire, il l'esquisse à l'avance et la foment de loin, et alors on a un discours de type eschatologique (la vérité du discours philosophique constitue la vérité en formation).⁷⁹

⁷⁷ *Ibid.*, p. 90.

⁷⁸ Karl Raimund Popper, *La connaissance objective*, traduction de Catherine Bastyns (Bruxelles: Éditions Complexe, 1978 [1972]), p. 68.

⁷⁹ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 331.

Or, c'est notamment sur l'instauration de ces techniques de certitude, à la fois techniques rhétoriques et techniques d'observation, que la science moderne sera bousculée par le postmodernisme et les épistémologies critiques.

L'expérience, entendue comme expérience subjective, est en effet reproblématisée par certaines philosophies et certaines sciences sociales qui cherchent à adopter une attitude contre-moderne. En déconstruisant l'expérimentation et l'idée d'objectivité qui l'accompagne, elles retournent à l'expérience préscientifique, pour ainsi dire, et aux courants de pensée l'ayant envisagée, aux travaux de William James et d'Henri Bergson, notamment. James, vers la fin du XIX^e siècle, avait formulé les grandes orientations d'une philosophie pragmatiste qu'il avait nommé l'« empirisme radical ». Cette philosophie pose l'expérience subjective comme élément central de tout rapport au réel : « tout ce qui est réel doit pouvoir faire l'objet d'une expérience quelque part ; et toute espèce de chose dont on fait l'expérience doit être réelle quelque part »⁸⁰. Ce rapport radical au réel permet d'articuler l'objectivité et la subjectivité dans un même appareillage. Autrement dit, l'expérience subjective ne s'oppose pas à la vérité et à la réalité, comme le laisse suggérer la pragmatique scientifique. Plus encore, l'expérience scientifique est l'une des manifestations de la réalité, un mode non-exclusif de l'expérience.

Pour les sciences, un objet est nécessaire dans la mesure où il participe à établir une relation de cause à effet ; il soutient tout le scénario argumentatif de l'induction ou de la déduction où il est utilisé comme preuve. Isabelle Stengers soulignait ce caractère *politique* de l'attribution d'une nature scientifique à certains énoncés :

La décision quant à « ce qui est scientifique » relève bel et bien d'une politique constitutive des sciences, parce qu'elle a pour enjeu les épreuves qui qualifient un énoncé parmi d'autres énoncés, prétendants et rivaux. Aucun énoncé ne tient sa

⁸⁰ James, *Essais d'empirisme radical*, p. 132.

légitimité d'un droit épistémologique, qui jouerait un rôle analogue au droit divin de la politique traditionnelle.⁸¹

De même, les objets qui ne sont pas nécessaires à une démonstration sont simplement abandonnés. Que ces objets de connaissance aient une existence propre ou abstraite, qu'ils participent à d'autres phénomènes ou qu'ils agissent comme preuves dans le cadre d'autres scénarios, tout cela importe peu en pratique, aussi longtemps que les principes qui les accompagnent n'interfèrent pas avec le système causal du scénario défendu (auquel cas, la science est placée devant ce que Thomas Kuhn désignait une « anomalie »⁸²).

Or, si nous soutenons que ce qui manque de nécessité ne manque pas *de facto* de réalité, alors nous pouvons réunir sur un même plan l'expérience subjective et l'expérience scientifique. Pour y parvenir, nous devons considérer la seconde comme un sous-ensemble, comme une phase de la première plutôt que comme deux ensembles distincts. C'est ce que William James proposait : surmonter la dualité entre le sujet de l'objet à l'aide d'une philosophie de l'expérience, un pluralisme radical, s'attardant davantage à la « forme chaque » qu'à la « nécessité de la forme tout »⁸³. Cette philosophie pluraliste, qu'il partage notamment avec Henri Bergson⁸⁴, se positionne d'abord contre le monisme, c'est-à-dire contre les systèmes de pensée qui considèrent que toutes choses peuvent être réduites à une seule et unique substance, à une forme absolue, ou à un tout immuable et primordial. James propose plutôt de retrouver *une unité* dans le réel en s'attardant *aux unités* du réel, mais une unité qui n'est ni « La » réalité, ni « La » vérité. Jean Wahl, philosophe français et disciple de Bergson (sa thèse de doctorat portait sur les philosophies pragmatistes et processuelles) précise :

Là où nous voyons la dualité de l'objet et du sujet, James place une unité qui est à la fois sujet et objet ou plutôt qui n'est ni l'un

⁸¹ Isabelle Stengers, *L'invention des sciences modernes*, Armillaire (Paris : La Découverte, 1993), p. 94.

⁸² Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*.

⁸³ William James, *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, traduction de Stephan Galetic (Paris : Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2007 [1909]), p. 40.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 153-184.

ni l'autre, *qui est une image* pour employer le mot dont se sert Bergson, mais une image qui serait active. Et par contre, là où nous voyons l'unité du monde extérieur et l'unité de la pensée, James place des diversités infinies et des discontinuités.⁸⁵

Pour James, l'expérience subjective n'est jamais au-delà ni en deçà de la réalité ; elle *est* la réalité, dans sa forme plurielle et inachevée. « [La] réalité », soutient-il, « PEUT exister sous une forme distributive, non sous la forme d'un tout mais d'une série de chaque(s), comme cela semble être le cas : telle est l'hypothèse anti-absolutisme »⁸⁶. Puisque le réel émerge du continuum de l'expérience, et que non seulement cette expérience est toujours fabriquée de ce que James appelait une même « étoffe » (*stuff*) mais qu'elle n'a pas « de dualité interne »⁸⁷, alors il est possible de surmonter la division artificielle entre le macrocosme et le microcosme, entre le spécifique et l'universel, entre l'objet et le sujet. James avait lu chez Gustav Fechner, philosophe allemand, une *image*, justement, pour évoquer l'expérience : Fechner disait du monde qu'il n'était constitué que de deux éléments, l'Épais et le Mince⁸⁸. Si nous commençons à penser le monde sous cet angle, cela ne nous engage plus à faire une distinction de substance ou de contenu au sujet de l'objectif et du subjectif. Plutôt, il devient possible de penser l'unité substantielle de l'expérience (qui est l'étoffe) tout en retrouvant aussi la pluralité des formes possibles. Il n'y a alors plus de différence absolue entre les parties et le tout, le même peut être différent sans plus de paradoxe. « [L]e Tout », ajoutera Bergson après la publication de *L'Évolution créatrice*, « est de même nature que le moi, et [...] on le saisit par un approfondissement de plus en plus complet de soi-même »⁸⁹. Ne pouvant pas

⁸⁵ Jean Wahl, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Temps modernes (Paris : Vrin, 2004 [1932]), p. 96, notre emphase.

⁸⁶ James, *Philosophie de l'expérience*, p. 93, emphase dans l'original. Le pluralisme de James diffère de l'isolationisme, du relativisme et du libéralisme, lesquels aussi postulent la pluralité des mondes, toutefois dans leur cas (surtout les relativistes et les solipsistes), la signification (*meaning*) est niée car elle est toujours relative, et donc n'émerge qu'une seule fois. Le pluralisme, nous dit Kennan Ferguson, perçoit des connections là où l'absolutisme voit une désunion. Cf. *William James : politics in the pluriverse* (Lanham, Md. : Rowman et Littlefield Publishers, 2007), p. xxiii.

⁸⁷ James, *Essais d'empirisme radical*, p. 39.

⁸⁸ James, *Philosophie de l'expérience*, p. 97.

⁸⁹ Bergson, cité dans Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *Entre le temps et l'éternité* (Paris : Fayard, 1988), pp. 19-20.

être ni totale ni absolue, la réalité se présente selon James comme une « apparence disséminée, distribuée ou incomplètement unifiée »⁹⁰. Pour l'empirisme radical, il en irait de même de la connaissance et du savoir issu de l'expérience subjective, un argument qu'on retrouve également chez Nietzsche : « L'homme connaît le monde dans la mesure où il se connaît : sa profondeur se dévoile à lui dans la mesure où il s'étonne de lui-même et de sa propre complexité »⁹¹.

Il y a un danger que ce pluralisme, à cause de sa proximité avec l'unité de nature, de la matière et de la pensée, passe pour une nouvelle forme d'absolutisme, une sorte de relativisme absolu. Comme le soulignait Wahl, l'empirisme radical peut paraître paradoxal en ceci qu'il propose que « la tendance se complète à l'aide de son contraire. [...] Il y a une explication du tout par les parties, mais il y a une inexplicabilité du tout par les parties »⁹². James ne dit pas que chaque « chaque » forge son propre tout absolu, mais qu'il n'y a pas de différence absolue entre l'expérience du tout et l'expérience de la partie. « Un 'même' monde est un monde irréductiblement multiple », écrivent Ilya Prigogine et Isabelle Stengers⁹³.

Pour l'empirisme radical, c'est par addition et par mise en relation et non pas par réduction et soustraction que les expériences s'accrochent les unes aux autres, de proche en proche, pour tisser l'étoffe (ou le flux) de l'expérience.

For James, the universe is not, as its name implies, unitary; for this reason he often referred to the “multiverse” or the “pluriverse.” He argued that it –and we– operate on multiple registers, wherein locations, times, spaces, and approaches position and compose our interactions, our experiences, and even our truths.⁹⁴

⁹⁰ James, *Philosophie de l'expérience*, p. 39.

⁹¹ Friedrich Wilhelm Nietzsche et Angèle Kremer Marietti, *Le livre du philosophe : études théorétiques* (Paris : Flammarion, 1991 [1872-1875]), p. 71.

⁹² Wahl, *Vers le concret*, p. 32.

⁹³ Prigogine et Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, p. 67.

⁹⁴ Ferguson, *William James : politics in the pluriverse*, p. xxxiii. Le terme « plurivers » se retrouve notamment dans un ouvrage de Benjamin Blood, en 1920, dans lequel il fait la synthèse de la philosophie pluraliste amorcée avec *The Anesthetic Revelation*, cf. *Pluriverse : an essay in the philosophy of pluralism* (New York : Arno Press, 1976 [1920]).

La réalité, pour James, n'émerge qu'à travers ce qui est éprouvé. L'expérience de la foi – la volonté de croire – accompagne l'action puisqu'elle est en puissance. En un sens, l'expérience du croire est tout aussi performative que celle du voir puisqu'elle agit et fait agir ici et maintenant, sur le même place de la réalité. Il n'y aurait par conséquent aucune raison de penser que l'amour ne soit pas tout aussi réel que les romans et les roses qu'on lui consacre. L'esprit de l'empirisme est bien traduit par l'anecdote, soulevée par Wahl, selon laquelle James répondait à la question de l'existence de Dieu : « C'est parce que j'ai tant besoin de lui qu'il doit exister »⁹⁵.

Nous reconnaissons dans l'empirisme radical de James l'attitude contre-moderne, à tout le moins dans sa façon d'opposer sa philosophie au postulat de réalité et de vérité de l'expérience scientifique, un peu à la manière de Nietzsche lorsqu'il prenait la science à partie. Le pragmatisme, devenu un refuge cohérent pour certaines philosophies contemporaines⁹⁶, est d'autant plus pertinent aujourd'hui alors que les questions concernant la légitimation de la connaissance sont de plus en plus problématiques. Les efforts de légitimation des énoncés scientifiques, lorsqu'ils recouvrent la recherche d'une vérité absolue, d'une réalité objective ou encore d'une rationalité neutre, montrent à quel point l'expérience scientifique évolue à la frontière de l'absolutisme dénoncé par James. C'est cette arrogance que les postmodernes ont montrée du doigt : Qui sont ces historiens qui prétendent évoluer en dehors de l'histoire ? Qui sont des scientifiques qui parlent au nom des faits ? De quel droit, de quelle voix, au nom de qui parlent-ils ? Pourquoi reproduire ces distinctions entre l'activité scientifique et expérience subjective, entre rapports de sens et rapports de vérité ?

Vers la fin des années 1970, ces questions sont devenues le terreau fertile d'une sociologie des sciences renouvelée, autour des travaux de John

⁹⁵ Wahl, *Vers le concret*, p. 100.

⁹⁶ Notamment chez Gilles Deleuze, Brian Massumi, Elizabeth Grosz. Cf. cet ouvrage collectif sur le pragmatisme et les technologies : Joan Ockman et Temple Hoyne Buell Center for the Study of American Architecture, *The pragmatist imagination : thinking about "things in the making"* (New York : Princeton Architectural Press, 2000).

Law, Michel Callon et Bruno Latour. La proximité de cette sociologie avec le pragmatisme américain, rarement dévoilée, se déploie notamment dans leurs façons de batailler contre un même ennemi, l'absolutisme⁹⁷. Si pour James le combat avait davantage pour cible l'idéalisme monisme en philosophie, la théorie de l'acteur-réseau s'inquiète surtout de la propension de la science moderne de rendre les savoirs scientifiques absolus et incommensurables, un vaste programme que Latour nomme la « constitution moderne »⁹⁸. Pour la théorie de l'acteur-réseau, l'activité scientifique n'est pas de nature différente du reste du tissu social, et leurs études de cas dans les milieux scientifiques en montrent le caractère sociotechnique, c'est-à-dire résultant d'alliances humaines et non-humaines dans des réseaux hétérogènes. Latour reprend même l'idée d'étoffe employé par William James alors qu'il discute des recherches de son collègue T. P. Hughes : « the macrostructure of society is made of the same stuff as the microstructure »⁹⁹. Latour reprend aussi de l'empirisme radical le concept de « plurivers » dans son livre *Politiques de la nature* pour marquer son opposition à l'idée de l'unité de l'univers¹⁰⁰. La théorie de l'acteur-réseau aide à la reconnaissance de cette hypothèse soulevée par l'empirisme radical et les épistémologies critiques, selon laquelle l'activité scientifique ne diffère pas du mode de réalité de l'activité sociale, que les deux participent d'un seul et même monde *commun*, mais *pluriel* (ainsi que le titre un entretien de Latour avec François Ewald¹⁰¹), qu'elles sont tout aussi normées, et incomplètes. C'est entre autres ce que précise Anne-Marie Mol dans son évaluation de la contribution de la théorie de l'acteur-réseau :

⁹⁷ Latour écrit : « L'activité scientifique dessine des réseaux dont la topologie ne rentre jamais dans l'alternative des points et des surfaces. Le mot relativisme, on l'oublie trop souvent, ne s'oppose nullement à l'universalisme mais seulement à ce monstre que tout le monde dit vouloir combattre: l'absolutisme », *Petites leçons de sociologie des sciences* (Paris : La Découverte, 1993), p. 162.

⁹⁸ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique* (Paris : La Découverte, 1991).

⁹⁹ Bruno Latour, « Technology is Society Made Durable », in *A Sociology of Monsters*, ed. John Law (London: Routledge, 1991), p. 118.

¹⁰⁰ Bruno Latour, *Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie* (Paris : La Découverte, 1999), pp. 59-60, 359.

¹⁰¹ Bruno Latour et François Ewald, *Un monde pluriel mais commun. Entretiens avec François Ewald* (La Tour-d'Aigues, Vaucluse: Ed. de l'Aube, 2005).

This work –of which actor network theory did quite a bit but that it by no means did alone– has robbed the *elements* that make up reality– reality in its *ontological dimension*– of its alleged stable, given universal character. It has argued, instead, that reality is historically, culturally and materially located. [...] if reality is *done*, if it is historically, culturally and materially *located*, then it is also *multiple*.¹⁰²

La multiplication des postulats pragmatistes, que ce soit en histoire culturelle, en science historique ou en histoire des sciences et de la technologie ont bousculé tout l'édifice scientifique, dont la structure de légitimation est sérieusement remise en question. Le philosophe Michel Serres, dont les réflexions ont également participé à revoir le rôle de la science, écrit : « [l']origine de la science ressemble comme une sœur à celle des sociétés humaines : sorte de contrat social, le pacte de connaissance contrôle mutuellement les expressions du savoir »¹⁰³. Ce constat est partagé aussi par Isabelle Stengers et Judith Schlanger :

Ce ne sont donc pas les normes, mais les controverses entre scientifiques qui décident de ce qu'est la « rationalité » d'une science. [...] Le « pouvoir » d'un concept scientifique ne renvoie donc pas à une qualité inhérente : s'il est capable de surmonter la particularité des phénomènes, c'est dans la mesure où celui ou ceux qui le proposaient ont pu surmonter la critique acharnée de ceux qui, éventuellement, se sont servis en vain de cette particularité pour contester ce pouvoir.¹⁰⁴

Plusieurs programmes d'études sociales et historiques en sont donc venus à la conclusion qu'il est réducteur, voire même dangereux, de postuler que seule l'expérience scientifique puisse conduire vers une compréhension complète ou plus pure de la réalité. Plutôt, ces programmes ont suggéré de problématiser l'expérience scientifique comme une espèce particulière de savoir ou encore comme un sous-ensemble de l'expérience humaine, avec une mise en forme différente, avec une consistance et des règles du jeu différentes. Ces

¹⁰² Annemarie Mol, « Ontological politics. A word and some questions », in *Actor Network Theory and After*, ed. John Law et John Hassard (Oxford et Malden, MA: Blackwell Publishers/The Sociological Review, 1999), p. 75.

¹⁰³ Michel Serres, *Le contrat naturel* (Paris : Flammarion, 1990), pp. 44-45.

¹⁰⁴ Stengers et Schlanger, *Les concepts scientifiques*, p. 54.

programmes de recherche ont investi autrement les territoires modernes de la science, des technologies, des innovations, des médias, de la justice, tous ces domaines d'activité humaine qui en sont venus à jouer les porte-parole de l'idée d'une objectivité absolue. Dans bien des cas, ils ont ouvert la voie à une réhabilitation de l'expérience subjective (rapports de force, alliances humaines, délégation, etc.).

L'expérience subjective cherche à reprendre sa place au sein du savoir, au sein de l'épistémologie, et avec elle la question de l'affect, du non-dit, du non-visible. Ces objets non recevables par la science, les non-lieux, les faits non visibles par les instruments d'observation scientifique, toutes épreuves aux contours limites se révèlent désormais comme des savoirs à nouveau légitimes. L'étoffe de l'expérience, tissée de technique et de social, de mystique et de scientifique, de faits et d'affects, d'intrigues et d'histoires, s'offre alors dans toute sa complexité et dans toute son incertitude.

Une philosophie de l'expérience s'attardera davantage aux relations conjonctives et configurantes des expériences. « L'expérience », écrit James, « se présente comme inachevée et consiste en processus et transitions. [...] [C]es relations sont ici aussi *réelles que les termes* »¹⁰⁵. L'*a priori* qui est impliqué ici est obstinément contre-moderne : nous pouvons cesser la recherche et l'évaluation de la réalité d'une expérience (c'est ce que fait l'expérience scientifique) pour la prendre tout entière et voir quels réseaux de relations la font surgir, quelles nouvelles associations cette expérience autorise, quelles nouvelles frictions son apparition cause-t-elle. Cette variation des objets aux processus n'est pas banale, et elle informe de nouveau notre programme contre-historique : avec l'expérience subjective comme mode de réalité prélinguistique, d'un « système pré-individuel »¹⁰⁶ comme dit Gilles Deleuze, ou encore ce que Foucault nommait la « vie non encore capturée »¹⁰⁷, nous

¹⁰⁵ James, *Essais d'empirisme radical*, p. 75.

¹⁰⁶ Gilles Deleuze, *Logique du sens* (Paris : Minuit, 1969), pp. 139-140.

¹⁰⁷ « [C]e qui est analysé ici, ce ne sont certes point les états terminaux du discours; mais ce sont des systèmes qui rendent possibles les formes systématiques dernières; ce sont des singularités préterminales par rapport auxquelles l'état ultime, loin de constituer le lieu de

passons encore une fois du texte au *con*-texte, de l'énoncé à l'énonciation, du fait historique à l'intrigue. Chez Foucault, cela déclinait dans le passage de la singularité de l'énoncé à l'analyse des relations entre les instances et la reconnaissance des formes générales de ces énoncés¹⁰⁸. Chez Deleuze aussi, cette singularité, *ces* singularités n'appauvrissent pas la virtualité d'une forme commune : au contraire, il suggère que la singularité de l'événement précède celui-ci¹⁰⁹. L'expérience est tout aussi singulière que l'événement historique, que l'énoncé discursif, que les termes d'une phrase, et pourtant elle est obstinément plurielle.

La philosophie de l'expérience, ce que certains nomment une approche « perspectivaliste »¹¹⁰, parce qu'elle fait de la relation une perspective ouverte sur le flux constant de la vie, est pour nous ouvertement contre-moderne et contre-historique. Nous la mettrons donc au travail (à la « besogne », dirait Bataille) afin qu'elle nous aide à penser autrement, contre-modernement, c'est-à-dire qu'elle nous outille pour éviter de réduire la réalité et la vérité aux seuls items objectivés par le jeu de langage dénotatif. L'expérience, dans toute son

naissance du système, se définit par ses variantes. Derrière le système achevé, ce que découvre l'analyse des formations ce n'est pas, bouillonnante, la vie elle-même, la vie non encore capturée; c'est une épaisseur immense de systémativités, un ensemble serré de relations multiples. Et de plus, ces relations ont beau n'être pas la trame même du texte, elles ne sont pas par nature étrangères au discours », Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 101.

¹⁰⁸ « Cette singularité pourtant laisse passer un certain nombre de constantes : grammaticales, sémantiques, logiques, par lesquelles on peut, en neutralisant le moment de l'énonciation et les coordonnées qui l'individualisent, reconnaître la forme générale d'une phrase, d'une signification, d'une proposition. Le temps et le lieu de l'énonciation, le support matériel qu'elle utilise deviennent alors indifférents au moins pour une grande part: et ce qui se détache, c'est une forme qui est indéfiniment répétable et qui peut donner lieu aux énonciations les plus dispersées » *Ibid.*, pp. 133-134.

¹⁰⁹ « Les singularités sont les vrais événements transcendants [...] Loin que les singularités soient individuelles ou personnelles, elles président à la genèse des individus et des personnes ; elles se répartissent dans un 'potentiel' qui ne comporte par lui-même ni Moi ni Je, mais qui les produit en s'actualisant, en s'effectuant, les figures de cette actualisation ne ressemblant pas du tout au potentiel effectué. C'est seulement une théorie des points singuliers qui se trouve apte à dépasser la synthèse de la personne et l'analyse de l'individu telles qu'elles sont (ou se font) dans la conscience. » Deleuze, *Logique du sens*, p. 140.

¹¹⁰ Barry Smart écrit : « James and Nietzsche (as Arthur Danto has pointed out) developed the same criticisms of traditional notions of truth, and the same 'pragmatic' (or 'perspectivalist') alternative. [...] Foucault follows this up by saying that 'we should not imagine that the world presents us with a legible face' [...] The arguments which James and Dewey on the one hand, and Nietzsche and Foucault on the other, present for these identical views are as similar as the tone of each is different », *Michel Foucault : critical assessments*, vol. 1 (London et New York : Routledge, 1994), pp. 160-161.

épaisseur et dans tous ses états, permettra de jeter un regard différent sur les événements de l'histoire, qui se produisent par « milliards » comme le dit Foucault¹¹¹, et qui au fil de leur dialogue en viennent à former l'horizon chromatique du réel. Ces expériences informent la longue intrigue où se joue sans cesse le drame de la connaissance humaine, qui elle-même est la connaissance de soi et de l'autre, et donc obstinément inachevée, incomplète, ambivalente.

§ 6

Mythes

On peut lire, sous la rubrique « Mythe » du seul abécédaire que nous aura laissé Marshall McLuhan, la définition suivante : « »¹¹². McLuhan fait du mcluhanisme en affectant à la ponctuation un rôle sémantique alors qu'elle agit généralement en tant que complément à la phrase écrite. La tâche de la ponctuation est de ponctuer, c'est-à-dire d'insuffler une intensité et un rythme au texte écrit, et en ce sens elle est une intervention de la langue orale sur l'écriture. Elle indique une tonalité qui ne prend corps, ne prend voix, que dans la communication orale, aussi est-il rare qu'un signe de ponctuation se présente seul, sans accompagner de mots. Lorsque c'est le cas, c'est dans l'écriture d'un dialogue (les points de suspension marquent le silence d'un interlocuteur, etc.) qui est la traduction de la grammaire d'un *medium* dans une autre. La définition de McLuhan est tout à fait significative lorsque nous remarquons que le mythe, comme la ponctuation, prend racine dans la tradition orale. Les points de suspension indiquent ici que la définition est silencieuse, ouverte, qu'il y a encore beaucoup à dire ou au contraire plus rien du tout, mais que dans un cas comme dans l'autre l'appareil définitif doit être laissé « en suspension ». Bref, les points de suspension ici soulignent le malaise soudain

¹¹¹ Michel Foucault, « Le retour de Pierre Rivière », entretien avec G. Gauthier, *La Revue du cinéma*, no 312, décembre 1976, in *Dits et écrits (t. III)* (Paris : Gallimard, 1994), pp. 114-123.

¹¹² Marshall McLuhan, *Du cliché à l'archétype*, traduction de Derrick de Kerckhove (Montréal: Hurtubise HMH, 1973 [1970]), p. 158.

ou le flottement méditatif qui survient lorsque nous tentons d'assigner au mythe une interprétation définitive.

Le mythe, dans toutes ses versions, est lui aussi orienté vers l'attitude contre-moderne. S'il parle de l'origine, il ne la fixe pas dans le temps chronologique de la science historique. S'il parle de réalité, il en parle toujours *actuellement*, d'une parole qui ne se soumet pas aisément à l'analyse dénotative ; il œuvre dans le domaine du sens mais dans le passage du dénotable au connoté. S'il révèle des liens de causalités ou s'il effectue des retours dans différents temps et différents lieux, c'est d'abord dans le paradoxe de son actualité, comme le soulignait Lyotard (cf. supra).

On ne peut passer sous le silence la réhabilitation du mythe par Roland Barthes, qu'il amorce dans *Mythologies*¹¹³. Barthes y introduit un programme d'analyse sémiotique permettant de conjuguer deux grandes entreprises de déconstruction du signe. L'ouvrage d'ailleurs verse dans la proposition politique en proposant un appareillage pour déconstruire et critiquer certains phénomènes sociaux (publicité, hégémonie culturelle, etc.). Le premier appareil de déconstruction du signe, la dénotation, avait été introduit par Ferdinand de Saussure et proposait l'adéquation d'un signifiant avec un signifié. Dans ce premier système de signe, l'arrimage d'un signe et ce qu'il désigne, le référent, est arbitraire. Il y a néanmoins une conformité de rapport et de relation entre le signe et son référent, ce qui a pour conséquence de ne laisser aucune place à la signification. D'où la nécessité pour Barthes de sortir de ce premier système de signe pour atteindre le second, celui de la connotation et de la signification. La dénotation pure d'une image, par exemple, consisterait en l'éviction totale des connotations. Or, la description d'une image ne peut pas être « radicalement objective, c'est-à-dire en fin de compte innocente »¹¹⁴. Barthes, qui s'intéresse à l'analyse des images, pose cette question simple, rappelant celles du pragmatisme et de la phénoménologie : Qu'est-ce que je vois ? C'est en répondant à cette question, d'abord sur le mode dénotatif, puis sur le mode

¹¹³ Roland Barthes, *Mythologies* (Paris : Seuil, 1957).

¹¹⁴ Roland Barthes, *L'obvie et l'obtus: Essais critiques III* (Paris : Seuil, 1982), p. 34.

connotatif, que les aspects mythiques de l'image sont dégagés. Le processus de connotation implique de voir autrement le naturel du signe pour laisser la place à la signification. On le vide, pour ainsi dire, du sens dont il était plein. Le signe s'ouvre, devient appauvri de sens et nourri par la forme ; il devient mythe¹¹⁵.

Barthes insistera à plusieurs reprises sur ce point : *le mythe est une parole*. Encore une fois, cette référence à la tradition orale est importante : le mythe est parole, il doit donc être énoncé. C'est aussi l'énonciation qui intéresse donc le mythologue. Barthes écrit : le « mythe ne se définit pas par l'objet de son message, *mais par la façon* dont il le profère : il y a des limites formelles au mythe, il n'y en a pas de substantielles »¹¹⁶. Le mythe chez Barthes est une certaine mise en forme de l'objet ; d'où sa préoccupation sur les politiques de cette mise en forme. « N'importe quelle matière », ajoute-t-il, « peut être dotée arbitrairement de signification »¹¹⁷. Le mythe est un véritable « jeu de cache-cache entre le sens et la forme »¹¹⁸. La mise en lumière du fonctionnement du mythe est d'abord et avant tout l'observation d'un passage d'un état vers un autre, qui ne concerne plus seulement l'objet mais l'objet inscrit dans une structure signifiante.

Nous pouvons, à ce titre, tenter d'aller plus loin que Barthes, dont l'analyse connotative reste ancrée dans la capacité d'une analyse unique qui rendrait compte de l'arbitraire, mais constant, du signifiant. Nous trouverons peut-être des réponses chez Michel Serres, qui pose justement la question de la « structure » en lien avec le mythe. Dans *Hermès I*, alors qu'il réfléchit sur la notion de « structure », Michel Serres propose en effet d'opposer les mythes aux mathématiques comme deux ensembles structurels appartenant à des traditions philosophiques rivales : le classicisme et le romantisme. Serres souligne que le classicisme, ce courant duquel naissent les sciences exactes (et la science moderne) se fonde sur une recherche de la vérité et que l'horizon archétypique ou la structure de cette vérité méthodique est constitué de l'ordre

¹¹⁵ Barthes, *Mythologies*, p. 203.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 194.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 203.

mathématique. La forme mathématique est invariante, reconnue par tous, elle est à la « fois un Universel en soi et un Universel pour nous »¹¹⁹. Elle se constitue donc en structure. Suivant cet ordre mathématique, les notions de sens et de symboles sont exclues de la méthode classique au profit d'une raison pure. Puisqu'il cherche à réhabiliter le sens et le symbole, le romantisme se pose quant à lui comme une « tentative d'assomption et de promotion des contenus culturels comme tels ; il introduit par là ce projet [...] de comprendre le pluralisme des significations »¹²⁰. À la recherche d'une méthode, le romantisme aurait alors trouvé dans l'analyse symbolique sa propre vérité méthodique. L'analyse symbolique puise alors dans l'histoire mythique afin de retrouver « la *totalité de l'essence* d'un contenu culturel de signification »¹²¹. L'empirisme radical de James s'opposait d'ailleurs à ce type d'énoncés narratifs excessivement romantiques, qu'il percevait comme une autre forme de monisme tout aussi préoccupante que le monisme rationnel de la logique de la raison pure¹²².

Pour Serres, la tension entre le classicisme et le romantisme se résume à la recherche de la *vérité* pour le premier et la recherche du *sens* pour le second. Néanmoins, comme le soulignait James, Serres remarque que les deux traditions philosophiques opèrent sur le modèle de l'archétype, qui est un « modèle éminent »¹²³ d'un type idéal, pur. Et même lorsque le problème du sens mis de l'avant par le romantisme ne « mime plus aucun archétype rigoureux ou ordonné », il trouve sa légitimité malgré tout dans un autre archétype – le symbole universel – qu'il puise à même son propre champ de savoir afin de « projeter sur ce modèle toute l'essence du contenu culturel analysé »¹²⁴. Ainsi le mythe est continûment repris dans un rapport à l'origine, à

¹¹⁹ Michel Serres, *HERMES I, La communication* (Paris : Minuit, 1968), p. 44.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹²¹ *Ibid.*, p. 23, notre emphase.

¹²² Cf. James, *Philosophie de l'expérience*.

¹²³ Serres, *HERMES I, La communication*, p. 22.

¹²⁴ *Ibid.*

l'originnaire et à l'original dont il est difficile de le sortir. « Toute mythologie », écrit-il, « est subordonnée à une cosmogonie »¹²⁵.

Serres propose de surmonter l'opposition entre les mathématiques et la mythologie avec l'introduction d'un nouveau classicisme, lequel permettrait à la raison de « ne plus tourner le dos aux contenus culturels »¹²⁶ (ce que fait le classicisme) tout en s'empêchant de remplir de sens la forme symbolique (ce que fait le romantisme). Il inverse la méthode et suggère de « vider la forme de la totalité de son sens, de tous les sens possibles [...]. C'est en vidant la forme de son sens qu'on maîtrise au mieux les problèmes de sens »¹²⁷. Laisant de côté l'essence du mythe aussi bien que l'existence d'une origine pure, la nouvelle analyse mettrait alors en « en évidence une rigueur structurale dans un amoncellement culturel »¹²⁸ réconciliant du même souffle vérité et sens. C'est ainsi que nous nous retrouvons devant un programme *poststructuraliste* qui, vu d'un certain angle, rejoint le programme généalogique de Foucault qui est un « structuralisme sans structure »¹²⁹, en ce qu'il cherche dans l'instance des formes d'itérations significatives.

Nous retenons de Serres que l'analyse mythique, si elle veut se mettre au service de la contre-histoire, doit demeurer vigilante de ne pas instaurer en vérités absolues la signification des mythes dont elle observe l'actualisation. Cette mythologie doit éviter de faire avec les mythes ce qu'elle reproche à la science historique de faire avec les événements, c'est-à-dire les purifier et replacer dans une structure (sémantique, logique, archétype) antérieure à son actualisation. Il faut insister sur ce point afin de revenir sur une idée préconçue, et mal conçue à notre avis, que le mythe a *un sens*, *une* signification qui attendent, patiemment cachés, d'être révélés. Si le mythe a une structure, et il semble bien que ce soit parfois le cas puisque nous observons le retour d'une forme, cette structure est agie dans chaque manifestation (comme c'était le cas

¹²⁵ *Ibid.*, p. 25.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 27.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*, p. 34.

¹²⁹ Jean Piaget, *Le structuralisme*, 7^e édition, Que sais-je? ; 1311 (Paris : Presses universitaires de France, 1979), p. 108.

du tout de William James qui s'affirmait dans les relations entre les chaque). Gilles Deleuze l'explique d'ailleurs très bien :

Toute structure est une infrastructure, une microstructure. D'une certaine manière, elles ne sont pas actuelles. *Ce qui est actuel, c'est ce dans quoi la structure s'incarne* ou plutôt ce qu'elle constitue en s'incarnant. Mais en elle-même, elle n'est ni actuelle ni fictive ; ni réelle ni possible. [...] Peut-être le mot de virtualité désignerait-il exactement le mode de la structure ou l'objet de la théorie. [...] De la structure on dira : réelle sans être actuelle, idéale sans être abstraite.¹³⁰

Le mythe est répétitif et répétable dans sa forme. Il existe et perdure par ses actualisations au présent, dans cette énonciation-ci, puis dans celle-là, et encore dans cette autre. Si nous revenons à la proposition loganalytique de Serres, nous voyons comment il est possible d'éviter de problématiser la question de la signification comme une origine absolue au profit d'une interprétation du mythe comme actualisation. En d'autres termes, c'est encore ici la question de l'installation des vérités – le mythe comme parole et comme instance de cette vérité– plutôt que la question des vérités installées. Le sens n'a pas été structuré là-bas pour nous être transmis ici ; c'est la structure de cette instance-ci qui est le sens structurant et signifiant, à la manière de l'infrastructure. D'où la question, toute pertinente, que l'on peut demander au mythe : Qu'est-ce qui te permet de te maintenir en place ? Quel est ton avoir-lieu ou ton être ici ?

Il devient alors pertinent, en suivant la proposition de Serres de vider les symboles de leurs sens, d'observer le sens de ces vérités (où vont-elles ?). Il faut s'éloigner de l'idée que le mythe transporte avec lui une signification archaïque, absolument pure. Si le mythe performe quelque chose qui ressemble à l'origine, c'est au présent et non pas au passé. Il est parole ici et maintenant, même si cette temporalité est contre-intuitive, comme nous le rappelait Lyotard.

Cette temporalité du mythe est particulière parce qu'elle pose les événements de l'actualité dans une plus large trame archétypique qui émerge de

¹³⁰ Gilles Deleuze, « Le structuralisme », in *La philosophie*, François Châtelet (éd.) (Paris : Marabout, 1979), pp. 306-307.

l'actualisation plutôt que de la précéder. Mircea Eliade, historien des religions, notait à cet égard que le mythe ne concerne pas tant les *objets* eux-mêmes que le *processus* d'acquisition par le rituel itéré d'une valeur symbolique à ces objets :

Un objet ou une action acquièrent une valeur, et, ce faisant, deviennent réels, parce qu'ils participent, d'une manière ou d'une autre, à une réalité qui les transcende. Parmi tant d'autres pierres, une pierre devient sacrée – et, par conséquent, se trouve instantanément saturée d'être – parce qu'elle constitue une hiérophanie, ou qu'elle possède du mana, ou que sa forme accuse un certain symbolisme ou encore parce qu'elle commémore un acte mythique, etc. L'objet apparaît comme un réceptacle d'une force extérieure qui le différencie de son milieu et lui confère *sens et valeur*.¹³¹

Un objet, un événement, un personnage devient mythique en suivant la même trajectoire, celle de l'acquisition d'une *valeur* symbolique et non pas parce que cette valeur est intrinsèque. Eliade soutient par exemple que la « mémoire populaire retient difficilement des événements 'individuels' et des figures 'authentiques'. Elle fonctionne au moyen de structures différentes ; *catégories* au lieu d'événements, *archétypes* au lieu de *personnages historiques* »¹³². Ainsi, le mythe pourrait être tout aussi bien le résultat du *processus* de sacralisation (passage du profane vers le religieux) que du processus de profanation, plutôt qu'en être l'*origine*.

Or, puisque le mythe est parole, et qu'afin d'en apprécier la valeur symbolique il faille cesser d'en écouter le message, ou le contenu, pour en discerner la forme, toute l'entreprise mythique se retranche dans l'énonciation, ce qui en fait bien une démarche contre-moderne (rappelons ce que disait Foucault sur l'enquête généalogique, qu'elle doit d'abord s'interroger sur les conditions de l'énonciation). Le mythe n'agit pas mélancoliquement pour le passé mais dans et pour le présent qui remet en scène sa propre origine. Lorsqu'il est énoncé, parce qu'il doit l'être afin de s'actualiser, il ne concerne déjà plus les objets qui l'ont fait naître mais ceux de « cette » énonciation. De la

¹³¹ Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 15.

¹³² *Ibid.*, p. 59, emphase dans l'original.

même façon que Foucault évitait systématiquement de ranger les énoncés de ses archives sous les rubriques vrai/faux, la question est : Pourquoi es-tu posé comme vérité absolue dans cette énonciation-ci ? Tout retour du mythe, même éternel, est par conséquent le retour de l'apparition d'une forme. Telle est la raison de sa résistance au temps : il est réactualisé en empruntant constamment de nouvelles configurations qu'il met en forme d'une manière particulière, par le paradoxe, par exemple, l'aporie ou la parodie.

La science historique rejette généralement le mythe, le reléguant aux croyances, aux structures de pensée de l'humain archaïque. La raison en est simple : elle a fait de l'événement la pierre angulaire de sa structure analytique. Les événements qui constituent l'histoire, comme le rappelle Paul Ricoeur, sont des occurrences individuelles et non répétables¹³³, ils appartiennent au réel (« Tel ou tel événement s'est produit »). L'événement pourrait, dans une certaine mesure, être considéré comme le corolaire de l'énoncé, puisqu'il est le matériau de l'archive de l'historien. Le travail de l'historien scientifique est alors de déterminer la valeur de cet événement, d'en trouver le sens caché, le sens unique. Les événements sont ensuite replacés dans une trame de causalités les uns par rapport aux autres. La qualité historique d'un événement, sa valeur historique, demeure pourtant le résultat d'une opération de l'historiographe et ne se trouve pas de manière intrinsèque, objective, dans l'événement lui-même. Par exemple, un événement sera qualifié de « grand événement » s'il occupe une position spatio-temporelle stratégique de l'histoire¹³⁴. Or, Ricoeur, Foucault, Veyne reconnaissent désormais que l'histoire est la construction d'un narrateur et que les conditions de sa production et le choix des objets, événements ou énoncés, nous informent encore davantage sur le champ culturel

¹³³ Paul Ricoeur, *Temps et récit* (Paris : Seuil, 1983), tome I, p. 302.

¹³⁴ cf. Jean-Guy Sarkis, *La notion de grand événement: approche épistémologique* (Paris : Cerf, 1999). La place de l'événement a perdu du terrain dans la science historique, au point où certains, comme Jean-Guy Sarkis, tentent de réhabiliter le concept d'*événement*, et plus précisément celui de *grand événement*, dans la discipline de l'histoire, occulté depuis déjà trop longtemps, affirme-t-il, au profit de l'étude des « structures » et des « répétitions ». L'objectif, explique-t-il, est d'initier un programme de recherche en histoire, voire une « science qui lui est propre » (p. 20), une science qui fonderait toute sa démarche scientifique autour d'un seul objet, celui de l'événement.

et historique que l'objet même. D'où le malaise de Veyne lorsqu'il souligne que l'une des erreurs de la science historique est de penser l'événement comme un « être ». « Les événements », affirme-t-il, « ne sont pas des choses, des objets consistants, des substances ; ils sont un découpage que nous opérons librement dans la réalité, un agrégat de processus où agissent et pâissent des substances en interaction, hommes et choses »¹³⁵. Le mythe n'est ni l'événement, ni l'énoncé, mais les conditions de mise en forme du premier comme du second ; l'acte d'énonciation en tant que tel, avec ses tonalités particulières, des modulations sur l'origine.

Le mythe, exclu de la science historique, aurait-il un rôle à jouer dans l'attitude contre-moderne ? Alors que Nietzsche nous avait mis en garde très tôt contre l'absurde rigidité d'une science historique, Eliade annonçait en 1949 à son tour que la science historique devait se tenir prête à essayer des critiques. Il soulignait le retour des « théories cycliques », comme celle du mythe, « dans la pensée contemporaine »¹³⁶. Eliade identifiait chez T.S. Eliot et James Joyce (deux poètes, l'un américain, l'autre irlandais) l'émergence d'un nouveau paradigme historique, ou « tout au moins le désir de trouver un sens et une justification transhistorique aux événements historiques »¹³⁷. Ces nouvelles approches

tendent à revaloriser le mythe de la périodicité cyclique, voire celui du retour éternel. [...] Nous croyons être fondés à déchiffrer en elles, plus qu'une *résistance à l'histoire*, une révolte *contre le temps historique*, une tentative pour réintégrer ce temps historique, chargé *d'expérience* humaine, dans le temps cosmique, cyclique et *infini*.¹³⁸

Toute analyse mythologique est elle-même un mythe, que ce soit le mythe du mythe, le mythe de la contre-histoire ou le mythe du savoir narratif. Sans déconstruire à outrance ou tomber dans un relativisme absolu, gardons en tête que tout le travail mythique, même au service de la contre-histoire, dès lors

¹³⁵ Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, p. 57.

¹³⁶ Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 165.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*, p. 171.

qu'il est lui-même une nouvelle énonciation d'un contexte (ici, *con-texte* est compris littéralement comme ce qui accompagne le texte) de ce qui *a été* énoncé, est lui-même une intrigue mythique.

Comme Michel Serres le dit, le savoir lié aux formes narratives comme le mythe (nous pensons aussi au savoir qui émerge de l'expérience subjective) ne diffère pas de celui présenté, légitimé, comme savoir scientifique. Mais il inverse ici le rapport de ressemblance : ce n'est pas que le mythe est scientifique, mais bien que la science est mythique.

Il n'y a pas, il n'y a jamais eu la science d'une part, et les mythes de l'autre. La part de savoir pertinent, dans un mythe donné, une tradition millénaire, une pensée sauvage, est probablement aussi grande que la part de mythologie qu'enveloppe avec elle une science donnée.¹³⁹

Bref, pour bousculer la science historique, le mythe, « science des idées-en-forme »¹⁴⁰ comme le dit Barthes, peut certainement intervenir car ce qu'elle met en forme justement se résume dans cette ouverture tout sauf homogène que nous offrait McLuhan, maître des slogans : ...

¹³⁹ Serres, *HERMES III, La traduction*, p. 258.

¹⁴⁰ Barthes, *Mythologies*, p. 197.

§ 7

Métaphores

Figure de style et jeu de langage, la métaphore est un procédé rhétorique consistant à établir implicitement un rapport de ressemblance entre deux termes, soit par l'analogie, soit par la substitution. Au-delà de la typologie des métaphores, qui est le travail de la science linguistique, ce qui nous intéresse ici se trouve dans cette fonction des métaphores d'agir (pour utiliser une métaphore) en tant que passeuses. Dans le monde fluvial, le passeur est un marin qui s'occupe du transport de passagers ou de marchandises d'une rive à une autre en l'absence d'un pont : il fait passer. La métaphore occupe dans le langage une fonction semblable puisqu'elle déplace les éléments conceptuels d'un territoire à un autre en l'absence d'une comparaison explicite. Pour la langue grecque ce déplacement est littéral : comme le remarquait Michel Le Guern, les camions de déménagement de la ville d'Athènes sont identifiés par l'inscription *metaphora*¹⁴¹.

Le déplacement de la métaphore est sémantique, le plus souvent du sens littéral vers un sens figuré (l'expression « casser la glace » signifie faire connaissance, et non pas – littéralement – l'action de casser la glace). La métaphore étant un déplacement, il est difficile de la saisir au vol pour la faire se cristalliser. Le Guern résumait cette ambiguïté méthodologique : « [...] le dynamisme lui est tellement inhérent qu'on ne peut pas arrêter le mouvement sans la détruire, ou à tout le moins la transformer en autre chose »¹⁴². La métaphore effectue chaque déplacement sémantique dans un contexte particulier, au cœur d'une série largement plus vaste que la linguistique : variables culturelles, historiques, politiques, sociales, anthropologiques. Pour le dire encore autrement, si la métaphore est métaphore *ici*, elle ne l'est pas inéluctablement *là*. Une métaphore vieillissante qui n'aura plus la force de faire

¹⁴¹ Michel Le Guern, « Sur la métaphore comme déplacement », in *Métaphore et perception : approches linguistiques, littéraires et philosophiques*, Denis Jamet et Groupe de recherche en linguistique anglaise (éd.) (Paris : L'Harmattan, 2008), p. 13.

¹⁴² *Ibid.*, p. 18.

passer s'évanouira (c'est le cliché) ; cette autre qui fera passer maladroitement vers un rivage trop étranger tombera à plat (c'est l'énigme) ; une autre encore, devenant efficace au point d'être trop explicite se verra congédiée, ayant elle-même bâti le pont qu'elle remplaçait (c'est la comparaison). La métaphore est pour ainsi dire vivante, elle est affectée par le temps, par la durée, par l'espace. Comme le mythe, elle perdure sur le mode cyclique du couple actualisation/virtualisation ; elle s'éloigne, parfois, puis revient. Toujours la même, toujours différante.

« S'intéresser à la métaphore –cette figure particulière–», lance Derrida, « c'est donc un parti pris symboliste »¹⁴³. Le symbolique, et c'est pourquoi il est du genre métaphorique, juxtapose deux choses. Il s'oppose au diabolique, ce dernier s'affairant à diviser¹⁴⁴. Les mots devenus métaphores acquièrent une autonomie. Plutôt que de trouver la signification figurée par la phrase, la métaphore en vient à fonctionner elle-même comme phrase¹⁴⁵. Elle devient autopoétique à défaut d'être autopoïétique, car c'est de ces métaphores sans référent, nous apprend Peter Kemp dans sa *Théorie de l'engagement*, que se sédimente une strate singulière du langage, le discours mythico-poétique¹⁴⁶.

Le champ d'action de la métaphore est aussi bien celui du mythe que de la poétique. Le mythe ne cachait pas un sens unique à démasquer grâce à l'analyse du connotatif ; la métaphore ne véhicule pas non plus un sens déjà là, univoque. Ce présupposé de l'univocité du sens fonde néanmoins certaines recherches en linguistique sur la métaphore selon une exigence proche de « l'exigence [...] de monosémie du discours scientifique »¹⁴⁷. Puisque la métaphore, au contraire, échappe au monisme sémantique, elle nous apparaît cantonnée sur les terrains de l'attitude contre-moderne. Devant quoi nous retrouvons-nous encore une fois ? Devant les oppositions artificielles de la

¹⁴³ Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 255.

¹⁴⁴ Diabolique et symbolique partagent la même racine étymologique, *bolein*, lancer ou jeter. Le préfixe du premier, *dia-*, signifie diviser, alors que celui du second, *sym-*, est la réunion, ou l'union de deux choses. Ainsi, le diabolique et le symbolique sont deux résultats d'une même action, d'un lancer : soit il divise, soit il réunit.

¹⁴⁵ Kemp, *Théorie de l'engagement*, p. 48.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Normand, *Métaphore et concept*, p. 22.

modernité : le poétique opposé au rationnel, la croyance à la vérité, l'affect au fait, l'expérience à l'expérimentation, le mythe à l'histoire. Sous l'angle des ontologies modernes, la logique scientifique et la logique poétique apparaissent en effet « incompatibles »¹⁴⁸, pour reprendre les termes de Julia Kristeva. La logique poétique, écrit-elle, celle-là « dont la vérité n'est pas le principe d'organisation » (c'est la question du sens, comme dans le cas du mythe), devient un discours « marginal, destructeur, plus ou moins exclu de l'utilité sociale »¹⁴⁹.

La métaphore, aux yeux de la science, n'est d'aucune utilité. Elles sont, dit Lecourt, la « voie royale qui mène à la base 'affective'. Elles désignent le lieu où se greffe un système de pensée non scientifique »¹⁵⁰. Ce préjugé défavorable envers la métaphore et le discours poétique en général a d'ailleurs accompagné intimement l'installation du principe d'objectivité en sciences, et celui, corolaire, (du mythe) d'une science objective. Steven Shapin et Simon Schaffer ont très clairement observé dans un texte maintenant classique de l'anthropologie des sciences, *Léviathan et la pompe à air*, comment la métaphore a été évincée du discours scientifique au profit des faits expérimentaux durant la célèbre controverse qui opposa Robert Boyle et Thomas Hobbes au XVII^e siècle. Boyle cherchait à établir un consensus autour de l'expérimentation et la méthode scientifique qu'il fondait toutes deux sur les faits. « Rien n'est aussi évident qu'un fait. Que ce soit dans le langage de tous les jours ou dans le domaine de la philosophie des sciences, la solidité et la pérennité des faits tiennent à l'absence d'intervention humaine dans leur genèse »¹⁵¹. Shapin et Schaffer précisent que le consensus universel autour du statut de la connaissance scientifique et autour du principe d'objectivité était fondé justement sur la non-intervention de l'humain dans le domaine des faits

¹⁴⁸ Julia Kristeva, « Pour une sémiologie des paragrammes », *Tel Quel* 29 (1967): p. 202.

¹⁴⁹ *Ibid.*: pp. 176, 202.

¹⁵⁰ D. Lecourt, *La réduction des métaphores chez G. Bachelard*, cité dans Normand, *Métaphore et concept*, p. 48.

¹⁵¹ Steven Shapin et Simon Schaffer, *Leviathan et la pompe à air; Hobbes et Boyle entre science et politique*, traduction de Thierry Piélat, Textes à l'appui / Anthropologie des sciences et des techniques (Paris : La Découverte, 1993 [1985]), p. 30.

(l'expérimentation, qui est la manipulation de la nature, se pose comme problème éthique à ce principe). Les faits sont considérés, dans la pragmatique du savoir scientifique telle que la développe Boyle, comme appartenant à la réalité naturelle. « Dans le système des connaissances de la nature, aucun autre élément que le fait ne pouvait garantir un degré aussi élevé de probabilité, une 'certitude morale' »¹⁵². Afin de « protéger la catégorie épistémologique fondamentale du programme expérimental, le *fait* », Boyle avait développé un style d'écriture « nue » et « méprisait le style 'fleuri' »¹⁵³, dont la métaphore fait partie. Pour lui, un scientifique utilisant ce style nu démontrait qu'en plus d'être modeste, il était un « observateur désintéressé [dont les] comptes-rendus étaient des miroirs limpides et non déformants de la nature »¹⁵⁴, une pièce importante de l'obtention de la solidarité sociale requise pour légitimer les faits. Shapin et Schaffer précisent que ce type de discours scientifique est l'une des trois technologies, l'un des trois moyens utilisés pour l'objectivation : la première étant une technologie matérielle (un instrument d'expérimentation), la seconde une technologie littéraire (c'est le style nu) et la dernière une technologie sociale (c'est le témoignage virtuel)¹⁵⁵.

La métaphore est justement tout le contraire du discours scientifique : elle n'est pas le reflet unidirectionnel d'une réalité, plutôt elle est une image, une parole idiosyncrasique, une intervention humaine entêtée qui s'oppose au mythe de l'objectivité de la nature. La métaphore n'est ni une parole directe ni une parole nue. Pour parler d'une réalité, elle en parle autrement, elle déplace, elle est vive, comme le dit Paul Ricoeur. Pire, dans le cas du symbole, elle ne possède pas ce référent « dans la nature » si cher au discours scientifique¹⁵⁶. La

¹⁵² *Ibid.*, p. 31.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 68.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 70.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 32.

¹⁵⁶ Marietti écrit : « Une volonté de transparence anime par excellence le langage scientifique, qui par sa rigueur dénonce toute expression qui ne convoierait aucune information qui ne soit communicable. Car, ne serait-il qu'un concept, ou même seulement l'une des diverses relations entretenues par les concepts scientifiques, le référent du langage scientifique – 'existe' dans le monde des idées scientifiques en tant que 'chose pensée', elle-même cependant reliée aux choses prises dans le 'monde vécu', « Le figuré et le littéral dans le langage scientifique », in

métaphore est toujours hyperréelle, toujours virtuelle, et peu lui importe l'enjeu de vérité qui obsède le discours factuel. Ou plutôt, peu lui importe la légitimation d'un statut véritable puisque sa vérité, comme celle du mythe¹⁵⁷, lui est intrinsèque et ne vient pas *a posteriori*, comme une évaluation d'un observateur distancié.

Alors que la science expérimentale est amenée à reconnaître sa part de mythologie que l'expérience subjective regagne du terrain de la légitimité, le discours scientifique pourrait aussi être moins sévère envers la métaphore¹⁵⁸. D'abord, les scientifiques l'utilisent fréquemment. Lorsque Boyle décrit son style d'écriture « modeste », il affirme avec candeur qu'il est en train de lire le livre de la Nature¹⁵⁹, comme si elle se donnait à la « lecture ». Qu'est-ce que « le livre de la Nature » sinon une métaphore ? La métaphore d'une vérité décodable, lisible, enchâssée dans le texte de la vie. Cette métaphore non seulement traverse toute l'activité scientifique, mais elle la fonde aussi. « [La] science née en Occident », disent Stengers et Prigogine, « n'aurait pas été ce qu'elle est si n'y avait été associée la conviction qu'elle ouvre le chemin à une intelligibilité du monde »¹⁶⁰. L'objectivité scientifique naît, ni plus ni moins, d'une métaphore, qui est celle de la lecture ; d'où l'importance de la vision et du rôle de l'œil dans l'appareillage de l'objectivation. Régis Debray, dans la *Vie et mort de l'image*, écrit :

Pour que la nature soit considérée sur pièces [...] il a fallu une éducation morale de l'œil autant qu'un apprentissage technique

Rhétoriques de la science, Vincent de Coorebyter (éd.) (Paris : Presses Universitaires de France, 1994), p. 1.

¹⁵⁷ « Ainsi le mythe ne renvoie pas à quelque chose que nous pouvons connaître par d'autres moyens ; ce dont il parle n'est accessible que par images. La vérité du mythe lui est intrinsèque », Kemp, *Théorie de l'engagement*, p. 58.

¹⁵⁸ Sarah Kofman écrit : « Présomption de la science qui prend le monde pour des essences. La science ne peut jamais expliquer le monde, elle peut seulement le décrire à partir de schèmes métaphysiques, humains, trop humains. Elle est un pur 'système de signes' (une sémiologie), une mythologie (un monde de fictions) », cité dans Normand, *Métaphore et concept*, p. 27.

¹⁵⁹ « Je m'estime tout à fait satisfait si l'on pensait que je n'ai guère regardé d'autres livres que celui de la nature », Boyle, cité dans Shapin et Schaffer, *Leviathan et la pompe à air ; Hobbes et Boyle entre science et politique*, p. 70.

¹⁶⁰ Prigogine et Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, p. 38.

de la main. Une conversion du regard à la terre, c'est-à-dire une désertion du Ciel. Et *l'abandon des métaphores*.¹⁶¹

Pourtant, comme l'affirme Normand, « [il] est non moins vrai que le discours scientifique a besoin de métaphores pour s'expliquer, pour *faire voir* à des imaginations que l'abstraction ne peut d'emblée convaincre »¹⁶². Que sont l'onde électromagnétique, le Big Bang, les trous noirs, si ce ne sont pas des métaphores¹⁶³ ? La solution pour la science, écrit Gaston Bachelard, a été de contourner le problème par un jeu dans l'ordre d'apparition, et donc dans le procédé d'énonciation, de la métaphore :

En somme, la métaphore devrait venir « après » dans la pensée scientifique, à titre de seule illustration et non « avant » la théorie, car elle joue alors un rôle d'analogie qui la rattache à la connaissance première et intuitive.¹⁶⁴

On peut lire, justement, chez C.G. Hempel que le but de l'explication scientifique n'est pas « de susciter ce genre de compréhension intuitive et hautement subjective »¹⁶⁵. C'est la fonction de la métaphore qui est mise en cause ici : elle n'est pas considérée comme moteur de la pensée scientifique mais bien comme une illustration permettant de vulgariser, bref, de la rendre quelconque, vulgaire. La science accepte dans une certaine mesure la métaphore comme le prix à payer pour ne pas s'être totalement exclu de l'intrigue humaine : elle doit encore s'abaisser à utiliser du langage, puisque la nature ne parle pas elle-même. La science est ventriloque lorsqu'elle parle au nom de la nature : c'est *elle* qui parle même si elle fait semblant que la parole

¹⁶¹ Régis Debray, *Vie et mort de l'image : une histoire du regard en Occident*, Bibliothèque des idées (Paris : Gallimard, 1992), p. 268, notre emphase.

¹⁶² Normand, *Métaphore et concept*, p. 48, notre emphase.

¹⁶³ Roger Jones, dans un ouvrage consacré aux métaphores en physique, soutient : « [...] I suggest that scientists (and indeed all who possess creative consciousness) conjure like the poet and the shaman, that their theories are metaphors which ultimately are inseparable from physical reality, and that consciousness is so integral to the cosmos that the creative idea and the thing are one the same. », *Physics as Metaphors* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), p. 5.

¹⁶⁴ Normand, *Métaphore et concept*, p. 48. Derrida aussi mentionne que pour Bachelard, la métaphore permet « d'illustrer » un nouveau concept, *Marges de la philosophie*, pp. 309-310.

¹⁶⁵ C. G. Hempel, *Éléments d'épistémologie*, (1972), cité dans Normand, *Métaphore et concept*, p. 50.

vient de l'autre¹⁶⁶. Paradoxalement, plus la science se projette en dehors du tissu social et plus elle réduit son champ d'intervention dans la connaissance en général. Lyotard soulignait l'incapacité du discours scientifique (parce qu'elle fonde un seul jeu de langage, le dénotatif) de développer des savoir-entendre, des savoir-dire, bref toutes ces connaissances utiles à l'organisation de la vie humaine qu'il appelle le lien social. Latour observait un mouvement semblable lorsqu'il affirmait que la science moderne avait glissé de l'*épistémè* vers la *métis*¹⁶⁷, c'est-à-dire du savoir vers la pratique, vers la manipulation d'instruments et de technologies servant seulement à légitimer celui qui parle au nom de la nature ou au nom de la certitude. C'est aussi ce que suggéraient Shapin et Schaffer lorsqu'ils parlaient de la technologie comme partie intégrante du processus d'objectivation : « La machine peut servir à éliminer l'intervention humaine dans le produit : ce n'est pas moi qui dis cela, c'est la machine qui parle, ou encore : ce n'est pas votre faute, c'est celle de la machine »¹⁶⁸.

Il serait dangereux, concluait Lyotard, que le savoir scientifique monopolise le champ de la connaissance puisque sa légitimité émerge dans et par la différence avec les autres savoirs.

[Le] savoir scientifique ne peut savoir et faire savoir qu'il est le vrai savoir sans recourir à l'autre savoir, le récit [savoir narratif], qui est pour lui le non-savoir, faute de quoi il est obligé de se présupposer lui-même et tombe ainsi dans ce qu'il condamne, la pétition de principe, le préjugé.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Ce point sur l'ambiguïté du rôle des porte-parole dans la modernité a été soulevé de façon étoffée par Bruno Latour et ses collègues. Il écrit : « Les faits sont produits et représentés au laboratoire, dans les écrits scientifiques, admis et autorisés par la communauté naissante des témoins. Les scientifiques sont les représentants scrupuleux des faits. Qui parle lorsqu'ils parlent ? Les faits eux-mêmes, sans nul doute, mais aussi leurs porte-parole autorisés. Qui parle donc, la nature ou les hommes ? Question insoluble avec laquelle la philosophie des sciences modernes va se battre pendant trois siècles. En eux-mêmes les faits sont muets, les forces naturelles sont des mécanismes bruts. Et pourtant les scientifiques affirment qu'ils ne parlent pas, mais que les faits parlent par eux-mêmes », *Nous n'avons jamais été modernes*: p. 45.

¹⁶⁷ Latour, *Petites leçons de sociologie des sciences*, pp. 156-157.

¹⁶⁸ Shapin et Schaffer, *Leviathan et la pompe à air*, p. 78.

¹⁶⁹ Lyotard, *La condition postmoderne*, p. 51.

Nous retraçons cette même mise en garde chez Nietzsche, décidément plus dramatique, dans ses inachevées *Études théorétiques* : « Notre science de la nature va à la ruine, vers la même fin que celle de la connaissance. Notre culture historique va à la mort de toute civilisation »¹⁷⁰. Pour Nietzsche, la métaphore ne se trouve pas en fin de piste de l'activité scientifique, pour expliquer, mais elle la précède. La métaphore chez Nietzsche est le primat de la pensée humaine et du langage, la condition de possibilité du langage¹⁷¹.

Il se pourrait que tout langage soit *de facto* métaphorique, dans ce mouvement créé par l'apparition du signe pour parler d'autre chose, mais pas seulement des *choses* non plus. Parce qu'il est l'expérience de cet autre, d'une chose par le mot, le langage pourrait bien être un déplacement métaphorique. George Lakoff et Mark Johnson soulignent :

Les métaphores [...] jouent un rôle central dans la construction de la réalité politique et sociale. [...] L'idée qu'il existe une vérité absolue et objective n'est pas seulement une erreur, elle est aussi socialement et politiquement dangereuse. Comme nous l'avons vu, la vérité est toujours telle par rapport à un système conceptuel qui est défini pour une grande part par des métaphores.¹⁷²

La métaphore s'immisce dans les processus grâce auxquels nous pensons et partageons notre réalité avec d'autres. Dans la mesure où le discours scientifique accepte qu'il est lui-même langage, ne devient-il pas insoutenable pour lui de persister à refuser la métaphore ?

La métaphore est pourtant réhabilitée dans plusieurs domaines de recherches, notamment ces mêmes recherches qui ont reconnu la présence de leur double voi(e)x dans leur tentative de parler de phénomènes sociaux, de phénomènes humains. La métaphore revient comme perspective de recherche dans plusieurs programmes de recherche, subtilement. Lorsqu'on dit d'un objet qu'il est une méthode, c'est le déplacement métaphorique qui est en train de se

¹⁷⁰ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, § 130, p. 187.

¹⁷¹ Cf. Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 213.

¹⁷² George Lakoff et Mark Johnson, *Les métaphores de la vie quotidienne*, traduction de Michel Defornel (Paris : Minuit, 1985 [1980]), pp. 169-170.

déployer. Les exemples ne manquent pas et nous en nommerons quelques-uns qui ont traversé les études sociales de la science et de la technologie depuis deux ou trois décennies : la métaphore du *réseau*, la métaphore du *dispositif*, la métaphore de la *médiation*, celle de la *traduction*.

La recherche sociologique qui fait appel à la médiation, par exemple, n'a pas pour objet la médiation, c'est-à-dire qu'elle ne cherche pas à trouver l'objet « médiation » dans la société, à la fixer, à la définir, à lui donner des fonctions ou lui attribuer une nature universelle. Plutôt, la médiation rend compte d'un mouvement, d'une oscillation entre les entités. Antoine Hennion, sociologue de la musique, dit de la médiation qu'elle concerne moins les « réalités installées qu'à l'installation des réalités »¹⁷³. Sa démarche s'intéresse davantage aux passages que permet de voir la métaphore de la médiation (sans être un juste milieu¹⁷⁴) qu'aux termes du passage. Ainsi, pour Hennion, le mot « médiation »

désigne une opération, non des opérateurs ; il n'oblige pas à faire une séparation de principe entre instruments, il permet de circuler sans solution de continuité des humains aux choses, en passant par des sujets ou des objets, des instruments, des systèmes, des langages, des institutions.¹⁷⁵

L'apport de ces métaphores (réseaux, médiation, traduction¹⁷⁶) est encore ce mouvement des objets installés vers les conditions d'existence de ces objets.

¹⁷³ Hennion articule principalement le concept de médiation au domaine artistique et à la musique notamment dans le champ disciplinaire de la sociologie des usages. Selon Hennion, l'oscillation permanente entre la technique et le social permet d'être suivie et articulée grâce au concept de médiation, qui dès lors délaisse l'étude des objets (les médias) pour se consacrer à l'observation des processus, des relations, des mises en place, des configurations. Antoine Hennion, *La passion musicale. Une sociologie de la médiation* (Paris : Métailié, 1993), p. 224.

¹⁷⁴ La sociologue Josiane Jouët précise que la médiation est la seule solution au « double piège du déterminisme », c'est-à-dire d'un côté le déterminisme technique et le déterminisme social de l'autre. La médiation s'impose chez Jouët, et pour le courant de la sociologie des usages en général, comme un principe de méthode permettant du social au technique, sans s'instaurer par ailleurs en « juste milieu ». La médiation, c'est à la fois la méthode et la problématique de cette zone médiane. Josiane Jouët, « Pratiques de communication et figures de la médiation », *Réseaux* no. 60 (1993).

¹⁷⁵ Hennion, *La passion musicale*, p. 224.

¹⁷⁶ À cet égard la contribution de la métaphore de la traduction à la théorie de l'acteur-réseau est particulièrement intéressante. Il semble en effet que cette métaphore de « traduction » ne devait

La métaphore du dispositif, qu'on retrouve chez Foucault et Agamben, notamment, est un autre exemple du rôle de la métaphore comme méthode afin de surmonter les dichotomies de la pragmatique scientifique. Hugues Peeters et Philippe Charlier notent que le dispositif est généralement perçu et articulé en tant qu'intermédiaire entre deux positions : d'une part, une « approche totalisante mettant en avant l'idée d'une structure, d'un ordre homogène, et, d'autre part, une approche rhizomatique, mettant en évidence une fluence généralisée, des ensembles complexes ouverts plus proches de l'indifférencié ou du chaos »¹⁷⁷. Le dispositif devient un véritable passeur entre les rives artificielles créées par la pensée moderne.

Certains programmes d'études culturelles (*cultural studies*) reposent aussi sur des approches qui entretiennent un rapport de sympathie avec la métaphore : ces programmes de recherche recourent souvent à des objets de recherche qui sont autant des perspectives sur le monde. Lorsque Donna Haraway pose le féminisme comme perspective pour penser les discours et les

pas occuper une position aussi pregnante. Michel Callon, dans une étude considérée comme fondatrice de la théorie de l'acteur-réseau, avait fait cette mise en garde au sujet du vocabulaire de la traduction : « Puisque les acteurs mêlent en permanence considérations sur la société et sur la nature, nous imposons à l'observateur d'utiliser un seul répertoire pour décrire les points de vue en présence. [...] Le choix du vocabulaire pour réaliser ces descriptions et fournir des explications est bien entendu laissé à discrétion de l'observateur », « Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc », *L'année sociologique* no. 36 (1986): p. 176. Ainsi, le vocabulaire guidant chaque méthode devait être à la discrétion du chercheur. En d'autres termes, à chaque voyage son passeur, à chaque étude sa métaphore, en autant que cette dernière permette d'observer des *processus*. Or, le vocabulaire de la traduction s'est imposé au fil des études. Si la métaphore de la traduction permettait de mettre en lumière des enjeux d'associations ou de mises en relation propres à l'étude de Callon, il peut être restreignant de l'imposer à d'autres études. C'est ce que les critiques lui reprocheront : le vocabulaire de la traduction implique un regard sur les alliances, sur des enjeux de représentation. Tous ces porte-paroles qui « traduisent » les intérêts des uns et des autres, ces alliances et ces points de passage obligés pointent dans une direction bien précise, celle d'une politique. Olga Amsterdamska ajoute que l'approche de l'acteur-réseau ne s'empêche pourtant pas de proposer une vision spécifique de l'activité scientifique et de l'innovation technique ancrée dans une perspective machiavélique du monde où seuls présideraient les alliances et les jeux de pouvoir, cf. « Surely, You Must be Joking, Monsieur Latour! », *Science, Technology and Human Values* 15, no. 4 (1990). Cf. également Nick Lee et Steven D. Brown, « Otherness and the Actor Network: the Undiscovered Continent », *American Behavioural Scientist* 36 (1994).

¹⁷⁷ Hugues Peeters et Philippe Charlier, « Contributions à une théorie du dispositif », *Hermès* no. 25 (1999): p. 15.

enjeux technoscientifiques¹⁷⁸; lorsque Katherine Hayles pose le posthumain comme « lunette » (*view*) pour aborder la question du corps en relation avec la technologie¹⁷⁹; lorsque Gray et al. posent le cyborg comme une figure pour penser les narratifs technologiques¹⁸⁰; ils et elles font appel à des métaphores comme méthodes, utilisent un passeur spécifique « pour comprendre quelque chose (et en faire l'expérience) en termes de quelque chose d'autre », ce qui est « l'essence d'une métaphore »¹⁸¹. De la même façon, chaque métaphore vient avec sa tradition particulière, une épistémologie, une philosophie. Derrida le disait clairement dans *Mythologie blanche* : « Chaque fois qu'une rhétorique définit la métaphore, elle implique non seulement une philosophie, mais un réseau conceptuel dans lequel la philosophie s'est constituée »¹⁸².

§ 8

Une contre-histoire, éthérologiquement dirigée

Les contours de notre démarche se précisent. Nous tentons bien de faire de l'histoire tout en nous gardant de faire de la science historique. Nous avons repéré certains programmes qui avaient abordé autrement la question de l'histoire, notamment la généalogie de Nietzsche et celle de Foucault à sa suite. Nous retrouvions dans ces espèces d'histoires des traces de l'attitude contre-

¹⁷⁸ Cf. Donna Haraway, *Simians, cyborgs, and women : the reinvention of nature* (New York, NY: Routledge, 1991), *Modest-Witness@Second-Millennium.FemaleMan-Meets-OncoMouse : feminism and technoscience* (New York : Routledge, 1997).

¹⁷⁹ Dès l'introduction de *How we became posthuman*, Hayles précise ce qu'elle entend par le « post-humain » et elle dit clairement qu'il s'agit d'une perspective (*view*) construite sur certains présupposés, ou postulats, qui ne concerne pas nécessairement le posthumain : « What is the posthuman? Think of it as a point of view characterized by the following assumptions [...] », *How we became posthuman : virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics* (Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1999), p. 2.

¹⁸⁰ D'emblée ces auteurs marquent le cyborg en tant que figure qui permet d'opérer des rapprochements, et non pas comme un objet à stabiliser : « [...] this figure of the cyborg helps us bring together myths and tools, representations and embodied realities, as a way of understanding postmodernity », Chris Hables Gray, Steven Mentor, et Heidi J. Figueroa-Sarriera, « Cyborgology: Constructing the Knowledge of Cybernetic Organisms », in *The Cyborg handbook*, Chris Hables Gray, éd. (New York ; London: Routledge, 1995), p. 2.

¹⁸¹ Lakoff et Johnson, *Les métaphores de la vie quotidienne*, p. 15.

¹⁸² Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 274.

moderne, qui est d'abord une préoccupation – que nous partageons – sur le statut de la connaissance et de l'épistémologie à l'heure de la modernité.

Un des mouvements les plus remarquables de toutes les épistémologies dont l'attitude est contre-moderne, et nous l'avons souligné à quelques reprises, c'est le passage de des objets aux processus, aux conditions de production de la connaissance. Nous avons vu ce déplacement à plusieurs reprises alors qu'étaient remises en question les pratiques *objectifiantes* et *objectivantes* de la pragmatique scientifique, par exemple dans l'importance renouvelée de l'énonciation sur l'énoncé, de l'intrigue sur l'événement, de la médiation sur les médias, etc. L'empirisme radical de James se posait comme alternative à l'expérimentation scientifique en questionnant l'expérience singulière ; le mythe d'Eliade et de Barthes permettait d'évoquer l'importance de la forme de l'instance plutôt que le contenu univoque des événements et des signes ; nous avons vu aussi que plusieurs champs d'études (études culturelles, études sociales des sciences et de la technologie, etc.) s'intéressent davantage au point de vue que leur donnent leurs objets de recherche qu'à ces objets, comme en témoignent les programmes élaborés autour des métaphores de dispositif, de médiation, de réseau, de traduction.

En quoi l'attitude contre-moderne, et ces diverses figures exclues de la pragmatique scientifique sont-elles utiles pour la contre-histoire que nous proposons ici ? Elles nous aideront à amorcer le programme de la contre-histoire afin qu'il se déploie au service, elle aussi, du passage et du mouvement. Pour nous, ces passages ne seront pas ceux de l'exclusion, de la raréfaction ou de la médiation, mais bien les passages de la disparition et de la disparation qui nous ont été données par l'éther. Faut-il le souligner, c'est grâce à l'éther si les contours de la forme de l'enquête contre-historique ont pu être précisés : c'est pourquoi notre vocabulaire est celui du mythe, de la métaphore, de l'expérience, qui sont autant de figures de l'éther. En revanche, c'est à travers la contre-histoire que nous croyons que l'éther se révélera, même subtilement. Notre contre-histoire sera donc *éthérologiquement* dirigée. Plutôt que d'écrire l'histoire *de* l'éther, nous laisserons la contre-histoire s'écrire *à* l'éther.

ÉTHÉROLOGIE



C'est qu'il faut bien le dire : ce n'est pas une fois, deux fois, ni même un petit nombre de fois que les mêmes opinions se reproduisent périodiquement dans l'humanité ; c'est un nombre de fois infini.

-- Aristote, *Métérologie*

§ 9

éther + logos

« Éthérologie », au XIX^e siècle, nommait la science de l'éther lumineux. Pour les physiciens de l'époque, l'éther alimentait les espoirs de découvrir une explication mécanique universelle aux phénomènes de l'univers. Le concept d'éther, en effet, était de plus en plus utilisé depuis le XVI^e siècle afin de désigner le milieu de la propagation de la lumière, d'où son adjectif « lumineux ». Il s'imposa au XIX^e siècle à la pensée technoscientifique ainsi qu'à la physique alors qu'il en vint à expliquer divers phénomènes physiques invisibles tels la gravitation, le magnétisme, la transmission de l'électricité, de la chaleur, des ondes radio, etc. L'éther lumineux se présentait comme une substance suprasensible, à la fois liquide et solide, élastique, dans laquelle « baigneraient » les astres ; il n'est pas rare d'ailleurs qu'on en parle comme d'un « océan ». James Clerk-Maxwell, dans l'article sur l'éther qu'il écrit en 1875 pour *Encyclopedia Britannica*, souligne : « Ether or Aether (αἰθήρ probably from αἶθω I burn,) [is] a material substance of a more subtle kind than visible bodies, supposed to exist in those parts of space which are apparently empty »¹. Cet éther lumineux faisait lui-même écho à des savoirs qui avaient vu le jour dans les mythologies des Anciens, dont certains ne répondaient pas du tout aux exigences de la science positiviste telle qu'elle s'instaurait au tournant du XX^e siècle.

Le XIX^e siècle aura été une période de prolifération des éthers et de prolifération des théories de l'éther. Puisqu'on ne sait pas trop ce qu'il est, substance ou lieu, matière ou anti-matière, *explanandum* ou *explanans*, ce sont davantage des hypothèses qui orbitent dans l'éthérologie, la science de l'éther. Les théories sur l'éther fusent et la plupart des découvertes scientifiques de l'époque y font d'ailleurs référence : l'astronome James Bradley le mentionne dans sa théorie de l'aberration de la lumière ; Benjamin Franklin dans sa description de l'électricité ; Michael Faraday dans sa théorie des champs ;

¹ James Clerk-Maxwell, « Aether », in *Encyclopedia Britannica* (1875).

Thomas Young dans ses recherches sur l'optique corpusculaire; Fresnel dans ses travaux sur la polarisation² ; Lord Kelvin, James Clerk Maxwell et Oliver Lodge s'en servent pour expliquer le lien entre magnétisme et électricité³ ; Samuel Morse, Thomas Edison et Guglielmo Marconi l'utilisent dans leurs expérimentations sur la télégraphie. Nikola Tesla, de son côté, conçoit l'éther comme un *medium* à la fois producteur et conducteur d'électricité, à la manière du *perpetuum mobile*.

L'éther luminifère est disparate et dispersé. Ses théories sont autant de visions du monde, de conceptions sur la nature de l'espace et du temps, sur la mécanique de la physique qui est à l'œuvre dans l'organisation du monde de manière imperceptible. L'invisibilité de l'éther, qui donnait la possibilité d'y inférer différents phénomènes, a été récupérée d'ailleurs par les mouvements pseudoscientifiques, occultes, mystiques et médiumniques qui pullulaient au XIX^e siècle. L'aura toute rationnelle et scientifique de l'éther, fluide merveilleux, superflux, servait notamment à légitimer les phénomènes parapsychologiques. À la suite de Franz Anton Mesmer, le célèbre hypnotiseur, les magnétiseurs invoqueront l'*etherium* comme *medium* de la télépathie, de la clairvoyance, de la guérison par l'hypnose, etc. Ces derniers entreprendront à leur tour de fonder un vocabulaire de la « science de l'éther », comme le fait ici Stanley Grimes, successeur de Mesmer :

The knowledge of etherium, in all its manifestations, I shall venture to denominate "Etherology". The doctrines concerning the agency of etherium in transmitting the motions of body and mind, in the healthful and normal state, I shall denominate Etherophysiology.⁴

² Joseph Larmor, *Aether and Matter: a development of the dynamical relations of the aether to material systems on the basis of the atomic constitution of matter including a discussion of the influence of the earth's motion on optical phenomena* (Cambridge: Cambridge University Press, 1900), p. 321.

³ Pour un recensement et une analyse exhaustive du rôle de l'éther en physique, cf. E. T. Whittaker, *A history of the theories of aether and electricity : from the age of Descartes to the close of the nineteenth century* (London: Longmans, Green & Co., 1910).

⁴ Stanley Grimes, *Etherology and the Phreno-Philosophy of Mesmerism and Magic Eloquence: including a new philosophy of sleep and consciousness, with a review of the pretensions of phreno-magnetism, electrobiology, etc.* (Boston et Cambridge: James Munroe and company, 1850), p. 27.

La doctrine du mesmérisme, ou magnétisme animal, était fondée sur l'idée de ce superfluide éthérique.

Ce que nous voyons déjà apparaître, dans ce glissement de la physique vers la pseudoscience, c'est l'incapacité de contenir l'éther. Durant cette période où les conditions de possibilité de l'établissement d'une science rationnelle de l'éther, conjointement avec la discipline de la physique, étaient des plus favorables, l'éther déjà glissait vers d'autres états, il fuyait de toutes parts, vers la limite, vers la périphérie du noyau objectif. Toute éthérologie, si elle est recrutée en tant que science de l'éther, évolue dans des eaux brouillées. Elle préoccupe autant l'alchimie que la chimie, la science que la pseudoscience, la physique que le mesmérisme, le religieux que le profane, le mysticisme que le scepticisme, l'expérience que l'expérimentation, l'affectif que le rationnel, le cosmologique que la logique. L'éther occupe des espaces-temps « entre », des écotones, des inter-faces, des ren-contres. « The history of the ether », concluait Steven Connor, « is a history of the pondering of the imponderable »⁵. L'éther est en effet d'une telle subtilité que toutes les tentatives de le stabiliser sous une seule forme, et particulièrement sous la forme historiographique, sont vaines. Écrire l'histoire *de* l'éther avec les outils de la science historique est une tâche périlleuse. L'historien des sciences, recommande J. R. Christie dans un ouvrage dirigé par Edmund Whittaker sur l'histoire des théories de l'éther, doit inévitablement morceler et préciser le secteur de son analyse :

Ether poses methodological problems for the historian of eighteenth-century science. The subtle fluid appeared in a proliferating variety of guises and performed in a bewildering number of roles, so that the most effective tactic seems to be to define a fairly narrow perspective and write ether's history from that point of view. Thus it becomes possible to *write isolated sectors* of the subject [...]. This technique tends to reduce a

⁵ Steven Connor, « Transported Shiver of Bodies: Weighing the Victorian Ether », conférence donnée à la *British Association of Victorian Studies*, University of Keele, 2004).

protean subject to manageable units of analysis, and has that to recommend it.⁶

En histoire des sciences, la préférence va généralement à aborder l'un ou l'autre des éthers plutôt que plusieurs à la fois. L'histoire de la chimie n'évoque pas le rôle joué par l'éther luminifère, et encore moins, semble-t-il, de l'éther mythique, dans le parcours de *son* éther, le diéthylique ; pas plus que l'histoire de la physique ne considère l'éther diéthylique ou que les mythologies s'attardent longuement à l'éther luminifère. Or, si nous suivons cette habitude et le conseil méthodologique de Christie, nous nous retrouvons ni plus ni moins devant des éthers-objets étanches les uns par rapport aux autres, comme autant d'îlots laissant entre eux d'insurmontables espaces. Une telle tentative de définition agit sur le mode de la clôture et de l'isolation, alors que l'éther ne se laisse ni clôturer ni isoler. Il se répand et imprègne tout, change d'états, de phases, de lieu, il communique encore autre chose sur le mode de la similitude puis encore disparaît, disparate, différenciant. Christie reconnaît bien ce caractère protéiforme à l'éther (*protean subject*) et c'est précisément ce qui le rend problématique à ses yeux pour la science historique. Joe Milutis, qui a consacré à l'éther sa thèse de doctorat en littérature anglaise, arrivait à cette même conclusion :

Ether is all over the place, and that place is nowhere to be found. [...] The writer who takes on the task of historicizing the ether, however, is constantly faced with impossibilities, lacunae, and loss-of-words. The irrational is behind every cloud.⁷

Voici le constat général : l'éthérologie ne peut pas fonctionner sur ce mode de la capture de l'éther. La science historique ne suffit pas à la tâche de tracer la trajectoire de l'éther dans le temps, ni d'expliquer sa persistance. De même, à chaque tentative de le circonscrire, l'éther s'échappe, tel un gaz, pour se retrouver là où nous l'attendions le moins. Il file à travers et fait fi des

⁶ J.R.R. Christie, « Ether and the science of chemistry: 1740-1790 », in *Conceptions of ether : studies in the history of ether theories, 1740-1900*, G. N. Cantor et M. J. S. Hodge (éds.) (Cambridge et New York : Cambridge University Press, 1981), p. 85.

⁷ Joe Milutis, *Ether: The Nothing That Connects Everything* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006), p. xii.

domaines, des frontières, des catégories et des disciplines : il les perce, y crée des ouvertures, les rend moins étanches, moins certains que jamais. L'éther est le lieu, ou le non-lieu, d'importantes négociations épistémologiques et il a accompagné le long parcours du champ de la connaissance. Devant autant de subtilisation, une éthérologie qui s'offrirait comme « science de l'éther » est vouée à l'échec.

Nous l'avons vu, trois des figures de l'éther, trois de ses modes d'apparition, naviguent sur la limite entre la pensée rationnelle de la science et toujours une autre, narrative, mystique, poétique. Alors que l'irrationnel est derrière chaque nuage, comme l'affirme Milutis, il n'en demeure pas moins que le nuage de l'éther, lui, revient obstinément sous différents visages, différentes con-figurations. À cet égard, sa persistance est étonnante, dans la disparition et la disparation, et nous croyons que ses manifestations, ses avoir-lieu, toutes ses instances de l'éther dans l'histoire méritent d'être prises au sérieux, à défaut d'être comprises rationnellement. Mieux, nous croyons qu'elle nous aidera à amorcer un programme contre-historique.

L'éthérologie, pensons-nous, doit prendre acte de ces glissements et les reprendre à son compte. Plutôt que d'y voir une contrainte méthodologique, une contrainte pour la pensée, tentons de voir ses disparitions et ses disparations sur le mode productif des différences. Si l'éther déplace et replace, tentons de voir où, comment et par quels moyens ; si l'éther est déplacé, remplacé, tentons d'observer par qui, par quels moyens, et avec quels résultats. En ce sens, l'éthérologie proposée dans cette thèse, écrite à l'éther, écrite *sur* l'éther, a peut-être davantage de complicité avec une autre éthérologie, dont seul l'emplacement du H est différent, l'hétérologie de Georges Bataille.

§ 10

heteros + logos

L'écrivain français Georges Bataille définit l'hétérologie comme la « science » de « ce qui est *tout autre* » : de *heteros*, l'autre, et *logos*, science. C'est pourtant moins une science qu'un appareil littéraire critique qu'il développe à travers ses essais et ses poèmes.

La littérature de Bataille n'est ni courtoise, ni polie : son style est cru et les thèmes qu'il aborde sont irrévérencieux, impudents, voire même scabreux. Bataille considère que l'autre, l'hétérogène, est tout ce qui est rejeté par le corps homogène. Et il entend ici le terme « rejet » au sens littéral, qu'il s'agisse du corps politique, textuel ou même du corps humain. Sa « poétique hétérologique » mélange sans honte le spiritualisme et la science aux questions de sexualité et d'abject. Les renversements de sens, l'appauvrissement général et systématique des significations, la profanation et la parodie⁸, sont autant de méthodes littéraires utilisées par l'auteur pour provoquer le corps homogène, pour « l'irriter ».

[La poétique hétérologique] consiste, en premier lieu, à utiliser les mots de façon incongrue, pour subvertir la logique du discours, en associant des termes contraires ; par exemple. En second lieu, elle consiste à définir les concepts par d'autres qui en sont la « forme décevante ».⁹

La stratégie littéraire de l'hétérologie consiste à introduire deux termes, deux oppositions classiques (science/religion, nature/culture, matériel/immatériel), pour ensuite en proposer un troisième qui, plutôt que d'unifier ou de diviser une nouvelle fois la dichotomie originale, n'aura plus aucune mesure avec les deux premiers. Par exemple, il surmonte la dichotomie objet/sujet en introduisant l'abject. Bataille transgresse ainsi constamment les normes établies par la pensée logique et introduit l'absurde, l'incongru.

⁸ Deux thèmes qui seront repris par Giorgio Agamben, *Profanations*, Bibliothèque Rivages (Paris : Payot et Rivages, 2005).

⁹ Guy Ferland, « L'hétérologie dans les premiers écrits de Georges Bataille » (mémoire, Université de Montréal, 1988), p. 10.

En fin de compte, la stratégie discursive comme la pratique de l'ironie, le mélange des origines comme le plaisir à l'incohérence, l'hilarité du sérieux comme la recherche plurielle, sont autant de figures d'une sorte de poétique hétérologique. Il faut insister maintenant sur le point qui, au centre de cette poétique, (théorie interne à l'œuvre) lui donne son rayonnement : la circulation sans limites des significations et la circulation pour ainsi dire *organique du sens, jamais fixé, jamais arrêté*.¹⁰

Pour maintenir cette « circulation sans limites des significations », Bataille en viendra à développer un rapport fluctuant, interchangeable, aux mots et aux significations : le même concept ou le même terme par exemple sera rarement employé dans un sens identique à l'instance précédente. Ce glissement sémantique constant du mot chez Bataille cherche justement la provocation, voire même la profanation. Par exemple, dans son *Dictionnaire critique*, il écrit sous le terme « informe » :

Il faudrait, en effet, pour que les hommes académiques soient contents, que l'univers prenne forme. [...] Par contre affirmer que l'univers ne ressemble à rien et n'est qu'informe revient à dire que l'univers est quelque chose comme une araignée ou un crachat.¹¹

Ferland écrit : « Toute la mécanique newtonienne et la critique de la raison pure qui l'accompagne sont inutiles ici dans ce 'système' de renvois basés sur le coût des termes ou des êtres »¹². En choquant, en initiant une réaction auprès du lecteur, il en vient ainsi à briser l'homogénéité de départ. C'est le mouvement que cherchent à produire les stratégies hétérogènes, comme le soulignent Albertsen et Diken : « Any heterogeneous social element is defined by its intensity and the affective reactions through which it breaks the laws of homogeneity, as in the cases of excess, delirium, madness and violence »¹³.

¹⁰ Francis Marmande, *Georges Bataille politique* (Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1985), p. 105, notre emphase.

¹¹ Georges Bataille, *Le dictionnaire critique* (Orléans: L'Écarlate, 1993 [1970]), p. 33.

¹² Ferland, « L'hétérologie dans les premiers écrits de Georges Bataille », p. 13.

¹³ N. Albertsen et Bulent Diken, « What is "the Social?" (draft) », publié par le Department of Sociology, Lancaster University, (2000) [en ligne].

L'hétérologie de Bataille entretient notamment une relation conflictuelle, ironique, avec l'idée qu'elle peut être une « science ». Elle est nommée ainsi par Bataille par provocation, puisque le territoire de l'homogène qu'elle investit est opposé à la science moderne qui opère sur le mode de l'homogénéisation. « L'hétérogène », écrit Bataille, « est même résolument placé hors de la portée de la connaissance scientifique qui par définition n'est applicable qu'aux éléments homogènes »¹⁴.

La figure de l'hétérogène, de l'autre (qui trouvera écho chez Foucault notamment : les prisonniers, les fous, les homosexuels), est le résidu du rejet opéré par l'homogène. Ce processus n'est pourtant pas entendu par Bataille dans le sens de l'aliénation de cet autre ou du pouvoir de l'homogène sur l'hétérogène, mais dans le sens de sacrifice. Pour Bataille, les exclus sont des « sacrifiés » et ils sont donc aussi « sacrés »¹⁵. Or le sacrifice dans la mythologie est une offrande, un abandon *volontaire* et *nécessaire*. L'hétérogène est ce qui ne peut *pas* ou ne peut *plus* être assimilé par l'homogène. L'hétérologie s'occupe de tout ce qui est ainsi porté « hors de » et ce qui du coup est sacralisé : hors de la société, de la science, du texte, et, thème souvent abordé par Bataille, hors du corps. Albertsen et Diken précisent notamment qu'il est de même pour le domaine de la science, dans lequel tous les résidus « inexplicables » scientifiquement sont relégués au statut d'hétérogènes :

Heterogeneity is also excluded from the field of scientific enquiry in the same way as the unconscious elements are excluded from the conscious ego – thus Bataille considers the unconscious as “one of the aspects of the heterogeneous.”¹⁶

L'hétérologie de Bataille est politique dans la mesure où elle cherche à ébranler la masse homogène ou à faire, comme dit Ferland « une sorte de dissection du fonctionnement du monde homogène »¹⁷. « Les 'objets' de l'hétérologie », ajoute-t-il, « sont donc les limites de la connaissance et les

¹⁴ Georges Bataille, *Oeuvres complètes* (Paris : Gallimard, 1970), tome II, p. 62.

¹⁵ Albertsen et Diken, « What is 'the Social?' », p. 8.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Ferland, « L'hétérologie dans les premiers écrits de Georges Bataille », p. 65.

réactions devant les éléments hétérogènes »¹⁸. L'hétérologie s'intéresse à ce moment précis où la chose bascule d'un registre à un *autre* ; d'où l'intérêt pour la limite. Bataille force la limite de l'homogène en introduisant l'obscène et l'érogène (principalement) afin de provoquer des réactions, ce qu'il nomme des « irritations » : le rire, la gêne, la colère, la stimulation sexuelle. Par exemple, dans un essai sur les principes mécaniques de la métaphysique, Bataille lance, au sujet des marées, que la « mer se branle continuellement »¹⁹. À la lecture de ces mots, de cette rencontre improbable, crue, entre physique et sexualité, Bataille parvient généralement à causer une réaction ou une émotion : un rictus d'inconfort, un sentiment de mépris, d'incompréhension, d'irritation (la voilà, justement, l'irritation dont Bataille parle). « Inconvenance majeure ! », écrit Marmande,

les écrits érotiques [sont] inséparables de l'entreprise d'ensemble. L'instruction des textes décents par les textes maudits, la nécessité réciproque de la philosophie et de l'ignoble qui fait exister les uns et les autres, les uns par les autres, et du coup l'impossibilité de contourner avec soin l'ignoble, ce faisceau de motifs contradictoires rend les récits érotiques proprement inadmissibles.²⁰

L'hétérologie de Bataille est donc vivement intéressée par la limite entre l'observable et l'inobservable, l'acceptable et l'inacceptable, le dicible et l'indicible.

Cette science de l'autre, de l'infiniment-autre, déjà se rapproche de l'éther. L'éther ne se situe-t-il pas exactement à la limite du visible et du non-visible, de l'homogène et de l'hétérogène ? Il est même le comble de l'hétérogène, car il est un autre homogène. Sa forme autre obstinément persiste. L'éther est toujours ailleurs, toujours autre, toujours sur cette limite. Voilà pourquoi le H doit reprendre sa place après ce détour chez Bataille. Si l'éthéologie n'est pas la science de l'éther, elle ne se résume pas non plus à la science de « ce qui est autre » non plus. Il est vrai que l'éther est un exclu de la

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Bataille, *Oeuvres complètes*, p. 84.

²⁰ Marmande, *Georges Bataille politique*, p. 54.

science et que ses figures ont aussi été expulsé hors du corps scientifique. Nous aurions pu croire qu'elles baignaient dans l'hétérogénéité, suite à leur exil assigné par la pragmatique scientifique (le mythe a été relégué à la pseudoscience, réduit à une mystique; l'expérience subjective et individuelle a perdu au profit de l'expérimentation sa légitimité en tant que savoir; la métaphore a été exclue du discours scientifique). Où les avons-nous retrouvées? Confortables, au centre de nouveaux champs homogènes, dans de nouvelles positions de force: nous avons retrouvé le mythe au cœur de la nouvelle mythologie de Barthes; l'expérience au centre du pragmatisme et des philosophies processuelles; et la métaphore au beau milieu de la science linguistique et de certaines approches culturelles.

L'éthérologie doit opérer de nouveaux glissements, comme l'hétérologie de Bataille. À la demande de l'éther, ses figures doivent devenir encore autres, infiniment-autres. Nous devons donc faire glisser le mythe, l'expérience et la métaphore hors-champs et rien n'empêche que cet hors-champ soit un retour vers la science homogène! La garantie hétérogène serait alors conservée, même si le mouvement est un mouvement de retour vers la science, ce qui risque de déplaire à l'attitude contre-moderne. En ce sens, nous radicalisons davantage l'hétérologie de Bataille car l'éther revient sur lui-même dans des mouvements cycliques (autre/un, même/différent, là-bas/ici) et il ne reposera pas éternellement dans figures qu'il emprunte.

C'est dans cette perspective aussi que la contre-histoire n'est pas *contre* la science historique ou *contre* la modernité. Les mouvements qui vont l'habiter ne sont pas exclusivement ceux d'une opposition. Dans l'exclusion, la contre-histoire voit aussi la proximité et la rencontre qui fait émerger la différence: l'effacement de l'instance qui est différé et son devenir disparate. Il ne s'agit pas ici d'homogénéiser l'éther, d'institutionnaliser le mythe, ou d'objectifier l'expérience, ou de réhabiliter la métaphore, de crier à l'injustice de leurs exils et leurs rejets, de leur donner une voix. En d'autres termes, nous ne souhaitons pas de rétablir une injustice qui aurait causé ou suivi l'exclusion de la pragmatique scientifique. L'éthérologie ici ne va pas dans le sens d'une

revendication du contre-pouvoir de la périphérie ; les contre-histoires seront plutôt des interventions de désordre dans un champ donné, ordonné, même si l'ordre se trouve en périphérie. Henri Bergson ne disait-il pas justement qu'il y a « plus de contenu intellectuel dans les idées de désordre et de néant [...] que dans celles d'ordre et d'existence, parce qu'elles impliquent plusieurs ordres, plusieurs existences [...] » ?²¹

Mais comment désordonner des passages vers l'autre, alors que l'éther est toujours déjà autre, toujours déjà ailleurs ? Comment rendre autre ce qui l'est déjà et ce qui l'est toujours ? Comment *écrire* au milieu même de toutes les variations ? D'ailleurs, la contre-histoire, en tant qu'écriture, est-elle même possible, dans ce contexte cyclique, sans gravité, fluide, éthéré ? L'éther subtilise tout, à commencer par l'écriture qui cherche à la fixer. Il est difficile de ne pas fixer au moins quelque chose, un mot, un sens, le contexte d'une phrase, avec l'écriture. C'est que l'écriture a tendance à homogénéiser : sa linéarité lisse (de gauche à droite, préférablement) le sens de l'énoncé et des mots. Bataille était conscient de ce paradoxe et il entretenait une écriture qui créait une tension entre le texte et le lecteur. Plutôt que de perdre le fil dans la recherche d'une définition univoque aux mots, il se demande plutôt quelle est la « besogne » différente que peuvent *faire* les mots. Ses textes suscitent des réactions sensibles auprès des lecteurs grâce à un assemblage de mots sans cesse glissants, décevants, tant au niveau du syntagme que du paradigme.

Si nous voulons rester subtils dans le programme contre-historique, il faudra être prudent à l'écriture. L'écriture était problématique d'ailleurs pour chacune des différentes figures de l'éther. Le mythe, rappelons-le, prend racine dans la communication orale. La différence entre la pragmatique du mythe oral et celle de la science historique réside dans le fait que le mythe n'a pas l'exigence de se présenter *in extenso*, dans son intégralité ; il répète une forme générale. C'est pourquoi le mythe est intemporel et anhistorique : il est en

²¹ Henri Bergson, « Le possible et le réel (essai publié dans la revue suédoise *Tidskrift*, nov. 1930) », in *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* (Paris : Presses universitaires de France, 1969 [1930]), p. 51.

constant mouvement. L'histoire, en contrepartie, lorsqu'elle est une science et qu'elle se présente comme écriture, fixe les événements, les liens de causalité dans un texte rigide qui traverse le temps dans sa forme originale. Le problème de l'écriture se retrouve aussi dans l'expérience. Nous verrons que chez William James, l'expérience subjective est un bloc de sensations primaires prélinguistiques. Certaines de ces expériences à l'état brut, que James nommait des « expériences pures », ne peuvent pas être traduites dans un système linguistique : elles sont oubliées. La métaphore aussi résiste à l'écriture. Le Guern le soulignait, comme la métaphore est elle-même un mouvement, cela « rend particulièrement difficile la réflexion théorique sur la métaphore. Quand on veut analyser le mouvement, on l'arrête, et puisqu'il n'y a plus de mouvement, on fausse l'analyse »²². L'explicitation d'une métaphore l'extirpe *de facto* de son registre d'opération, qui est l'implicite.

L'écriture doit, pour servir le projet éthérolgique, être ébranlée, devenir ouverte et marquer une tension. À cet égard, Marshall McLuhan nous a livré dans *Counterblast* (un autre *contre*-ouvrage) un exemple de ce genre déstabilisation de l'écriture, alors qu'il reprend les calligrammes de Guillaume Apollinaire pour générer des formes non-linéaires d'écriture (figure 1)²³.

²² Le Guern, « Sur la métaphore comme déplacement », p. 18.

²³ Marshall McLuhan, *Counterblast* (Rapp & Whiting, 1970).

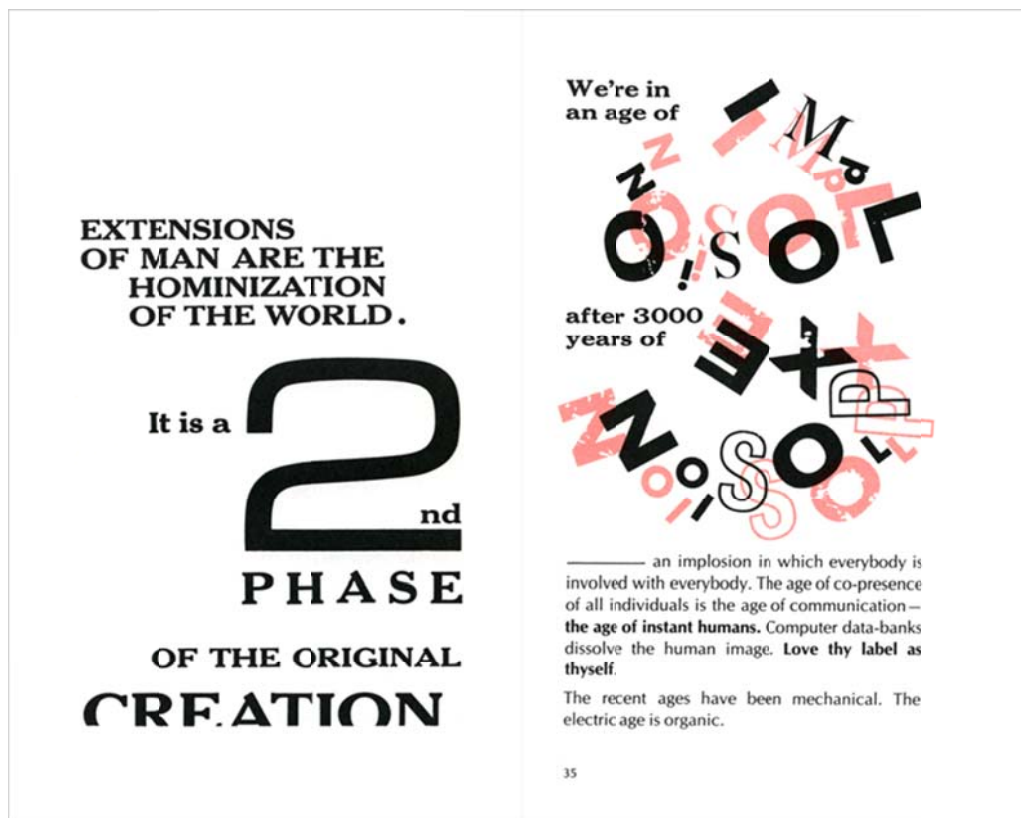


Figure 1 : « *Counterblast* », McLuhan, 1970²⁴

Dans *Du cliché à l'archétype*, McLuhan décide de briser la linéarité du texte en plaçant l'introduction au milieu du livre, sous la rubrique *Introduction*. Jeux de mots, proverbes, effets de police, formatage des paragraphes, ajout d'icônes, etc., autant de stratégies chez McLuhan qui offrent au lecteur des *traces* du contexte de production de l'écriture, des traces de l'énonciation. Une tension est ainsi créée : le texte ne s'offre plus à la lecture comme une vérité impersonnelle mais comme lieu d'échange²⁵. C'est le propre aussi du trompe-l'œil, ces œuvres picturales où la perception visuelle est bousculée par des effets de réels, notamment à travers une grande maîtrise des jeux d'angles et de perspectives. Jean Baudrillard écrivait à leur sujet : « Ils ne décrivent pas une réalité familière, comme le fait la nature morte, ils décrivent un vide, une

²⁴ *Ibid.*, p. 34-35.

²⁵ Arthur Kroker écrit : « To read McLuhan is to enter a 'vortex' of the critical, cultural imagination, where 'fixed perspective' drops off by the way, and where everything passes over instantaneously into its opposite. », cité dans Susan B. Barnes, « The global village versus tribal man », in *The legacy of McLuhan*, Lance Strate et Edward Wachtel (éds.) (Cresskill, NJ: Hampton Press, 2005), p. 283.

absence, celle de toute hiérarchie figurative qui ordonne les éléments d'un tableau »²⁶. Il ajoute au sujet des figures de trompe-l'œil qu'elles apparaissent « comme baignant dans un éther vide. Apparences pures, elles ont l'ironie de trop de réalité »²⁷. Chez les futuristes, aussi, nous trouvons tout un programme de déstabilisation de la forme « art » dans l'actualisation du mouvement. Le futurisme s'est organisé dans les années 1910 autour des travaux d'artistes italiens et russes qui revendiquaient, tant au niveau social qu'au niveau artistique, une nouvelle forme d'art en mouvement, qui montrait la violence et dénonçait l'engourdissement, la stabilité. Dans le *Futuristo manifesto* publié dans *Le Figaro* du 20 février 1909, Filippo Tommaso Marinetti écrit au nom des futuristes : « Le Temps et l'Espace sont morts hier. Nous vivons déjà dans l'absolu, puisque nous avons déjà créé l'éternelle vitesse omniprésente »²⁸. L'œuvre *La strada che entra nella casa* (La rue entre dans la maison) d'Umberto Boccioni illustre la violence du programme (figure 2). Dans cette œuvre, la maison, espace intime, l'*oikos*, le lieu du biologique et de l'économie familiale, est littéralement envahi par la ferveur de la rue. Cette rencontre marque une agression, sinon une rencontre violente entre le calme de l'intime et le chaotique du dehors, justement pour créer un mouvement de révolte contre l'envahisseur.

²⁶ Jean Baudrillard, *De la séduction*, Espace critique (Paris : Éditions Galilée, 1979), p. 86.

²⁷ *Ibid.*, p. 87, notre emphase.

²⁸ Filippo Tommaso Marinetti, « Manifeste du futurisme », *Le Figaro* 1909.



Figure 2: « *La strada che entra nella casa* », Umberto Boccioni, 1911²⁹

Que cette tension entre l'expression de la pensée et celui qui l'exprime, et les limites de cette expression, soit explicite ou carrément subtile, qu'elle opère sur des provocations et des permutations dans la signification (Bataille), sur des jeux de forme sur la typographie (McLuhan), sur la perspective (trompe-l'œil, et par extension, la métaphore) ou sur le mouvement (les futuristes), elle sera utile pour notre contre-histoire dans la mesure où elle module le rapport au texte, où elle indique qu'il s'agit bien, malgré son apparente fixité, d'un dialogue en suspension dans l'éther.

ir blanc à
r noir, la
ce éther
: la forme

Et pourtant : les jeux sur la forme sont-ils suffisants pour révéler la subtilité de l'éther ? Ne faut-il pas que l'écriture elle-même, que

²⁹ Umberto Boccioni, « *La strada che entra nella casa* », Sprengel Museum, Hannover, [en ligne].

la contre-histoire elle-même, soit engagée dans une constante variation d'états, de lieux, de temps, de positions ?

Une autre stratégie contre-historique consiste en effet à faire varier ces lieux. Plutôt que de céder morcellement, à la division, tentons de mettre les éthers en relation les uns avec les autres. Incitons des variations de l'éther, des modulations dans ses états. C'est justement le principe de la *variation* que Michel Serres proposait comme solution à l'opposition entre le romantisme et le classicisme. Nous trouvons chez Michel Serres, dont nous exposons plus tôt les réflexions sur le mythe et les mathématiques comme représentants des dualités sens/vérité et romantisme/classicisme, une invitation à développer une pensée critique basée sur la variation (une des habitudes de l'éther). Pour Serres, les différentes tentatives de saisir le monde à partir de différents modèles sont plus éloquentes *dans leurs variations* que leurs fonctions ou leurs natures :

Cette analyse rapide fait voir les notions sur lesquelles nous avons vécu jusqu'à hier : problème du sens et du signe, symbolisme et langages, archétypes et histoire, compréhension de contenus culturels obscurs, fascination de l'originel et de l'originaire et ainsi de suite. Mais ce qu'il faut souligner, c'est *la variation des modèles choisis*. Ce dont on n'a pas eu conscience, mais ce qui est pour nous désormais clair comme mille soleils, c'est qu'en variant sur nos problèmes nous avons varié sur nos références ; c'est que l'analyse symbolique du romantisme n'est pas un miracle méthodique original, mais une étape dans une variation. Posez le problème du vrai, vous n'aurez que la mathématique comme main-courante limite, posez le problème de l'expérience, vous n'aurez que la mécanique, la physique ou philosophie de la nature, posez enfin celui de la signification des cultures, vous n'aurez que l'ensemble des archétypes fournis par la mémoire immémoriale de l'humanité. La nature et la fonction du modèle varient mais, ce qui nous intéresse, c'est la variation.³⁰

Serres nous invite à faire varier nos modèles de pensée, nos philosophies, nos points de vue, de passer de l'un à l'autre pour saisir le mouvement, le sens de la variation. Et en effet, prises *isolément*, une analyse

³⁰ Serres, *HERMES I, La communication*, p. 24, notre emphase.

mythique, une perspective de l'expérience, ou encore une problématique de la métaphore, permettent de souligner des aspects particuliers de l'histoire. Ils reviennent à faire ce que nous reprochions à l'histoire de la science, c'est-à-dire isoler les éthers les uns des autres. Il est vrai que l'expérience subjective nous donnera un rapport différent au prélinguistique, à l'oubli, à l'intuition et à la volonté de croire ; que la parole du mythe et l'actualisation du récit mythique se donneront comme entrées différentes sur la persistance de l'instance ; que la métaphore mettra en lumière un jeu de modulations du visible et de l'invisible, du lisible et de l'illisible, du dicible et de l'indicible. Mais il ne faut encore pas réduire ces variations à l'addition du préjugé linguistique, du préjugé anthropologique et du préjugé pragmatiste. Les variations à l'intérieur des figures de l'éther seront importantes, encore faut-il les faire glisser elles-mêmes les autres *contre* les autres. Le mythe aussi peut-il parler du lisible de la métaphore ? La variation dans l'expérience sensorielle peut-elle être une variation dans le récit mythique ?

Cela signifie sur le plan méthodologique qu'il faudra cesser de distinguer une figure de l'éther des autres ; et que dès qu'une figure s'impose, se cristallise, il faudra en faire intervenir une autre qui la sublimera, qui la substituera et la subtilisera. Ces variations chercheront à provoquer une inversion de sens ou un renversement de la cause et de l'effet, nous assurant ainsi de garder ouvertes le plus de trajectoires possibles tout en brusquant l'ordre de l'homogène *et* l'ordre de l'hétérogène. L'éther s'y prête très bien, à ce jeu de la variation, et dans bien des cas nous n'aurons pas à provoquer la variation nous-mêmes : l'éther s'attire et se repousse lui-même à travers ses figures. Steven Connor faisait ainsi remarquer cette cohabitation des éthers dans une nouvelle de Rudyard Kipling (auteur du célèbre *Le livre de la jungle*) publiée dans le *Scribner's Magazine* d'août 1902.

The cultural space designated as "the ether" was similarly traversed by many different undulations and wavelengths. These traversals are semi-comically treated in Kipling's 1902 story "Wireless". In this, a young, consumptive man is given a drink of chloric ether in a chemist's shop in which an experiment in

radio transmission is to take place. Either the chemical ether, or the waves being transmitted through the electromagnetic ether, combine to induce him to entranced automatic writing, in which he seems to channel the words of the young Keats. *The point of the story is to demonstrate the possibility of interference between the different registers of the ether: chemical, electromagnetic, poetic and spiritual.*³¹

Voilà une prescription tout indiquée contre l'histoire, que nous nous empressons de mettre au travail.

§ 11

La signature

Et pourtant la variation des modèles, la variation des formats, la variation des figures, ne satisfont toujours pas entièrement l'éther. Nous en étions avertis dès le départ, l'éther ne se laisse pas capturer. Les variations des instances éthériques et les observations de ces variations ne révèlent pas encore ce qui nous fascinait au départ : la *persistance* de l'éther, qui est une *invariance*. Que reconnaît-on qui persiste ? Quels traits identitaires, quelles formes, quelles consistances reviennent et nous font dire : Voilà le retour d'éther ! C'est lui qui revient, je le *reconnais* !

Qu'en dire ? Qu'en faire ? Ainsi est posé le dilemme éthérique. Nous avons dit que l'éther était en opposition contre la science par qu'il refuse de jouer le jeu de la représentation. Ses possibles « référents » sont évanescents, changeants, diffus, et les outils de perception ne peuvent pas remonter jusqu'à la « chose » qu'il cache. Il est invalidé, passe pour un caprice du langage poétique, lequel pourrait être remplacé par n'importe quel autre mot. Après tout, si la relation entre le signe et la chose est arbitraire, le signe sans chose l'est doublement et sa valeur n'équivaut en rien à la quantité de ses énonciations. L'incapacité à déterminer de façon exacte ce qui se trouve *derrière* lui le repousse au dehors des *épistémès* qui fondent leur vérité sur la

³¹ Connor, « Transported Shiver of Bodies: Weighing the Victorian Ether », notre emphase.

certitude et l'objectivité des objets de connaissance. Elles ont bien tenté, avec ardeur d'ailleurs, les disciplines scientifiques classiques et modernes, de connaître l'ordre de l'éther, d'en définir la nature et l'origine, la *mathesis* universelle et invariante. Ces tentatives ont pour la plupart échoué, car l'exigence d'observabilité pour connaître l'éther est systématiquement différée, dans le temps et dans l'espace, ce qui agace au plus haut point l'esprit positiviste. Et c'est au final le rasoir qui tranche.

Une alternative est de poser l'éther comme porteur d'une vérité et d'une signification absolue, c'est le cas du romantisme et de la pensée archaïque. Les romantiques diront en effet de l'éther qu'il est le « nom » codé d'un récit invariant et pur de l'origine. Ils posent alors l'essence du sens comme nouvel absolu et les méthodes de construction et de déconstruction de ces significations comme structures logiques. Or, encore une fois, l'éther s'échappe et retourne au cœur de l'instant. Il n'est jamais tout à fait exactement comme le mythe original, la nouvelle manifestation de cette métaphore-là n'est pas la répétition tout à fait précise de la métaphore précédente, et les expériences de l'éther sont incomparables. Le mythe de l'éther ne cache pas une origine préservée ; la métaphore de l'éther ne retient pas jalousement une signification originale ; l'expérience de l'éther n'est pas la communion avec le divin. Le centre originaire de l'éther infuse tout et ne se retrouve nulle part, tout devient centre et origine, à la grande déception des romantiques.

Dilemme majeur. Si l'on se place du côté du classicisme qui cherche une vérité, la persistance de l'éther ne se résume qu'à la persistance du « mot » en tant que signe. Son apparition est reléguée aux croyances populaires. Si l'on se place du côté de la représentation du romantisme, qui cherche le sens, la persistance de l'éther est le « nom » propre d'une identité pure, continûment et définitivement identique. Le premier programme voit l'éther comme un mot et il doit concéder qu'il ne « représente » jamais rien, sinon la disparition même de l'idée de référent. Le deuxième programme voit le nom éther comme l'effet spectral, le « signe » d'une pure origine et cherche à rendre compte de cette essence significative dans les termes de l'origine. Les deux programmes sont

dans un rapport de sympathie avec l'*épistémè* classique³², qui est l'*épistémè* de la représentation. « La question à résoudre », écrit Serres dans le troisième tome d'*Hermès* au sujet de l'âge classique, « est celle de l'invariance d'une forme dans sa reproduction graphique à dimensions variables, celle de l'itération d'un rapport de similitude sur des grandeurs différentes [familière à la géométrie des] Grecs et rafraîchie par Descartes »³³. La solution de l'âge classique de cette invariance ? L'« emboîtement » de la signification et du référent dans la boîte noire du signe. Dans les deux cas, l'éther est surdéterminé par une structure qui le précède, qui lui donne forme et légitimité : le mot représentant d'une chose ou le nom représentant d'une identité essentielle.

Mais quelle est cette persistance, cette invariance, si elle ne se trouve pas dans la signification ? Nous y reconnaissons bien quelque chose puisque nous disons qu'il *persiste*. Reconnait-on seulement l'occurrence du mot ? Alors pourquoi dit-on de l'*Akhasa*, de la *Quintessence*, du *Tien*, du *Gétik*, qu'ils sont tous Éther ? On ne reconnaît pas ses référents ; il n'en a pas. On ne le reconnaît pas à de vagues processus de signification d'une logique de l'imperceptible ; il ne signifie rien. Que reconnaît-on, dans l'éther ? Quelle est cette vision qui s'offre à nous ? Quelle face, quelle forme, qu'est-ce qui revient, qui revient, d'où revient-il, revient-elle, et où, sur quelles surfaces d'inscription ?

Nous pouvons, pour nous approcher de cette constante, faire varier encore le lieu de l'épistémologie et nous replacer dans l'*épistémè* de la ressemblance. L'éther les a tous traversés, les *épistémès*, et il répond très bien à ces mouvements. Regardons l'éther sous l'angle de la similitude, dans cette *épistémè*, pour paraphraser Foucault, où le signe éther est alors la clef du savoir éther, de l'être éther ; ils ne se distinguent tout simplement plus. Il y a rien derrière à trouver, tout est là, le signe est plein de lui-même, plein par lui-même. Le langage dans cette *épistémè* de la ressemblance ou de la similitude appartient ni plus ni moins à la nature. Foucault écrit :

³² « À partir de l'âge classique, le signe c'est la *représentativité* de la représentation en tant qu'elle est représentable », Foucault, *Les mots et les choses*, p. 79.

³³ Serres, *HERMES III, La traduction*, p. 35.

Au XVI^e siècle, le langage réel n'est pas un ensemble de signes indépendants, uniforme et lisse où les choses viendraient se refléter comme dans un miroir pour y énoncer une à une leur vérité singulière. Il est plutôt chose opaque, mystérieuse, renfermée sur elle-même, masse fragmentée et de point en point énigmatique, qui se mêle ici ou là aux figures du monde, et s'enchevêtre à elle.³⁴

Giorgio Agamben, dans *Signatura Rerum*, donne Paracelse, alchimiste du XV^e siècle, en exemple de cette pensée de la similitude. Pour lui, Mars, la planète, existe dans une continuité de rapports avec le fer, la chose : « Qu'est-ce donc que *ferrum*? Rien d'autre que Mars. Qu'est-ce que Mars ? Rien d'autre que *ferrum*. Cela signifie qu'ils sont tous deux *ferrum* ou Mars [...] que celui qui connaît Mars, connaît *ferrum* et que celui qui connaît *ferrum* sait ce qu'est Mars »³⁵. Cette ressemblance repose non pas sur le *mot* comme représentant d'une autre chose, ou sur le *nom* comme représentant de lui-même, mais sur l'apparition d'un autre niveau du signe, qui est la *signature*. Agamben précise : « La signature qui, dans la théorie des signes, devrait apparaître comme un signifiant, glisse toujours en position de signifié, si bien que *signum* et *signatum* échangent leurs rôles et semblent entrer dans une zone d'indécidabilité »³⁶.

Foucault situait la signature au cœur de l'*épistémè* ancienne de la similitude et de la ressemblance. « Il n'y a pas », écrit-il, de « ressemblance sans signature. Le monde du similaire ne peut être qu'un monde marqué »³⁷. Il ajoute plus loin :

Le système des signatures *renverse le rapport du visible à l'invisible*. La ressemblance était la forme invisible de ce qui, du fond du monde, rendait les choses visibles ; mais pour que cette forme à son tour vienne à la lumière, il faut une figure visible qui la tire de sa profonde invisibilité.³⁸

Déjà le signe-éther souffle un peu, déjà il se laisse deviner un peu mieux. Ce n'est plus tout à fait le mot qui revient, qui retourne ; ce n'est plus

³⁴ Foucault, *Les mots et les choses*, pp. 49-50.

³⁵ Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, traduction de Joel Gayraud, Bibliothèque Rivages (Paris : Vrin, 2005), p. 42.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 41.

³⁸ *Ibid.*, pp. 41-42.

tout à fait non plus le nom qui revient, qui retourne. Ce qui revient, ce que nous reconnaissons et qui est invariant, ce n'est pas que le *mot* éther, ce n'est pas que le *nom* Éther, c'est avant tout la *signature-éther*.

Éther, c'est ainsi que je *signe* ! Et vous tentez de me *dé-signer* ? Cette tentative étant vaine, nous signerons éther à notre tour, contre lui-même. Nous pourrions ici reprendre au sujet de l'éther ce passage de Derrida sur la « *Khôra* », qu'on retrouve dans le *Timée* de Platon. Voici ce qu'il en dit : « *Khôra* nous arrive, et comme le nom. Et quand un nom vient, il dit aussitôt plus que le nom, l'autre du nom et l'autre tout court, dont il annonce justement l'irruption »³⁹. Derrida note que les traducteurs considèrent généralement la *khôra* comme une métaphore qu'ils traduisent par « mère nourricière » ou « réceptacle ». Derrida ne cache pas son malaise derrière ces traductions qui anachronisent le terme de Platon. Il propose de garder le mot *khôra*. Et pourtant, ajoute-t-il, « nous ne prétendons jamais proposer le mot juste pour *khôra*. [...] Son nom n'est pas un *mot juste* »⁴⁰. Derrida navigue entre le mot et le nom, déclinant ainsi les différentes apparitions, non plus de *la khôra* mais de *Khôra*, nom propre. Plus tard il décrit réceptacle, porte-empreinte et mère nourrice comme les « figures propres » de *Khôra* mais « nécessairement inadéquates »⁴¹. La sympathie de *khôra* à *éther* est assez remarquable et une contre-lecture du texte de Derrida, dans lequel le mot éther subtiliserait *khôra*, serait tout aussi fluide et pertinente. Lorsque nous retournons au *Timée*, Platon dit même la *khôra* que s'il est difficile d'expliquer clairement la « vérité » de ce « réceptacle » et « nourrice de tout ce qui naît », c'est « spécialement parce qu'il faut pour cela résoudre d'abord une question embarrassante sur le feu et les autres corps qui vont avec lui »⁴². Cette « question embarrassante sur le feu », croyons-nous, c'est la question du feu sublime, une des figures variantes de l'éther, qui est tout aussi obstinément subtil que *khôra*. Platon plaçait donc

³⁹ Jacques Derrida, *Khôra* (Paris : Galilée, 1993 [1987]), p. 15.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 24-25.

⁴¹ *Ibid.*, p. 95.

⁴² Platon, « *Timée* », Reproduction de la traduction d'Émile Chambry, disponible sur le site Internet Nimispauca [en ligne].

en amont même de la question de l'origine de *khôra* celle de ces corps qui nourrissent la nourrice, qui emplissent le réceptacle.

En somme, nous pourrions penser que Derrida recherche la « signature » de *khôra*, qui ne se trouve dans aucune *épistémè* et dans toutes. Il choisit l'avenue du nom propre, mais il semble se résigner à le faire, contraint d'utiliser une forme pour parler de *khôra*, qui est informe. « Il convient [...] non pas tant de lui donner toujours 'le même nom', mais de parler d'elle de la même façon »⁴³. Cette approche de la *khôra* chez Derrida nous apparaît bien comme une théorie de la signature, une théorie en-deçà, ou au-delà, de l'analyse sémiologique.

Le court texte de Derrida sur *khôra* offre déjà quelques réponses possibles à la problématique de la signature-éther. Nous voyons déjà que ses figures propres à l'éther (mythe, expérience et métaphore) sont aussi incomplètes et inadéquates que la mère nourrice de la *khôra*. Mais elles demeurent signées à l'éther et nous aurons besoin d'elles. Nous verrons tout de suite sur quelle surface d'inscription nous souhaitons révéler la signature-éther, et notre contre-signature-éther grâce à ces figures.

Mais d'abord, il reste une note importante à faire. La théorie de la signature ne renvoie pourtant pas l'analyse et l'analyste dans l'*épistémè* de la similitude où Foucault situait la signature. Il est aberrant de penser pouvoir retourner là-bas, placer notre pensée sous la constellation de la ressemblance, nous dont l'avoir-lieu de notre écriture est déjà ailleurs. Il ne s'agit pas de privilégier « le point de vue » de la similitude sur celui de l'*épistémè* de la représentation ou celui de l'*épistémè* critique, mais de tenter une théorisation de la signature à la suite de ces *épistémès*. Heidegger expliquait au sujet de Nietzsche que ce dernier ne pensait pas être en mesure de surmonter ou de « dépasser » la métaphysique moderne, basée sur la certitude, qui le préoccupait tant. « Tout en renversant et transvaluant les valeurs de la Métaphysique Nietzsche ne rompt pas avec elle, mais persiste dans la ligne de ses

⁴³ Derrida, *Khôra*, p. 34.

traditions »⁴⁴ en posant la vérité dans l'art plutôt que dans la certitude. De la même façon, ne pouvant pas surmonter le moment dans lequel nous écrivons et pensons, nous pourrions alors poser cette question : Qu'est-ce que penser la signature *aujourd'hui*, dans l'incertitude épistémologique d'*aujourd'hui* ?

Agamben nous étonnait davantage dans ce court texte sur la signature lorsqu'il dit du programme de généalogie foucauldien et du programme de déconstruction derridien qu'ils reposent tous deux sur une théorie générale de la signature. Sur le programme de Foucault, Agamben note que l'analyse de l'énoncé, dont nous disions plus tôt qu'elle passait à l'analyse des conditions d'énonciations, est en effet ambiguë car les énoncés de l'archive ne se réduisent ni au discours, ni à une sémiotique. Quelles sont les « systématicités discontinues » annoncées dans l'*Ordre du discours*⁴⁵ ? Agamben pense que cette ambiguïté se retrouve dans l'impossibilité de replacer l'énoncé foucauldien dans l'ordre du signe ou dans celui de la structure. « D'où la difficulté », écrit-il, « que rencontre Foucault dans sa tentative de définir la 'fonction énonciative' ; mais d'où aussi l'obstination à réaffirmer à chaque fois l'hétérogénéité de l'énoncé par rapport au plan des signes et à celui des objets qu'ils signifient »⁴⁶. Il poursuit :

Toute l'*Archéologie*, avec ses hésitations et ses répétitions, ses interruptions et ses reprises et, enfin, avec la reconnaissance explicite qu'elle ne vise pas à la constitution d'une science au sens propre, témoigne de cette difficulté.⁴⁷

La généalogie, qui n'est pas une recherche de l'origine, repose quand même sur l'existence du lieu de l'énonciation : le langage, comme l'événement pour Veyne (cf. supra), a une existence parce qu'il a un *lieu* et un *avoir-lieu* (« L'énoncé n'est pas un objet doté de propriétés réelles, mais une pure existence, le simple fait qu'un certain élément –le langage– ait lieu »⁴⁸). Foucault pousse l'énoncé en dehors de tout système de signes, mais *où* ? Quel

⁴⁴ Martin Heidegger, *Chemins qui mènent nulle part* (Paris : Gallimard, 1962 [1949]), p. 290.

⁴⁵ Foucault, *L'ordre du discours*, p.

⁴⁶ Agamben, *Signatura rerum*, p. 70.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 73.

est ce « lieu » de l'énonciation ? Celui de la signature, dit Agamben : « Tout devient plus clair si l'on part de l'hypothèse que les énoncés occupent, dans l'*Archéologie*, la place qui revenait aux signatures dans les *Mots et les choses* »⁴⁹.

Agamben va aussi placer le programme de la déconstruction de Jacques Derrida sous le « signe » de la signature :

Elle est une pensée de la signature comme pure écriture au-delà de tout concept, qui garantit de cette manière l'inextinguibilité – c'est-à-dire le report infini – de la signification. Tel est le sens des notions « d'architrace » et de « supplément originaire » et de l'insistance avec laquelle Derrida affirme le caractère non conceptuel de ces « indécidables »⁵⁰.

Agamben demande : Que sont « l'archiécriture », la « différance », le « supplément originaire » chez Derrida si ce ne sont pas des traces d'une théorie de la signature ? Agamben va ensuite souligner les tentatives de théorisation de la signature chez Benjamin, chez Lévi-Strauss, chez Ginzburg. Ainsi, plutôt de se restreindre la signature à la seule *épistémè* de la similitude, Agamben la déploie comme une méthode générale, et marque très efficacement, quoique trop brièvement, comment elle travaille au présent. Sur la signature de la mode, par exemple, il dira que la signature « arrache les années à la chronologie linéaire et les dispose dans une relation particulière avec le geste du styliste qui les cite à comparaître dans le 'maintenant' incommensurable du présent »⁵¹.

Nous nous retrouvons donc devant divers programmes, autant d'attitudes contre-modernes, qui proposent la signature (qui en laisse à tout le moins des traces) afin de surmonter les limites de la représentation, de la similitude et de la critique pour penser autrement le rapport à l'histoire et l'écriture, le rapport au sujet, à la temporalité. Dans le passage qui clôt (qui ouvre) la théorie de la signature chez Agamben, l'auteur souligne que d'autres programmes pourraient se joindre à la théorisation de la signature :

⁴⁹ *Ibid.*, p. 72.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 89.

⁵¹ *Ibid.*, p. 84.

Il va de soi que déconstruction et archéologie n'épuisent pas le catalogue des stratégies de la signature. Il est possible, par exemple, d'imaginer une pratique qui, sans demeurer indéfiniment dans les pures signatures ni chercher simplement à connaître leur relation vitale avec les signes et les événements du discours, remonte au-delà de la scission entre signature et signe et entre sémiotique et sémantique pour mener ainsi les signatures à leur *achèvement historique*. Que soit possible en ce sens, une recherche philosophique qui tende, au-delà des signatures, vers ce non-marqué qui, selon Paracelse, coïncide avec l'état paradisiaque et la perfection finale, c'est, *comme on dit, une autre histoire, qu'il appartient à d'autres de vérifier*.⁵²

J'Accepte... ! Nous acceptons ici l'invitation d'Agamben et tentons cette autre histoire : la contre-histoire. Nous proposons, en nous inspirant de la généalogie foucauldienne et de la déconstruction derridienne, de déployer les amorces d'une telle théorisation de la signature et nous croyons que l'éternel retour permettra de nous approcher du non-marqué de Paracelse dont parle Agamben. Nous verrons dans ce qui suit que ce « non-marqué » n'est pas la disparition de la signature, mais son dédoublement dans la contre-signature.

§ 12

Les sens de H

La contre-histoire est donc l'amorce d'une théorisation de la signature. Nous l'annonçons à l'instant, cela ne veut pas dire que nous retournions à l'*épistémè* ancienne de la similitude, ce retour est aussi impossible qu'il est peu souhaitable. Plutôt nous tentons d'amorcer un programme contre-historique qui prendra acte des différences des *épistémès*, mais qui cherchera d'une certaine façon à les faire dialoguer. C'est-à-dire que ce qui nous intéresse, ce ne sont pas tant les frontières qui séparent les *épistémès* ou celles qui séparent la pseudoscience de la science, le savoir narratif du savoir scientifique, l'éther lumineux de l'éther mythique. Ces frontières, l'analyse de leurs établissements, les conséquences de l'exclusion, servent à montrer des ensembles différents ; nous voulons les réunir.

⁵² *Ibid.*, p. 91.

La limite sera bien le lieu de notre positionnement, mais nous verrons cette frontière comme une rencontre, une conjonction, un point de friction productif, une synthèse. Nous nous situerons sur cette frontière non pas pour observer les pratiques de divisions, mais pour retracer l'apparition d'une même signature dans des lieux disparates. Si une même signature a des avoir-lieu différents, nous ne tenterons pas de juger de cette différence, mais nous dirons plutôt que ces lieux sont *marqués* de la même façon, par une même signature, et que par conséquent ils entretiennent un rapport généalogique.

Pour amorcer cette contre-histoire, nous avons choisi de suivre la signature-éther sur la limite productive, dans l'affirmation positive d'une différence et donc dans les différences des instances de sa signature. Comme l'éther les a toutes traversées, ces *épistémès*, et qu'il les a tous marqués, cela signifie que la contre-histoire mettra en scène un espace historique et un temps historique particulier, différencié et différenciant, qui est l'espace et le temps de la signature-éther. Notre motif n'est pas d'établir une nouvelle métaphysique de cet espace-temps : rappelons-le, l'éther résiste à toute institutionnalisation et résisterait certainement à celle-là. Sa signature, nous espérons le révéler, marque le monde de façon modulatoire mais jamais de façon définitive. Ses avoir-lieu traversent les domaines, ils percent les *épistémès* et sa persistance est marquée de retours qui sont à la fois des retours dans des lieux-éther (spatiaux) mais aussi dans des lieux-éternels (temporels). L'éthérogénologie sera l'histoire de l'ajout du H à l'*éthernel retour*, dont l'espace éthéré et le temps éternel ne se jouent plus dans l'absolu homogène des romantiques là-bas, ni dans la rationalité d'une mathématique en-haut, mais dans l'éthérogénéité de l'apparition du jeu de la présence/absence, de la disparation/disparition. *Hence, éthernel retour.*

Le programme éthérogénologique est signé par l'éther et l'éther est signé par lui en retour. Il faut donc encore dire quelques mots sur la pensée de l'éternel retour, pour voir dans quelle mesure elle peut participer à notre théorisation de la signature. La signature, parce qu'elle marque un signe, agit sur le mode de la double affirmation. Elle signe le signe. Or, cette double affirmation était

justement au cœur de la réponse de l'éternel retour à la question des passages.

Gilles Deleuze écrit, dans *Nietzsche et la philosophie* :

C'est pourquoi l'éternel retour doit être pensé comme une synthèse : synthèse du temps et ses dimensions, synthèse du divers et de sa reproduction, synthèse du devenir et de l'être qui s'affirme du devenir, *synthèse de la double affirmation*.⁵³

Une théorie de la signature est elle aussi la synthèse de la double affirmation : la signature marque le signe à nouveau, le marque de sa marque est la synthèse même du retour. Il ne faut pas penser la signature sur le mode du retour d'une même signature, invariante, qui viendrait marquer un territoire, ou comme une double propriété (« Je suis le propriétaire de ce signe » ou « La propriété de ce signe est cette signature »). Deleuze le dit clairement : c'est un « contresens » si nous comprenons l'éternel retour comme le retour du même. C'est là le piège de deux *épistémès* : celle de la représentation, qui à travers la falsification et l'expérimentation promet le retour des mêmes propriétés dans les objets de savoir, et celle de la similitude, pour qui la signature marque la grandeur de l'origine du monde, scène de laquelle nous ne sommes que les spectateurs oisifs. Non ! La signature est une double affirmation. Ce qu'elle marque, c'est le retour de la signature, pas de cette signature-là. L'éternel retour n'est pas l'éternel retour *de*, il est l'éternel retour. « Ce n'est pas l'être [l'objet, la parole, la signature, le référent, la signification, l'énoncé, l'événement, le mot, le nom] qui revient, mais *le revenir lui-même* »⁵⁴. C'est la signature elle-même qui revient. « En d'autres termes, l'identité dans l'éternel retour ne désigne pas la nature de ce qui revient, mais au contraire le fait de *revenir pour ce qui diffère* »⁵⁵.

Voilà pourquoi nous nous tournerons vers l'éternel retour pour penser la persistance de la signature-éther. Voilà pourquoi nous ne pouvons pas écrire une histoire *de* l'éther, mais seulement une histoire *à* l'éther. Il nous importe moins que le retour de l'éther se fasse ici ou là, dans la science ou dans la

⁵³ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, 4^e édition, Quadrige (Paris : Presses universitaires de France, 2003 [1962]), p. 55.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

mystique, dans telle figure ou dans telle autre : c'est son *revenir*, ce que nous appelons la persistance, qui est remarquable. En ce sens, la contre-histoire, éthérologiquement dirigée, amorce de théorisation de la signature, ne peut s'écrire qu'au présent.

Puisque nous entamons la contre-histoire sous la signature-éther, il faudra tenter de surmonter trois épreuves. Encore une fois, c'est la pensée de l'éternel retour qui nous donne des traces de ces épreuves.

Les trois épreuves dont doit triompher celui qui chemine vers la vision du Retour Eternel, les sortilèges de la *rengaine archaïque*, le passage obligé par la *rengaine scientifique*, la lassitude de la *rengaine nihiliste*, scandent une marche qui modifie insensiblement la temporalité dans laquelle se déploie l'existence du marcheur. D'abord arraché au présent, soit parce qu'il tend son regard vers les origines merveilleuses dont il attend la résurrection, soit parce qu'il a la vision d'un avenir où le progrès du savoir laisse deviner la fin de l'homme, soit parce qu'il est écrasé par le poids d'un passé dont le futur ne pourra être que la lassante répétition, c'est au cœur de l'instant que doit apprendre à s'installer l'adepte de la pensée du retour éternel.⁵⁶

Voyons quelles amorces déjà posées nous aideront à les surmonter. La *rengaine archaïque*, qui est celle de l'*épistémè* ancienne de la similitude, d'abord. Il ne faut plus penser l'éther comme une origine merveilleuse, qu'elle soit physique ou métaphysique, mythique, métaphorique, cosmologique. Il faut penser cet archaïsme au présent, c'est-à-dire dans l'énonciation, dans l'apparition. En ce sens, nous trouvons des pistes de réflexion dans le programme généalogique de Nietzsche et Foucault qui repose sur le lieu de l'énonciation comme lieu de l'origine. Tentons de les mettre à l'œuvre pour surmonter la *rengaine archaïque*.

La *rengaine scientifique*, ensuite, qui est celle de l'*épistémè* de la représentation, l'*épistémè* classique. Elle semble simple à surmonter, or elle est la plus difficile. Nous penserons tout de suite au fait que la science moderne a invalidé l'éther parce qu'il ne représente rien et si elle s'y frotte, comme le fait

⁵⁶ Philippe Granarolo, *L'individu éternel : l'expérience nietzschéenne de l'éternité*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série (Paris : J. Vrin, 1993).

la science historique, c'est en le compartimentant, en l'isolant. Toutefois cette rengaine scientifique est plus qu'une simple pragmatique de légitimation. Pour surmonter cette rengaine et retourner au cœur de l'instant, nous devons tenter l'expérience singulière de l'éther sans y voir la possibilité d'une accumulation d'un savoir légitime, objectif, d'une connaissance rationnelle. Il faudra accepter la partialité, la poétique et l'éphémère de notre contre-histoire. Il faudra faire varier nos modèles, comme le proposent Serres et Bataille, et faire moduler nos objets dès qu'ils seront en passe de devenir objet de savoir (sans quoi la variation devient la multiplication de points de vue modernes sur le mot). L'éthérogie n'est pas non plus une *perspective* de l'éther ; la signature-éther n'a pas de perspectives, elle n'est la représentante de rien. Nous devons donc nous méfier de toute tentative de cristallisation du savoir, de toute installation d'une métaphore au sein d'une approche, de tout processus de déconstruction du mythe qui se pose en lecture autoritaire d'une vérité.

La rengaine nihiliste, finalement, est celle de l'*épistémè* critique, entre autres. Ces rengaines consistent à dire que si la signature est le retour d'un même, d'une même structure, d'un même énoncé, alors il n'y a plus rien à attendre de notre devenir, le passé étant garant de notre futur. Deleuze a très bien expliqué comment surmonter cette rengaine, qui prend racine dans la pensée scientifique et où le nihilisme est la négation de la différence : « L'effort pour nier les différences fait partie de cette entreprise plus générale, qui consiste à nier la vie, à déprécier l'existence, à lui promettre une mort (calorifique ou autre), où l'univers s'abîme dans l'indifférencié »⁵⁷. La rengaine nihiliste, en ce sens, a la certitude d'avoir vu la vérité éternelle, et l'ayant vue, elle pense savoir ce que sera le devenir. C'est l'apanage des vérités scientifiques de tomber dans ce nihilisme en prétendant qu'ayant été démontrées une fois, elles resteront à jamais dans cet état, marquées éternellement des mêmes propriétés. C'est cette métaphysique de la certitude que Nietzsche a combattue.

⁵⁷ Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 51.

Cherchons à surmonter ces trois épreuves en posant les amorces d'une contre-histoire qui remarquera la double affirmation au présent de la persistance de la disparation et de la disparition dans l'Histoire (*Geischichte*), avec un grand H.

§ 13

La surface d'inscription

Au sujet de l'écriture, Derrida questionnait le jeu paradoxal de la reconnaissance d'une signature (dans la « nature », dans l'objet, dans le signe) et l'affirmation, dans cette reconnaissance même, de la contre-signature de celui qui la re-marque. Il écrit ceci :

Car la Nature, contrairement aux apparences, a besoin d'être approuvée. Elle a besoin que je signe d'un *oui, vu, vécu, lu et approuvé*, que je redouble son affirmation de la mienne, que je l'approuve et la prouve en lui donnant raison.⁵⁸

Dans le « Derridex », un index du vocabulaire derridien en ligne, on peut lire la précision suivante : « Pour que la chose s'écrive, il faut une mise en abyme où sa *contre-signature* disant 'oui' à 'ma' signature s'exapproprie »⁵⁹. Cela se traduit ici par : pour que s'écrive la contre-histoire, il faut une surface d'inscription où la signature-éther disant 'oui' à 'ma' contre-signature-éther s'exapproprie. Voici comment se résume le double jeu de la signature et la difficulté, justement, de « l'écrire » : lorsque nous remarquons la signature-éther dans des énonciations, dans des passages, dans « l'histoire », notre propre écriture marque à nouveau (nous *re-marquons*) cette signature ; elle devient contre-signature. L'une comme l'autre sont ainsi « ex-appropriées », pour reprendre le terme de Derrida : par l'expression de notre contre-signature, nous nous approprions la signature-éther, qui n'est pas appropriable, justement, d'où

⁵⁸ Jacques Derrida, *Signéponge / Signsponge*, traduction de Richard Rand (New York : Columbia University Press, 1984), p. 133, emphase dans l'original.

⁵⁹ Derridex (Idixa), « Écrire, aujourd'hui, c'est mettre en abyme sa signature pour qu'elle disparaisse », Derridex : index des mots de l'oeuvre de Jacques Derrida, sous la direction de Pierre Delayin [en ligne].

l'ex-appropriation. « C'est donc dans la contresignature qu'une signature est proprement enlevée »⁶⁰. Cette contre-signature n'est donc pas sans rapport à la signature, de la même façon que la contre-histoire n'est pas sans rapport à l'histoire. L'une marque l'autre (comme l'actualisation du mythe était nécessaire à son origine) : le fait de re-marquer une signature par la contre-signature participe au *revenir* de la signature-éther, et ce revenir se trouve au cœur de sa persistance.

Au niveau empirique, donc, les enquêtes contre-historiques qui suivent n'ont pas la prétention de rendre compte de l'apparition de la signature-éther dans l'histoire, comme si elles ne marquaient pas à leur tour. D'un autre côté, elles ne prétendent pas non plus être les seules à mettre en scène la signature-éther, puisqu'elle persistait même, et persisterait probablement, sans nos contre-histoires. Tournons-nous vers ces lieux, ces surfaces d'inscription potentielles de la rencontre entre la signature-éther et notre contre-signature-éther⁶¹. Les deux questions de départ seront : Où l'éther signe-t-il son nom ? Où apposerons-nous notre contre-signature-éther ?

Cette surface d'inscription, qui est nécessairement double (elle est une face *sur*, donc elle s'appuie contre autre chose) est celle de la *technologie*. Qu'en est-il de cette surface ? « Technologie » est un terme courant de nos sociétés, à tout le moins il les parcourt. « Société de l'information », « révolution des technologies de la communication », « âge de l'information », « technoculture », « culture technologique », sont autant d'étiquettes et d'expressions qui placent la technologie au cœur de la réalité sociale contemporaine. Tout se passe comme si la technologie venait de faire son apparition soudaine dans l'histoire humaine et, avec elle, une anxiété croissante liée à la montée et la potentielle suprématie des machines et autres dispositifs cybernétiques. Un scénario revient constamment selon lequel l'humain doit

⁶⁰ Derrida, *Signéponge / Signsponge*, p. 131.

⁶¹ « Or la pure parole n'exige-t-elle pas l'inscription, un peu à la façon dont l'essence leibnizienne exige l'existence et se presse vers le monde comme la puissance vers l'acte? », Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris : Minuit, 1967), p. 18.

maintenant faire « face » aux technologies, un scénario encore aujourd'hui dominant.

La problématique technologique, parce qu'il s'agit bien d'un problème, est celle d'une mise à distance, d'un espacement. Pour le dire autrement, notre accès au monde, par la technologie, nous apparaît de façon médiatisée et non plus de façon *im*-médiata. Le mot, par exemple, qui me permet de faire référence à tel arbre, là-bas, que personne ne voit, que personne ne peut toucher ni sentir, parvient à faire saisir une chose par une autre (c'est l'opération de toute métaphore et *a fortiori* de tout signe) sans pour autant se saisir de la chose en question. Le langage participerait donc à créer un espace symbolique : « L'avènement du mot », écrit Georges Gusdorf, « manifeste la souveraineté de l'homme. L'homme interpose entre le monde et lui le réseau de mots et par là il devient le maître du monde »⁶². Mais de quel monde, au juste ? Ce monde qu'il a l'impression d'avoir créé ? Et le monde « réel » serait laissé derrière ?

L'hypothèse de la mise à distance concerne également le développement de l'outil, alors que l'objet technique vient placer au dehors du corps humain son adaptation au monde. L'anthropogenèse (ou « hominisation »), cette enquête sur l'apparition du genre humain, pose parfois l'outil comme critère d'acquisition du caractère humain : mise à distance du monde naturel par l'introduction d'un intermédiaire qui vient changer le rapport à l'environnement. S'il veut atteindre une cible en lançant une pierre, le rapport de la cible au lanceur sera médiatisé et non plus immédiat. L'humain ne serait-il alors, comme le lance Vilém Flusser, qu'un « animal distancié », qui doit « créer des symboles et les organiser en codes pour tenter de jeter un pont au-dessus de l'abîme entre lui et 'le monde' »⁶³.

Peter Sloterdijk proposait l'image de la clairière pour illustrer ce constant repli, « l'insularisation » de l'humain⁶⁴. Pour lui, l'humain se serait

⁶² Georges Gusdorf, *La parole*, (Paris : Presses universitaires de France, 1968 [1952]), p. 6.

⁶³ Vilém Flusser, *La civilisation des médias* (Belval: Circé, 2006), p. 9.

⁶⁴ Peter Sloterdijk, *La domestication de l'être : pour un éclaircissement de la clairière* (Paris : Éditions Mille et une nuits, 2000).

retiré dans une clairière (au figuré comme au littéral) et c'est parce qu'il s'y trouve, et nulle part ailleurs, qu'il peut apercevoir l'horizon. Il dira que la technologie supprime les corps et les sens, et que cette suppression a été nécessaire, et responsable, de l'humanisation. Il utilise même le terme « *homo technologicus* » pour parler de ce passage d'animal à humain, ou encore cette « histoire d'un animal qui prend les choses en main pour se distancer de son environnement »⁶⁵. L'humain se « distancie » donc des dangers naturels, notamment par le jet balistique. Peter Sloterdijk écrit :

[...] c'est l'usage de la pierre qui a inauguré la prototechnique humaine. [...] Ici s'exprime pour la première fois le principe de la technique : le fait d'émanciper l'être vivant de la contrainte du contact corporel avec des présences physiques dans l'environnement. Elle permet à l'homme en devenir de remplacer le contact physique direct par le contact de la pierre.⁶⁶

Il y a derrière l'objet technique, la pierre qui est lancée, un appareillage intellectuel, un rapport réflexif au monde qui apparaît unique à l'être humain. En décrivant le principe de la technique de la pierre, Sloterdijk décrit autant la pierre elle-même, dure, que la reconnaissance de ses usages potentiels, et, pourrions-nous penser, la possibilité d'une transmission de cette technique comme savoir, bref, comme rapport épistémologique et technologique. L'exemple du jet d'une pierre met en lumière la difficulté de faire une distinction entre l'objet et le sujet (ou l'intérêt de les penser ensemble) et celle entre la formation d'un lien social et l'introduction du dispositif technologique. Paul Alsberg, que Sloterdijk nous a donné la chance de découvrir, introduisait dans les années 1920 une anthropo-philosophie soulignant la tendance de l'humain à « libérer » son corps de l'adaptation naturelle à son environnement. Il écrit : « [Human] insists upon meeting any condition in the world by means of artificial devices, and it is his acquirement of technological skills which places those efficient devices of artificial adaptation at his disposal »⁶⁷. Toute

⁶⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁷ Paul Alsberg, *In quest of man; a biological approach to the problem of man's place in nature* (Oxford : Pergamon P., 1970 [1922]), p. 44.

technologie, affirme-t-il, participe à la suspension ou à la libération du corps humain (*Körperausschaltung* sera traduit en anglais par *body-liberation* et en français par « suspension »). Pour Alsberg, la fragilité du corps humain n'est pas à l'origine du développement de technologies, c'est plutôt l'apparition des technologies qui vient freiner l'adaptation « naturelle » de l'humain. Leroi-Gourhan aussi abondait dans ce sens lorsqu'il expliquait que l'outil libère la main et que cette dernière régresse sur le plan individuel, n'évoluant désormais plus que techniquement⁶⁸. Ainsi, toute manifestation du champ culturel ou social impliquerait du technologique. Régis Debray précise justement que « jusqu'à un stade tardif dans l'anthropogénèse, on est en droit d'assimiler fait technique et fait culturel sous la rubrique 'art', au sens premier »⁶⁹.

L'éloignement, la mise à distance, serait donc tout à la fois une libération : la technologie aurait libéré l'humain. Giorgio Agamben, qui utilise le terme de dispositif pour désigner ces intermédiaires⁷⁰, souligne : « Le fait est que, selon toute probabilité, les dispositifs ne sont pas un accident dans lequel les hommes se trouveraient pris par hasard. Ils plongent leurs racines dans le processus même 'd'hominisation' »⁷¹.

Pour l'archéologue André Leroi-Gourhan, qui abonde également en ce sens, l'évolution a été marquée par « deux prises de distance, [...] celle de l'outil et celle de la mémoire »⁷². La première, nous l'avons abordé, est la réalisation d'une distance physique opérée par la technique ; la seconde est l'introduction d'une distance symbolique opérée par une autre technique, celle du langage. Le langage et la pierre seraient ainsi des technologies primitives qui

⁶⁸ André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes* (Paris : Albin-Michel, 1965), p. 62.

⁶⁹ Régis Debray, *Transmettre* (Paris : Éd. O. Jacob, 1997), p. 81.

⁷⁰ Giorgio Agamben semble préférer le concept de dispositif, qu'il prend chez Foucault, qu'il définit comme un « ensemble hétérogène qui inclut virtuellement chaque chose, qu'elle soit discursive ou non », *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Rivages poche/Petite bibliothèque, 569 (Paris : Payot et Rivages, 2007 [2006]), p. 10. De ces dispositifs il dit essentiellement la même chose qu'il a été dit pour la technologie et le langage, qu'ils rendent abstraits « les rapports entre les personnes ». La différence, importante, qu'on retrouve à la fois chez Agamben et Foucault, c'est la capacité de restreindre et de contrôler des dispositifs.

⁷¹ Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, p. 35.

⁷² Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, p. 34.

ont permis de modifier les rapports de l'humain à son milieu de vie, et tout porte à croire que c'est l'apparition de ses intermédiaires qui présidera à l'anthropogenèse même. Pour Leroi-Gourhan, le langage aurait participé d'une manière profonde et radicale à la création d'une réalité purement humaine, c'est-à-dire à l'instauration d'un temps et d'un espace humains entièrement symboliques⁷³. Il ajoute : « le fait fondamental est la *libération* du verbe et cette propriété unique que l'homme possède de placer sa mémoire en dehors de lui-même, dans l'organisme social »⁷⁴. Le langage serait donc également une technologie. C'est aussi ce que concluait, quoique prudemment, l'anthropologue Ruth Finnegan :

I would venture to say the same of yet another system which is so long engrained as to look totally natural but is also a humanly created technology: and that is oral communication through speech. [...] I do not want to press the term "technology" too hard –it may seem to some too strong to apply to oral communication– but I would at least insist on the conventional and human-made characteristics of human speech as one form of communication.⁷⁵

Finnegan précise que la plupart des « nouvelles » technologies, comme dans le cas du langage, apparaissent artificielles au moment de leur introduction pour ensuite se naturaliser, jusqu'à ce qu'on n'en perçoive plus ni la nouveauté, ni la technicité. Elles s'« objectivent », pourrions-nous dire, au fil du temps, jusqu'à paraître « naturelles ».

Si le langage et la pierre, toutes deux technologies de manipulation (des signes et des outils), constituent des attributs organisateurs fondamentaux de l'hominisation⁷⁶, la conclusion s'impose selon laquelle l'humain *est* technologique. Sa socialisation, son organisation sociale, ses sociétés sont

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Ruth Finnegan, « Communication and Technology », *Language and Communication* 9 no. 2\3 (1989): p. 112.

⁷⁶ La parole est souvent considérée, pour reprendre l'hypothèse de Gusdorf évoquée plus tôt, comme le « seuil de l'univers humain ». Plusieurs modèles anthropologiques, souligne aussi Ruth Finnegan, sont ainsi fondés sur l'hypothèse largement acceptée que le langage constitue « la » caractéristique unique des humains, *Communicating : the multiple modes of human interconnection* (London ; New York : Routledge, 2002), p. 12.

profondément tributaires de la technologie. La question du social devient alors la question de la technologie, et vice-versa. Il n'y a pas, d'un côté, une logique-techno et de l'autre, une logique-socio. La technologie n'est pas au service de la société mais elle *est* la société et inversement la société ne se sert pas de la technologie mais elle *est* la technologie. L'hominisation et la technologie sont des phénomènes coémergents, et il n'est plus possible de les mettre en relation dans des relations causales.

En réponse à ce constat, plusieurs auteurs ont suggéré de les voir en effet comme des hybrides : sous la forme de phases, de dispositifs, d'agencements, de réseaux, notamment. Dans tous les cas, il est suggéré d'envisager la technologie sous d'autres formes que la seule rigidité de la forme matérielle, dure. Une de ces solutions consiste à penser la technique sous l'angle de la phase, comme l'a proposé Gilbert Simondon, qui décrit la genèse des « objets » techniques sous l'angle du procès relationnel. Il développe sa thèse dans *Du mode d'existence des objets techniques*, où il cherche comme nous à « montrer que la culture ignore dans la réalité technique une réalité humaine, et que, pour jouer son rôle complet, la culture doit incorporer les êtres techniques sous forme de connaissance et de sens des valeurs »⁷⁷. Simondon envisage de suivre les objets techniques dans ce qu'ils ont d'humains plutôt que de les traiter en « ustensiles » ou comme matière inanimée et conçoit les objets techniques ni plus ni moins comme la « traduction physique d'un système intellectuel »⁷⁸. L'objet technique participerait d'une phase dans une série unique et convergente allant du mode abstrait (phase magique) vers le mode concret (phase technique), autant de « phases fondamentales du mode d'existence de l'ensemble constitué par l'homme et le monde »⁷⁹. La phase

⁷⁷ Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* (Paris : Aubier-Montaigne, 1989 [1958]), p. 9.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 46.

⁷⁹ La première, la phase magique, s'ouvre sur deux autres phases, la technicité et la religiosité. La phase magique est la phase « primitive et originelle », le mode « pré-technique et pré-religieux » (*ibid.*, p. 156). Elle résulte d'une première structuration entre fond et forme. La phase magique est une première *mise en rapport* entre des lieux (espace) et des moments (temps) qui ont un « pouvoir ». Dans le mode magique, l'ensemble *humain-monde* ou *vivant-milieu* n'a recours à aucune médiation. Dans le mode magique, « il y a indistinction primitive

n'est toutefois pas utilisée par Simondon dans le sens de succession (les phases de la lune) mais plutôt comme un *rapport de phase*, ce qui implique que toutes les phases coexistent, elles sont des *états*, et que « [c'est] le système actuel de toutes les phases prises ensemble qui est la réalité complète, non chaque phase pour elle-même »⁸⁰. En faisant coïncider le concept de phase au devenir des objets techniques, Simondon distingue différents modes d'existence et concède que « la technicité ne doit jamais être considérée comme réalité isolée, mais comme partie d'un système. Elle est réalité partielle et réalité transitoire, résultat et principe de genèse »⁸¹. La figure de la phase permet donc de penser simultanément technologie et culture ; elle s'interroge, à tout le moins, sur le passage d'un état vers un autre. Ainsi, la mise en forme de la technologie serait également la mise en forme de la société ; de façon réciproque, la mise en place de la société passe par l'établissement, par l'introduction de dispositifs techniques qui la rendent durable, solide. Les objets techniques n'opèrent pas en dehors du tissu social, et ne se distinguent pas des sujets qui en retour les mettent en action. Le technologique serait alors une phase du social, alors qu'inversement le sociologique serait une phase du technologique.

Ce principe de coexistence entre la technologie et le social a été proposé également au tournant des années 1980 alors que plusieurs chercheurs voulaient

de la réalité humaine et de la réalité du monde objectif » (p. 165). Le mode magique pose une première distinction entre le fond et la forme mais il ne les sépare pas encore. Lorsque ce clivage survient, deux nouvelles phases émergent : la phase technique et la phase religieuse. Le déphasage modifie les points clés (lieux ou moments privilégiés) qui marquaient dans l'univers magique l'unité de la forme et du fond : les points-clés relatifs à la figure s'objectivent en objets techniques (outils et instruments) alors que les points-clés relatifs au fond se subjectivent dans la religion (le divin et le sacré). Les objets techniques se retrouvent donc en deçà de l'unité originelle en se réduisant à autant d'*éléments* singuliers alors que la pensée religieuse se retrouve au-delà de cette unité et explique tout par la grandeur de la *totalité* (p. 175). Ainsi se brise l'unité magique qui permettait à la figure de marquer les limites au fond et inversement au fond de marquer les limites à la figure. La technicité conserve le pouvoir figural mais perd le fond déterminant ; la religion universalise la totalité mais perd les repères de la figure. Le fossé entre « objet » et « sujet », qui formaient jusque-là un ensemble de correspondance homogène, apparaît dans ce dédoublement du monde magique. La technique et la religion deviennent des *médiations* entre l'humain et le monde, une distinction que l'univers magique ne connaissait pas. La première, la médiation technique, « s'institue au moyen d'une chose qui devient objet technique » (p. 173), alors que la seconde, la médiation religieuse, « apparaît grâce à la fixation des caractères de fond sur des sujets, réels ou imaginaires, divinités ou prêtres » (p. 173).

⁸⁰ Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, p. 159.

⁸¹ *Ibid.*, p. 157.

surmonter les systèmes de causes à effets unidirectionnels dans les études sociales de la technologie et de la science – ce qu'on désigne par déterminisme social lorsqu'il est question des technologies comme pures constructions sociales et par déterminisme technologique lorsque la technologie est perçue comme un outil structurant les pratiques humaines. Pour ces chercheurs, notamment ceux orbitant autour de la théorie de l'acteur-réseau, technologie et société sont également des phases d'une même action. Latour écrit, dans un texte dont le titre résume à lui seul l'argument, *Technology is Society Made Durable* : « Society and technology are not two ontologically distinct entities but more like phases of the same essential action »⁸². Pour Madeleine Akrich, encore, c'est à l'aide du concept de médiation qu'on pourra réunir, « hybrider », technologie et société :

Soutenir qu'il existe des formes de médiation, [...] c'est s'interdire le type de dichotomie entre d'un côté, les individus, et de l'autre, les objets techniques [...]. C'est supposer qu'il existe des formes hybrides [...] qui reposent sur un agencement inextricable entre certains éléments techniques et certaines formes d'organisation sociale.⁸³

Les programmes de recherche mis de l'avant par la traduction, le dispositif ou la médiation (cf. supra) considèrent simultanément les objets et les sujets. La contribution de l'acteur-réseau aura été de montrer par de fines analyses que les objets et les sujets forment un même réseau d'actants, une sociotechnique. Observer la société (ou le social, ou le culturel) revient à observer des systèmes technologiques, c'est-à-dire des manifestations et plus ou moins visibles, plus ou moins dures, de cette entité, et vice-versa.

Gilles Deleuze défendra une thèse semblable, alors qu'il évoque la primauté d'un « agencement machinique » sur le social. « L'histoire des techniques », souligne-t-il, « montre qu'un outil n'est rien en dehors de l'agencement machinique variable qui lui donne tel rapport de voisinage avec

⁸² Latour, « Technology is Society Made Durable », p. 129.

⁸³ Madeleine Akrich, « Les formes de médiation technique », *Réseaux* 60 (1993), p. 97.

l'homme, les animaux et les choses»⁸⁴. Comme les phases de Simondon, l'agencement de Deleuze suggère de replacer les aspects techniques dans un assemblage de forces duquel des formes constamment incertaines du « social » émergent. L'image de la « machine » qu'il propose est justement un ensemble hétérogène qui repositionne en même temps toute la série homme/outil/animal/chose. Il ajoute : « Une ligne évolutive qui irait de l'homme à l'outil, de l'outil à la machine technique, est purement imaginaire. La machine est sociale en son premier sens »⁸⁵.

Ces récits sur l'intrication étroite du social et du technologique s'offrent à deux lectures, dont les conséquences sont radicalement opposées. La mise à distance opérée par la socialisation et la technologisation peut être perçue d'abord comme une augmentation de la capacité à agir dans le monde, une libération. Il n'y a dans ce cas qu'un seul monde, mais c'est notre capacité à en faire l'expérience qui est multipliée. Les artefacts humains participent aux processus sociaux ; le langage, l'écriture et les autres technologies de l'information font différer les potentialités de notre présence. Les perspectives du dispositif et de la médiation sont autant de réponses par exemple pour marquer la proximité entre la technologie et la culture. Cette lecture suppose aussi, au final, que l'ensemble technoculturel est également dans un rapport conjonctif avec ce qu'on appelle la nature. Comme le souligne Bruno Latour, « il n'y a pas plus de cultures – différentes ou universelles – qu'il n'y a de nature universelle. Il n'y a que des natures-cultures, et ce sont elles qui offrent la seule base de comparaison possible »⁸⁶. Les deux ensembles pourraient bien être deux modes d'existence d'une même réalité, deux phases d'un même devenir.

La deuxième lecture y voit toutefois une scission dans le monde : la mise à distance serait la création d'un monde naturel (pure et originel) et d'un monde humain (symbolique, technologique et déformé). On tombe alors dans le

⁸⁴ Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Champs (Paris : Flammarion, 1996), p. 126.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 126-127.

⁸⁶ Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, p. 140.

piège de la *représentation*. Cette lecture met à distance deux ensembles, dont l'un est un représentant de l'autre. La machine est placée en dehors de la vie humaine et elle reproduit un certain nombre de tâches. Le langage représente le monde ; cette technique-ci représente et reproduit telle action. Nous sommes ici dans l'exercice de rapports de représentation. La représentation implique qu'on présente à nouveau, que nous devenions les porte-parole de ce qui a été déjà été présenté au monde au moins une première fois, originale. C'est à ce moment où il est possible d'être accusé de « mal » représenter, ou de trahir, ou de mal traduire. D'où la panique lorsque ces représentants cessent de faire ce qu'ils devaient faire – présenter à nouveau un énoncé, reproduire une action – et qu'ils reviennent contre ceux qu'ils sont censés représenter. C'est la trahison du signifié par le mot ; la trahison de l'humain par la technique.

Les discours déterministes ont cette tendance à séparer deux ensembles, celui du technologique d'un côté et celui de la nature de l'autre (dont font partie la « vraie » nature humaine et la « culture »). Ces deux ensembles, si nous suivons leur position, se rencontrent pour le meilleur ou pour le pire. Les champs de recherche qu'on désigne par les couples médias/sociétés ou technologies/culture, par exemple, renforcent l'hypothèse de la logique oppositionnelle derrière l'hypothèse qui présente le culturel comme ontologiquement différent du technologique. Dès lors, l'analyse ne parvient plus à sortir d'une réflexion sur des causalités linéaires : dans les études sur les médias et la société, par exemple, il sera question de l'impact des médias *sur* la société, ou de la formation du lien social *dans* les technologies, ou du reflet de la culture par les médias, etc. Les deux grands ensembles agissent comme les deux propositions d'un syllogisme : ils n'existent conjointement que parce qu'ils existent *d'abord* séparément.

Cette lecture réitère la nostalgie d'un retour au « monde naturel » préservé, à des formes pures de civilisation, originelles, déformées par la mauvaise représentation de la technique. Cette nostalgie repose sur le postulat selon lequel ce monde naturel et la nature humaine sont différents, plus réels ou plus vrais, que le monde symbolique et technologique. L'expérimentation

scientifique n'est pas étrangère à ce postulat. Elle propose que les phénomènes humains sont d'une nature différente des phénomènes naturels et que ces phénomènes naturels sont régis par des lois, des structures dont il est possible de relever la fonction dans un système unifié. Lorsque les instruments n'arrivent pas à rendre intelligibles les objets du monde naturel, on dit alors que les outils d'observation sont trop fragiles, pas encore assez puissants (humains, trop humains !). La nature, est-il argué, attendra de meilleurs instruments et alors on la prendra et la comprendra dans sa totalité éclairante. Voilà le mythe de la science positiviste qui a participé à créer artificiellement un monde naturel duquel nous ne faisons plus partie. Or, s'il arrivait à s'arracher et à s'extirper totalement de ses intermédiaires pour revenir en arrière vers cette « nature primordiale », l'humain ne devrait-il pas aussi faire le sacrifice de la parole et de la technique, les conjointes de son hominisation ? N'y perdrait-il aussitôt son *humanité* ? Voulant s'affranchir des *media* qui le gênent, ne se perdrait-il pas son fil conducteur ? Michel Serres écrit :

Espérant un retour aux choses mêmes, nous avons naïvement désiré ouïr, voir et visiter, goûter, caresser, sentir, nous ouvrir au donné. Comment le faire sans le dire ? Et nous défaire d'une chair qui depuis des millénaires parle ? Existe-t-il un seul donné indépendant du langage ? Si oui, comment l'appréhender ? La discussion se clôt dès qu'elle commence : nul ne connaît de langage pour dire le donné indépendamment du langage.⁸⁷

La peur et l'anxiété croissante envers les techniques et les machines, qui croissent d'ailleurs aussi rapidement que l'enthousiasme et les célébrations que suscitent ces mêmes techniques, sont perçues dans ce scénario comme l'appréhension d'une hyperinsularisation, la crainte que le monde symbolique que nous avons créé se soit cette fois trop éloigné du prétendu monde naturel. Que disent, en effet, ceux qui clament que notre époque traverse une période de crise ? Ils disent que c'est une crise du sens, une crise du signe, une crise de la représentation. Qu'il n'y a plus que de l'hyperréel, du simulacre, du signe au carré, qu'une prolifération indécente de machines. Les outils, les technologies,

⁸⁷ Michel Serres, *Les cinq sens* (Paris : Grasset, 1985), p. 119.

empêchent notre communion avec le monde naturel et on les blâme de nous éloigner, de nous soustraire de la fraîcheur de la nature, de brouiller notre vision des choses « vraies et pures ».

Ces deux lectures d'un même récit anthropophilosophique marque l'ambivalence profonde de notre rapport à la technologie. Le même mouvement, la même mise à distance peut tout aussi bien libérer que désespérer. En émerge ce paradoxe, qui nous hante toujours avec insistance : plus l'humain multiplie ses recours aux technologies, plus son expérience de la vie lui paraît effective, plus sa capacité d'agir dans le monde semble être augmentée, surtout, dit-on, parce qu'il a surmonté les distances spatiales et temporelles qui limitaient le spectre de ces actions. Or, malgré cela, ou précisément à cause de cela, il est habité par l'impression (le spectre des actions devenu spectre) qu'il s'éloigne de la vie, il a ce sentiment d'être de plus en plus vidé du réel, vidé d'une vérité. Cette observation n'est pas nouvelle. Au sujet de la multiplication des instruments, Freud écrivait déjà en 1929 : « Dans l'intérêt de notre étude, nous ne voulons toutefois point oublier que, pour semblable qu'il soit à un Dieu, l'homme d'aujourd'hui ne se sent pas heureux »⁸⁸.

De quels enjeux ce paradoxe est-il l'expression ? De quoi est-il question ici ? De l'origine du caractère humain, de la téléonomie des technologies, du rapport affectif et effectif de la technologie à la civilisation, de la similitude et des rapports réflexifs de l'humain à la technologie, et ainsi de suite. Ce sont autant de questions de *passages* : entre technique et culture, entre technologie et nature, entre animal et humain. Et dans toutes les interprétations de ces passages, autant de traces des trois rengaines : archaïques (l'origine de la « nature » humaine) ; scientifique (la représentation du procès de civilisation par la technologie) ; et nihiliste (le soupçon que l'avenir ne soit que davantage d'éloignement).

Une théorisation de la signature devrait permettre de sortir du piège de l'origine archaïque et romantique d'une nature oubliée, sans pour autant

⁸⁸ Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, traduction de Ch. et J. Odier, 10^e édition, Bibliothèque de psychanalyse (Paris : Presses Universitaires de France, 1986 [1930]), p. 23.

retomber dans celui de la représentation ou encore celui d'un nihilisme relativiste. Cela ne veut pas dire que nous proposons un programme unifiant de la problématique technologique, au-delà de toute *épistémè*. Nous ne sommes pas seuls ici, et nous rejoindrons la généalogie, la médiation, la variation, la phase, lorsque nous reconnâtrons dans ces programmes des traces d'une théorie de la signature pouvant participer à la contre-histoire. La « synthèse disjonctive » de Deleuze, les « systématiqués discontinues » de Foucault, « l'archi-écriture » de Derrida, le « sens obtus » et la « signifiance » de Barthes, « l'Un et le Même dans la différence momentanée de l'autre » de Heidegger, « la réalité distributive dans les formes chaque » de William James, ne voit-on pas ici et là autant d'amorces de passages au dehors de la structure, au dehors de la représentation, au dehors de la signification, bref, autant de théorisation de la signature ?

Où la signature-éther peut-elle, a-t-elle, laissé sa marque ? Et où laisserons-nous notre contre-signature ? Nous chercherons, dans les contre-histoires qui suivent, à retracer et à tracer les surfaces d'inscription de la signature-éther dans certaines instances de l'ambivalence technologique que nous avons décrite. Cela ne veut pas dire que l'éther (le mot, le nom) ne joue qu'un rôle de discours *sur* la technologie, comme s'il venait « apposer » sa signature sur elle. Si notre méthode consistait à ne voir dans l'éther qu'un nouveau discours sur la technologie, alors nous serions en pleine représentation. Il y aurait les objets-technologies d'un côté (la télégraphie, la télévision, le câble Éthernet) et le discours sur ces objets de l'autre. Notre travail consisterait à voir la constance de la représentation de ces techniques dans le vocabulaire de l'éther. Notre surface d'inscription, la technologie, se résumerait à être la connaissance (*logos*) sur la technique (*tekhnê*).

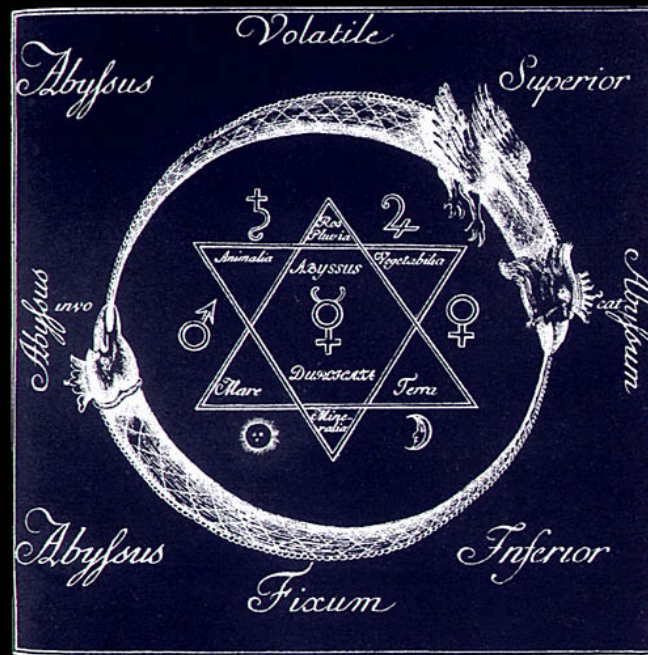
Or, disions-nous, le langage lui-même peut être perçu comme une technologie : un discours sur la technologie est en fait la rencontre pléonastique de deux technologies, une technologie en puissance. Chez les Grecs, la technologie n'était pas le *discours sur la technique*, mais bien la *technique du discours*. *Tekhnologia* est bien la contraction du terme *tekhnê*, qui signifie

« arts », ou savoir-faire, et *logos*, qui signifie aussi « parole » et « discours ». Pour eux, la technologie se résume à un art du discours, c'est la rhétorique. Ce passage d'une signification vers une autre n'est pas qu'une simple inversion de sens ; il marque un profond changement épistémologique, dont Michel Foucault a très bien montré les aboutissants.

Le travail de la signature-éther sera de faire disparaître les frontières artificielles « entre » un discours *sur* la technologie, d'une part, et un discours *de* la technologie, d'autre part. Cette disparition aura tendance à multiplier les relations possibles : elle va les faire différer mais elle va aussi les rendre disparates, dispersées. Notre contre-signature devra suivre attentivement ces passages éthérogènes : non pas marquer les frontières qui les opposent mais bien pour révéler la double affirmation, persistante, du revenir du passage lui-même. Pour le dire autrement, nous présumerons d'une pluralité des modes de présence et d'absence de la signature-éther sur la surface technologie : le mythe comme technologie de mise en forme de l'origine ; la métaphore comme technologie de mise en forme des mots ; l'expérience comme technologie de mise en forme de l'événement ; le mythe de l'écriture ; l'écriture du mythe ; la métaphore de la signature et la signature de la métaphore ; la télégraphie comme mise en écriture de l'expérience ; le mythe de l'expérience de la télégraphie ; l'origine de la télégraphie comme mythe. Et ainsi de suite. Voilà comment nous nous approchons du « non-marqué » : dès la reconnaissance de la signature sur cette surface-là, elle est déjà autre, déjà ailleurs, différée, en attente d'un après-coup qui la signera à nouveau. La signature que nous avons remarqué s'efface, disparaît, elle devient autre contre notre signature qui l'avait vu même, non-marqué d'une double signature.

Les récits qui suivent proposent des amorces pour une telle contre-histoire, au détour de l'intrigue de quelques surfaces d'inscription signées à l'éther. « *Enter the Ghost / Exit the Ghost / Re-enter the Ghost* ».

ÉTHÉROMANIE



De la réalité ! répétait Serge en scandant chaque syllabe, c'est dans la réalité que je deviens visionnaire. Ce sont les êtres en chair et en os rencontrés dans la rue, c'est le passant, c'est la passante, les anonymes même de la foule coudoyés qui m'apparaissent dans des attitudes de spectres, et c'est la laideur, la banalité même de la vie moderne qui me glacent le sang et me figent de terreur.

-- Jean Lorrain, 1895
Contes d'un buveur d'éther

§ 14

Corporéauté

La question du devenir du corps dans sa rencontre avec la technologie occupe depuis un bon moment les réflexions de plusieurs programmes de recherche, notamment autour des figures du cyborg, du posthumain et du prothétique¹. Les modifications sur le corps résultant de l'addition de prothèses technologiques sont considérées comme des enjeux qui illustrent la plus large problématique de la rencontre technologie et culture, ou de celle entre *media* et société. Une question générale traverse les travaux de recherche : Qu'advient-il du corps lorsque la technologie le rencontre ? Est-il libéré de ses limites et augmenté par la technologie ou au contraire régresse-t-il et devient-t-il restreint dans son champ d'action ? Si ces questions se posent depuis un certain temps (le Socrate de Platon déjà se questionnait sur le sort de la mémoire avec l'avènement de l'écriture), elles sont maintenant au cœur des préoccupations sur le devenir humain dans son rapport quotidien aux technologies. Agamben explique : « Certes, les dispositifs existent depuis que l'*homo sapiens* est apparu, mais il semble qu'aujourd'hui il n'y ait plus un seul instant de la vie des individus qui ne soit modelé, contaminé, ou contrôlé par un dispositif »².

Nous nous interrogeons ici sur *ce qui se passe* lorsqu'un individu fait l'expérience de la technologie sans faire de distinction sur la nature des effets liés au social ou au technologique. Afin d'ancrer cette première étude contre-historique dans l'expérience subjective des technologies, nous proposons un retour sur le phénomène de l'anesthésie. L'anesthésie est une expérience limite, ambivalente, qui montre dans quelle mesure les sens, de même que la suspension des sens, l'extension de sens ou encore le remplacement des sens, participent, dans des registres différents, à l'expérience subjective. Nous

¹ Pour nommer quelques-unes de ces contributions: Chris Hables Gray, *The Cyborg handbook* (New York ; London: Routledge, 1995), Marquard Smith et Joanne Morra, *The prosthetic impulse : from a posthuman present to a biocultural future* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006), Hayles, *How we became posthuman*, Haraway, *Simians, cyborgs, and women*.

² Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?* , p. 34.

replacerons la problématique technologique dans une archaïque mais actuelle quête d'une émancipation paradoxale qui nous pousse à multiplier les *media* afin de nous en libérer, ce qui laisse entrevoir le présage d'une dépendance de laquelle on ne *veut* plus sortir.

Nous revisitons ici la situation du corps dans ce jeu d'absence et de présence en problématisant la technologie comme un passeur, comme l'intermédiaire nécessaire aux variations dans les modes de présence. Nous tenterons d'éviter de tomber, d'une part, dans le piège technophobique qui consisterait à entrevoir la mise à distance technologique comme une perte d'autonomie et de contrôle, et d'autre part dans le piège techno-utopique, lequel consisterait à prévoir l'émergence d'une proximité pure dans l'abolition de la distance physique permise par les *media*. Plutôt nous dirons que si nous *ne voulons pas* échapper aux *media*, tentons alors de voir quelle est cette volonté technologique qui est à la fois une volonté *de ne pas sentir* (engourdissement du corps) et une volonté de *sentir autrement* (libération et révélation).

McLuhan, incontournable sur cette question, a été l'un des premiers à illustrer (et il l'a fait d'une façon intense) la multiplication de la présence corporelle dans la technologie. Pour McLuhan, la technologie et l'humanité ont coémergé, l'existence de l'un est tributaire de l'autre. Et puisque nous sommes les cocréateurs de la réalité technoculturelle, les technologies ne doivent plus être perçues comme un bouleversement de l'espèce humaine venant de « l'extérieur », nous éloignant de notre nature humaine. Les *media* de McLuhan (il ne fait d'ailleurs aucune distinction entre *media* et technologie³), sont bien plus que les seuls médias de masse (télévision, radio, journaux, etc.) et ils concernent tous les processus de *médiation* d'une expérience ; la pierre qui est lancée, le mot qui est compris, la lunette qui rectifie la vue, sont autant de

³ Alors que cette équivalence pouvait sembler radicale dans les années 1960, elle l'est beaucoup moins depuis la rencontre des médias de masse classiques avec des composantes informatiques, au début des années 1980. Les expressions « nouveaux médias » et « nouvelles technologies de l'information et de la communication » se sont alors imposées pour décrire les changements techniques des moyens de communication (l'informatisation, d'abord, mais aussi l'apparition d'usages domestiques de l'ordinateur, des téléphones sans fil, des systèmes de messagerie, des jeux vidéo, des enregistreurs audio et vidéo, etc.). Cf. Jouët, « Pratiques de communication et figures de la médiation ».

media. En ce sens, la thèse de McLuhan⁴ fait l'adéquation entre technologie et culture, ainsi que Cornford le souligne :

La terminologie de McLuhan ne fait guère de différence entre technologie et médium. Pour lui [...] la communication est coextensive à la civilisation elle-même ; c'est la somme de tous les artefacts humains et de toutes les institutions, quelles qu'elles soient, avec tous leurs usages, leurs modes d'existence et leurs significations. [...] *Le tissu de la civilisation*, dans ses formes concrètes ou bien impalpables, est donc un médium ou un ensemble de média.⁵

Dans cette perspective, si l'étoffe même de la civilisation est médiatique, le langage est également un système technologique. McLuhan dit même que

Tous les médias sont des *métaphores* actives, en ce qu'ils peuvent traduire *l'expérience* en des formes nouvelles. La parole a été la première technologie qui a permis à l'homme de lâcher son milieu pour le saisir d'une autre façon. Les mots sont une sorte de système de recouvrement de l'information capable d'explorer à grande vitesse la totalité du milieu et de l'expérience. *Les mots sont des systèmes complexes de métaphores et de symboles qui expriment ou extériorisent sensoriellement l'expérience.*⁶

Avec les mots, dit McLuhan, nous pouvons désormais saisir le monde d'une nouvelle façon. Ce n'est pas un retranchement ou un éloignement dans un monde discursif mais une amélioration de notre capacité à explorer le monde. L'espace laissé par la mise à distance s'agrandit toujours davantage et devient lui-même espace de connaissance, de découverte, de nouveauté. L'éloignement n'est pas une perte mais une amplification de l'expérience humaine, laquelle

⁴ Plusieurs reprochèrent à McLuhan sa proximité avec le déterminisme technologique, c'est-à-dire une conception de la technologie comme étant la cause déterminante dans le déroulement de l'évolution humaine. Or, l'argument de McLuhan est davantage une codétermination, c'est-à-dire un ensemble de relations sociotechniques qu'une causalité unidirectionnelle. D'autres critiques ont concerné la rigueur de son argumentation et son optimisme Cf. ces réflexions sur les théories de McLuhan, G.E. Stearn, *Pour ou contre McLuhan* (Paris : Seuil, 1967).

⁵ C. H. Cornford, 1968, cité dans Marshall McLuhan et C. H. Cornford, *D'oeil à oreille*, traduction de Derrick de Kerckhove, Collection Constantes; 35 (Montréal: Éditions HMH, 1977), p. 9.

⁶ Marshall McLuhan, *Pour comprendre les médias: Les prolongements technologiques de l'homme*, traduction de Jean Paré, 2^e édition. (Éditions Hurtubise, 1993 [1968]), p. 108, notre emphase.

devient plus riche, plus complexe. Elle se stratifie à la fois par la différence donnée par l'éloignement et la possibilité d'un retour différé (le contenu de tous les media est un autre media) mais aussi la capacité d'intégration sur un même plan du réel de nouvelles expériences. Les inter-*média*-ires deviennent des moyens d'action à distance et décuplent la potentialité de la présence et d'expérience. Le bateau qui dérive est libéré, pour ainsi dire, de l'étroitesse de l'île qu'il vient de quitter, et pourtant cette île fait encore partie de *son* monde, elle en est l'horizon. C'est un espace nouveau qui appelle à être exploré.

Au sujet ces médiations technologiques, McLuhan utilisait le vocabulaire de l'extension pour montrer que le mouvement part de l'intérieur et s'exteriorise (il n'utilise pas du tout, à la lumière de nos lectures du moins, le mot « prothèse » et pourtant ce terme lui est régulièrement attribué). Bref, la technologie serait tout prolongement des facultés humaines et donc une extériorisation de l'être humain. McLuhan rejoint ici ce qu'écrivait Leroi-Gourhan au sujet de la mémoire humaine qui s'exteriorise par le verbe et par le langage dans l'organisme social. Nos organes et facultés sensorielles sont pour ainsi dire étendus dans la technologie. C'est nous qui sommes projetés *dans* le monde. Quelle est, en effet, cette prolifération des dévoilements de soi dans les réseaux sociaux, surfaces d'inscription de nos différentes figures, *Facebook*, *MySpace*, si ce n'est le prolongement de l'intime dans l'espace public ? Les technologies seraient ainsi des systèmes humains externalisés, pour ainsi dire, d'où l'argument selon lequel un changement de registre technologique est *de facto* une reconfiguration des dynamiques dans le registre sensoriel et expérientiel, tant sur le plan individuel que collectif. L'extension technologique vient d'abord et avant tout d'une intention de mise en relation et de communication, une intention d'extension.

En supposant que les technologies soient des parties intégrantes, mais extériorisées du corps humain (des fragments d'une même écologie⁷), McLuhan

⁷ L'idée d'une « écologie » au sein de laquelle les technologies et les humains seraient en constante interaction a été reprise par le champ interdisciplinaire de la « médiologie », qu'il convient de considérer comme un mouvement héritier de McLuhan. Régis Debray est

introduisait une nouvelle pragmatique qui place l'expérience corporelle au cœur de la problématique médiatique. Pour McLuhan, si toute expérience est médiée, ne serait-ce que sous la forme aussi « naturelle » que par le langage, un changement dans cet intermédiaire s'accompagnerait systématiquement d'un changement dans l'expérience sensorielle : « Quand une société invente ou adopte une technologie qui donne la prédominance ou une importance nouvelle à l'un des sens, le rapport des sens entre eux est transformé »⁸. Si donc les technologies et les *media* « nous conditionnent », c'est dans la mesure où ces déterminations sont rendues possibles selon un certain nombre de conditions qui les autorisent à agir dans le monde et ce sont là des conditions de possibilité partagées par la technologie et la société. Peut-être s'agit-il davantage, d'un mouvement simultané d'*humanisation* des technologies et de *technologisation* des humains.

Des gènes éthéros,
l'éther ne garde
qu'une douce gêne

Or, ces conditions sont remises en question, et notre époque n'y échappe pas : les technologies, à l'heure actuelle, sont sources d'anxiété, de débats. L'expérience qu'ils permettent est-elle plus vraie, moins vraie, plus réelle, moins réelle ? S'éloigne-t-on d'une éthique, d'une nature pure ? Le lien social, le liant social, s'effrite-t-il ?

Comment retrouver notre harmonie avec la nature ? Selon la réponse à ces questions, on se retrouvera tantôt dans la catégorie des technophiles, tantôt dans

actuellement l'une des figures de ce courant de recherche, et la revue qu'il a fondé, *Médium*, tente de donner une voix à la recherche sur les *media*, entendus au sens large. Dans *Histoire des quatre M*, Debray décrit ainsi son programme de recherche : « l'objet de l'étude n'est pas un objet, ni une région du réel (les médias), mais les rapports entre objets, ou régions. Entre une idéalité et une matérialité ; un sentiment et une machine ; une disposition et un dispositif. L'étude du vélo en soi n'a rien de médiologique ; sauf lorsqu'est examiné le rapport existant entre l'invention bicyclette et le féminisme, le cinétisme en art, l'individualisme démocratique, etc. », *Cahiers de médiologie* 6 (1998) : p. 23. Debray problématise ici le médium comme le résultat de l'analyse médiologique, comme son aboutissement. Pour le médiologue, ce sont bel et bien les moyens qui justifient la fin et non pas le contraire. Aux États-Unis et en Europe, les théories de McLuhan ont également donné naissance à un courant de recherche appelé la « *medium theory* ». Cf. Joshua Meyrowitz, « Medium Theory », *Communication Theory Today* (1994), Friedrich A. Kittler, *Gramophone, film, typewriter* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999), Mark Hansen, « Media Theory », *Theory, Culture & Society* 23, no. 2-3 (2006).

⁸ Marshall McLuhan, *La galaxie Gutenberg: la genèse de l'homme typographique*, traduction de Jean Paré, Idées (Paris : Gallimard, 1977 [1962]), p. 60.

la catégorie des technophobes. Alors que les moyens de communication donnent l'illusion à l'humain qu'il se rapproche des autres dans un monde toujours plus petit, plus accessible, ils lui donnent aussi le sentiment qu'il devient étranger aux autres et à lui-même, étranger à la nature. Alors qu'il s'interrogeait sur la suppression des distances proclamée par les premiers médias de masse (la télégraphie sans-fil, le cinéma et la télévision), Heidegger suggérait justement de distinguer distance et proximité : « [...] la proximité ne consiste pas dans le peu de distance [...]. Petite distance n'est pas encore proximité. Grande distance n'est pas encore éloignement »⁹. Voici le constat de départ : nous sommes systématiquement *contre* les technologies. Nous sommes en rapport d'opposition avec elles nous souhaitons nous en séparer, mais nous sommes aussi *tout contre* elles, nous nous blottissons dans leur bras dans un mouvement tout aussi volontaire qu'engagé.

Une porte de sortie à cette dichotomisation, une façon de ne pas répondre de manière autoritaire à ces questions, est d'emprunter la problématique de l'expérience subjective telle qu'elle a été mise de l'avant par le courant pragmatique, qui place l'expérience au cœur de l'instant. Les questions de départ sont variées : Que se passe-t-il lorsque notre corps entre en relation avec des intermédiaires ? Quelles sont les manifestations corporelles, certes, mais aussi signifiantes d'une telle rencontre ? Plutôt que de chercher à déterminer la nature essentielle et définitive de la technologie, nous nous demanderons comment elle est vécue, quelles réactions elle provoque. Pourquoi disons-nous des technologies qu'elles nous éloignent d'un monde naturel ? Pourquoi disons-nous, paradoxalement, qu'elles rapprochent ? Qu'importe donc de se demander si la lettre manuscrite est plus vraie que le courriel, ou si le lien social est plus ou moins réel lorsqu'il se forme au sein de communautés en ligne sur le web, c'est dans le rapport affectif, corporel, sensible, subjectif que se trouvent des réponses selon le programme pragmatiste. Voici comment cette attitude était résumée par Rajchman : « Pragmatism is a philosophy that, for

⁹ Martin Heidegger, *Essais et conférences*, traduction d'André Préau (Paris : Gallimard, 1958 [1954]), pp. 194-195.

certainty and invariable method, substitutes experimentation and belief in the world. To think about things in the making is thus to think, and think of ourselves, ‘experimentally’ »¹⁰. Explorons donc, pour reprendre ces termes, les technologies en tant qu’expériences sensorielles, vécues et éprouvées. Plus précisément encore, tentons de voir, à travers l’expérience anesthésiante des technologies, dans quelle mesure ils peuvent servir à rendre disparates les régimes sensoriels et différer le temps et l’espace de l’expérience subjective.

Les performances de l’artiste australien Stelarc sont célèbres à ce titre, lui qui utilise son corps comme le laboratoire d’expérimentation et d’expérience des systèmes technologiques. Pour Stelarc, les prothèses technologiques augmentent les capacités sensorielles du corps humain qui est obsolète. De la même façon que les lunettes permettent de corriger certains troubles de la vision qui en limitent la portée ou la clarté, les prothèses technologiques de Stelarc lui donnent la capacité d’ouvrir son corps à de nouveaux régimes sensoriels.



Figure 3: « *Involuntary body / third hand* », site Internet de Stelarc¹¹

¹⁰ Ockman, *The pragmatist imagination*, p. 10.

¹¹ Stelarc, « Stelarc », [en ligne].

Ses divers projets (figure 3) tournent tous autour de la problématique de la prothèse, de la présence et du devenir du corps humain dans sa relation hybride avec le machinique : *Absent bodies*, *Obsolete bodies*, *Redesigning the body*, *The hum of the hybrid*, *The anesthetised body*, *The shedding of skin*, *High-fidelity illusion*, *Phantom body*. L'argumentation en introduction de son site Internet rejoint la thèse de l'hominisation comme rencontre avec la technologie :

Ever since we evolved as hominids and developed bipedal locomotion; two limbs became manipulators and we constructed artifacts, instruments and machines. In other words we have always been coupled with technology. We have always been prosthetic bodies.¹²

La peur de la technologie, ajoute Stelarc, est la peur de nous-mêmes, puisque nous sommes et avons toujours été des systèmes hybrides entre des organismes et des machines, d'où le terme « cyborg » (organisme cybernétique). Plutôt que d'y aller de prudence dans l'expérimentation des technologies, Stelarc s'y abandonne complètement. Les expérimentations du performeur permettent de pousser encore plus la figure de l'extension de l'humain proposée par McLuhan mais contrairement à ce dernier, Stelarc utilise amplement le vocabulaire de la prothèse et une figure bien particulière, le *corps anesthésié*.

Si l'on se fie à la définition usuelle du terme, une prothèse est un dispositif utilisé en *remplacement* d'un organe ou d'un membre manquant. Déjà au XVI^e siècle, comme en témoignent ces croquis du chirurgien Ambroise Paré, on imaginait des mains artificielles faites de cuir bouilli ou de papier collé pour celui « qui aurait eu la main du tout coupé et amputée » et qui serait (encore) tenté d'écrire à la plume (figure 4).

¹² *Ibid.*



Figure 4: « Description du bras de fer », Ambroise Paré, 1585¹³

Dans ce cas, la main artificielle remplace la main coupée. C'est une technologie qui vient de l'extérieur et qui vient se fixer sur le corps humain ; elle est incorporée et agit sur le mode de la compensation¹⁴. Elle fait corps et prend corps avec le corps humain. Mais que se passe-t-il lorsqu'une prothèse est ajoutée à un organe déjà existant ? La prothèse engourdit l'organe en question, suspend sa capacité à sentir, à se mouvoir de façon autonome. Elle prend sa place, démembrer le corps humain et agit comme agent anesthésiant.

évapore,
dans les
Éther
devient

Nous donnons ici de nouvelles munitions aux technophobes. « Vous voyez, diront-ils, la technologie nous endort et engourdit ! Les médias nous

¹³ Ambroise Paré, *Les Oeuvres*, National Library of Medicine, archive « Turning the pages online » [en ligne].

¹⁴ Cf. Tim Armstrong, *Modernism, Technology, and the Body. A Cultural Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 78.

conditionnent ! Ce sont les technologies qui vivent désormais à notre place ! ». Or, devant l'analyse de Brian Massumi des performances de Stelarc dans *Parables for the Virtual*¹⁵, nous entrevoyons l'engourdissement non plus comme le résultat négatif de l'ajout de la prothèse, mais au contraire comme l'effet souhaité. La suspension de la capacité de sentir devient la condition *sine qua none* pour passer à autre niveau sensoriel. En d'autres termes, en plus de permettre de nouvelles aptitudes (de préhension, de vision), les prothèses (la nouvelle main, le nouvel œil) poussent le corps vers une expérience perceptuelle autre, extrasensorielle. Massumi décrit ainsi une performance de Stelarc :

The body was passified, but the mind was restless. The body is corporeally challenged, its active engagement with the world interrupted. [...] In states of near sensory deprivation, and more importantly of deprivation of expression, the mind cannot stop, but neither can it continue. The dividing line between sleep and waking blurs. [...] The dividing line between passivity and activity blurs. The body, passified to the limit, becomes uncontrollably activated, inwardly animated. That inwardness is badly served by the word "mind." Nothing is conclusively distinguished. Everything impinges. Everything is felt.¹⁶

La démarche de Stelarc, nous met en garde Massumi, n'a rien de mystique, ou de chamanique, ou d'extatique¹⁷. L'artiste lui-même dit qu'il est « impertinent » d'accoler à ses performances les thèmes du masochisme ou du chamanisme. Soyons impertinents, donc, et explorons cette dernière mise en garde. Il y a bien, moins dans l'intention que dans le déroulement de la démarche elle-même, quelque chose qui s'apparente à l'expérience mystique de la sortie de corps. En effet, le recours à l'engourdissement des sens afin de passer à des régimes extrasensoriels est un savoir archaïque qui n'est aucunement réservé aux *media* technologiques de notre ère. L'anesthésie du corps est depuis longtemps le corollaire de l'expérience mystique ou encore de l'illumination divine. Nous retrouvons dans les rites, les initiations, le

¹⁵ Brian Massumi, *Parables for the virtual : movement, affect, sensation*, Post-contemporary interventions (Durham, NC: Duke University Press, 2002).

¹⁶ *Ibid.*, pp. 106-107.

¹⁷ *Ibid.*

chamanisme ou encore la transe, l'idée d'une « mort mystique », comme nous le rappelle Mircea Eliade, perçue comme le point de passage obligé pour sortir de la condition humaine. Tout ceci traduit une volonté de « changer de régime sensoriel » et de « détruire les cadres profanes de la sensibilité »¹⁸. N'est-ce pas justement dans une sorte de lieu éthérique où se retrouve Stelarc alors que son « corps se transforme en un receveur qui syntonise la fréquence de la gravité »¹⁹ ? Ce que Stelarc révèle, au final, par l'intimité de ses rencontres expérimentales avec la technologie, c'est la nécessité du recours à des *media*, à des moyens de passages afin de se libérer du corps qu'il considère comme obsolète. Et ces moyens ont varié, au fil des époques, des mœurs, des croyances et des pratiques. Eliade en nomme quelques-uns : « les chants monotones, les refrains répétés à l'infini, la fatigue, le jeûne, la danse, les narcotiques, etc. »²⁰. Nous pouvons ajouter les maladies graves et la douleur, l'hypnose, l'alcool, le LSD, l'ingestion de champignons, l'éther diéthylique.

§ 15

ÉtHérésies

En 1846, des dentistes de Boston ont trouvé à l'éther diéthylique, le composé chimique organique $C_4H_{10}O$, un potentiel anesthésiant lorsqu'inhalé²¹.

¹⁸ Mircea Eliade, « Le chamanisme et la découverte 'primitive' de l'extase », in *Les corps à prodiges*, ed. Mircea Eliade et Michel Damien (Paris : Tchou/Laffont, 1977), p. 34.

¹⁹ Massumi, *Parables for the virtual*, p. 107, notre traduction.

²⁰ Eliade, « Le chamanisme et la découverte 'primitive' de l'extase », p. 34.

²¹ Ce composé présente un atome d'oxygène lié à deux atomes de carbone d'un hydrocarbure (R-O-R). La famille des éthers-oxydes se divise en deux grandes catégories, les éthers non-cycliques et les éthers cycliques. L'éther diéthylique, d'abord, fait partie de la famille des éthers non-cycliques. Il est aussi connu sous les noms suivants : éther éthylique, éther sulfurique, oxyde de diéthyle et éthoxyéthane. Cet éther est le plus connu, étant celui qui a été utilisé au Moyen Âge comme anesthésique et comme drogue au XIX^e siècle. Le deuxième éther non-cyclique, qui résulte de la réaction entre le méthanol et l'isobutylène, est le méthyl tert-butyl éther ($C_5H_{12}O$) et est ajouté aux carburants pour en élever le niveau d'octane. La deuxième catégorie, les éthers cycliques, compte quatre types d'éthers : d'abord les oxacyclopropanes (ou époxydes) utilisés dans la production des matériaux polymères; puis trois solvants, le tétrahydrofurane, les éthers-couronne et les éthers de glycol. En médecine et en pharmacologie, ils entrent dans la composition de la plupart des anesthésiques : la codéine, par exemple, est l'éther méthylique de

C'était l'une des plus grandes utopies de la médecine moderne que de procéder à des amputations, des prélèvements, des opérations chirurgicales sans faire vivre aux patients l'expérience d'atroces souffrances. « L'idée d'abolir ou d'atténuer la douleur des opérations », écrit Louis Figuier en 1851, « est aussi vieille que la science, et depuis l'origine de la chirurgie, elle n'avait pas cessé de préoccuper les esprits »²². Lorsqu'elles étaient nécessaires, les amputations étaient carrément insoutenables pour le chirurgien comme pour le patient, comme le rappelle Julie Fenster :

La vocation de
l'éther ?
La provocation

Whimpering, praying, mumbling, moaning, cursing, wailing, shouting: Those were the understandable lot, but some number of patients facing surgery without anaesthesia slipped to the side with a quiet worse than all the screams in a hospital dome.²³

Au fil des années et suivant le passage des modes, des méthodes les plus diverses pour diminuer la sensibilité des patients ont été expérimentées : compression, consommation d'alcool, d'opium ou de haschisch, inhalation de chloroforme, application de froid intense, hypnose. D'entre toutes, la technique qui avait le plus de succès ne résidait pas même dans le recours à un agent mais dans l'acte lui-même : c'était la rapidité d'exécution, ce qui au demeurant n'était ni une économie de la douleur, ni un gage de précision.

Avant l'introduction de l'éther diéthylique (ou éther sulfurique) dans le monde médical, l'idée même d'atteindre l'insensibilité était considérée comme une chimère, tel que le conclut le chirurgien Alfred Velpeau en 1839 dans le *Traité de médecine opératoire* : « Instrument tranchant et douleur, en médecine opératoire, sont deux mots qui ne se présentent point l'un sans l'autre à l'esprit des malades, et dont il faut nécessairement admettre l'association »²⁴. Non

la morphine. Plusieurs drogues, comme la cocaïne et le récent *Crystal Meth*, sont également des mélanges qui requièrent de l'éther.

²² Louis Figuier, *Exposition et histoire des principales découvertes scientifiques modernes* (Paris : V. Masson Langlois et Leclercq, 1851), pp. 182-183.

²³ Julie M. Fenster, *Ether day : the strange tale of America's greatest medical discovery and the haunted men who made it* (New York : Harper Collins Publishers, 2001), p. 27.

²⁴ Velpeau, cité dans Figuier, *Exposition et histoire des principales découvertes scientifiques modernes*, p. 197.

seulement il y avait dans le projet d'insensibilisation un défi scientifique qui semblait irréalisable, mais de surcroît il touchait à une épineuse question religieuse. Jean-Baptiste van Helmont, alchimiste et chimiste qui pratiqua au tournant du XVII^e siècle, nommait l'opium qu'il utilisait pour atténuer la douleur le « don spécifique du Créateur »²⁵, s'assurant qu'il n'y eut dans ses interventions aucune prétention humaine. On rapporte aussi qu'au moment de l'introduction de l'anesthésie par éther en 1846, certains s'empressèrent de citer l'Apocalypse de Saint-Jean : « Dieu lui-même sera avec eux. Il essuiera toute larme de leurs yeux et la mort ne sera plus. Il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur, car les premières choses ont disparu (21, 1-4) ». Qui étaient donc ces chirurgiens pour prétendre offrir une délivrance promise par Dieu ? Seule la volonté divine, pour certains, devait et savait apaiser la douleur. Toute tentative en ce sens était perçue depuis le Moyen-âge comme de la profanation, voire de la sorcellerie. Une jurisprudence à cet effet, tel que le rapporte Eusèbe de Salverte, était née au retour des croisades en Europe médiévale, selon laquelle l'insensibilité physique était un signe de sorcellerie. Il écrit : « Plusieurs auteurs cités par Frommann parlent de malheureuses sorcières qui ont ri ou se sont endormies dans les angoisses de la torture ; et l'on ne manquait point de dire que c'était le diable qui les endormait »²⁶.

Durant l'Inquisition médiévale aussi, nous apprend Salverte, les inquisiteurs s'étaient penchés sur le phénomène de l'insensibilité physique des hérétiques. Dans le manuel *Directorium Inquisitorum* qu'il écrit en 1376, l'inquisiteur général d'Aragon Nicolas Eymeric se plaignait « des sortilèges dont usaient quelques accusés, et au moyen desquels, étant appliqués à la torture, ils y paraissaient absolument insensibles »²⁷. Les tentatives par la médecine, dès le XVI^e siècle, de réduire la douleur nageaient ainsi entre eaux troubles, sur la limite de la chimie et l'alchimie, de la science et l'occultisme.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes; ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, (Paris : J. B. Baillièrre, 1856), p. 275.

²⁷ *Ibid.*

La nouvelle de la découverte de l'anesthésie sous éther se présenta au monde en octobre 1846 de façon ambiguë. L'article qui parut dans le *Scientific American* au lendemain de la première anesthésie générale ne renseignait pas sur la nature du composé chimique, parlant évasivement « d'un gaz ou d'une vapeur »²⁸ (figure 5), administré par un dentiste de Boston.

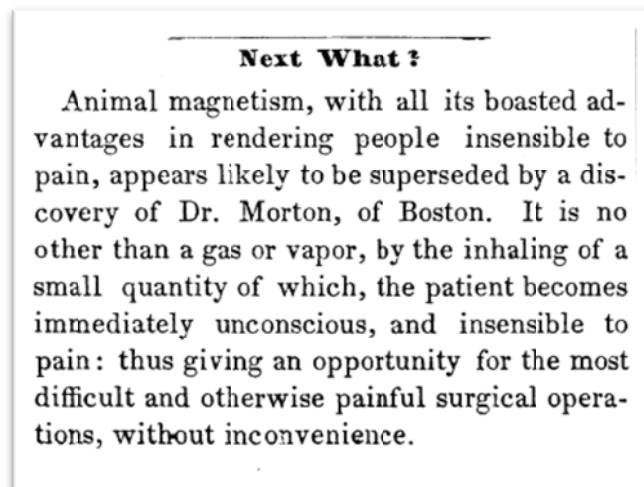


Figure 5 : « *Next What?* » *Scientific American*, 1846²⁹

Ce dentiste, William Morton, avait soumis une requête de brevet sur le composé (à cette époque, il y avait en Amérique comme en Europe une véritable obsession pour l'invention et les brevets) et personne, disait-on, n'en connaissait la composition. Peu de temps après l'obtention du brevet, Morton rencontra quelques collègues pour discuter du nouveau nom à donner à la substance. On en parlait alors sous les termes suivants : « *gaz* », « *somnific gas* », « *the new discovery* », « *the preparation* » ou encore « *the mixture* ». Durant cette rencontre, le docteur Gould fit la lecture d'une longue liste de noms potentiels pour la découverte, parmi laquelle se trouvait « *letheon* », en référence au fleuve de la mythologie grecque, le Léthé, personnification de l'oubli. Morton s'est alors exclamé : « That is the name with which the

²⁸ *Scientific American*, « Next What ? », *Scientific American* 2, no. 4 (1846): p. 32.

²⁹ *Ibid.*

discovery shall be christened »³⁰. Le docteur Holmes, présent à cette rencontre, fit parvenir une lettre à Morton le 21 novembre 1846, dans laquelle il écrit :

My Dear Sir,

Everybody wants to have a hand on the great discovery. All I will do is to give you a hint or two as to names, or the name, to be applied to the state produced, and to the agent.

The state should, I think, be called *anaesthesia*. This signifies insensibility, more particularly (as used by Linnaeus and Cullen) to objects of touch. The adjective will be *anaesthetic*. Thus we might say, the “state of anaesthesia,” or the “anaesthetic state”. The means employed would be properly called the “anti-aesthetic agent”. Perhaps it might be allowable to say “anaesthetic agent” but this admits of question.

The words anti-neuric, aneuric, neuro-leptic, neuro-lepsia, neuro-stasis, seem too anatomical ; whereas the change is a physiological one. I throw these out for consideration.

I would have a name pretty soon, and consult some accomplished scholars, such as President Everett, or Dr. Bigelow, Sr., before fixing upon the terms which *will be repeated by the tongues of every civilized race of mankind*.

Yours respectfully,
O.W. Holmes.³¹

Pendant que Morton et ses collègues cherchaient un nom à leur « découverte », la rumeur pourtant courait selon laquelle le composé de Morton n’était rien d’autre que de l’éther sulfurique, auquel il avait ajouté de l’eau d’orange uniquement aux fins du brevet. Or, ce composé chimique était non seulement connu et disponible dans les milieux médicaux, mais sa synthèse était facile et son coût abordable. Cette familiarité avec le composé chimique fut aussi la source de l’étonnement général. L’éther était connu depuis bien longtemps déjà, mais ce qui surprenait encore plus, c’est que les effets de l’inhalation d’éther étaient eux aussi notoires. En Angleterre, vers la fin du

³⁰ Richard Manning Hodges, *A narrative of events connected with the introduction of sulphuric ether into surgical use* (Boston : Little, Brown and company, 1891), p. 56.

³¹ *Ibid.*, p. 57.

XVIII^e siècle, William Cullen, Thomas Beddoes et d'autres employaient la technique d'inhalation de l'éther comme agent antispasmodique dans le traitement de maladies pulmonaires variées comme la tuberculose pneumonique, les catarrhes et le scorbut³². Michael Faraday, en 1818, avait également souligné les propriétés euphorisantes de l'éther, les comparant aux effets du protoxyde d'azote³³. Voilà même qu'au XV^e siècle, le célèbre alchimiste Paracelse avait lui aussi noté le pouvoir analgésique de l'éther en l'administrant à ses poules³⁴. Il fit même de l'éther diéthylique son « sulfure philosophique » (*sulphur philosophorum*), tellement ses propriétés étaient nombreuses :

[Stupefying vitriol salts] lays all passion at rest and sedates without doing any harm, extinguishes all pain, mitigates all heat and all grave disease... This sulphur is *sulphur philosophorum* – for all philosophers aim at long life, health and the combating of disease and these they have found paramount in this sulphur.³⁵

De façon encore plus surprenante, l'éther diéthylique était utilisé comme drogue récréative durant les quelques décennies précédant son introduction dans le monde médical. En Europe, au début du XIX^e siècle, l'éther était consommé sous forme liquide, particulièrement en Écosse où la fermeture des distilleries clandestines entraîna une augmentation considérable de la dépendance à l'éther comme substitut de l'alcool. En Angleterre, le gin était parfois édulcoré avec de l'éther, provoquant de nombreux cas de dépression liés à l'éthéromanie. Aux États-Unis, l'inhalation de l'éther avait été populaire

³² Cf. Margaret C. Jacob et Michael J. Sauter, « Why Did Humphry Davy and Associates Not Pursue the Pain-Alleviating Effects of Nitrous Oxide? », *Journal of the History of Medicine* 57 (2002).

³³ Cf. F. Cartwright, « The early history of ether », *Anaesthesia* 15, no. 1 (1960): p. 68, et Norman A. Bergman, « Michael Faraday and His Contribution to Anesthesia », *Anesthesiology* 77 (1992).

³⁴ M. H. Armstrong Davison, « The discovery of ether », *Anaesthesia* 4, no. 4 (1949) et Walter Pagel, *Paracelsus; an introduction to philosophical medicine in the era of the Renaissance* (Basel, New York : S. Karger, 1958). Paracelse, nous rappellent Kremers et al., considérait le corps humain comme un laboratoire de chimie et fut l'un des premiers à promouvoir l'ingestion de produits chimiques, appelés « teintures » ou « élixirs », Edward Kremers, George Urdang, et Glenn Sonnedeker, *Kremers and Urdang's History of pharmacy*, (Philadelphia: Lippincott, 1976), p. 40.

³⁵ Paracelse, cité et traduit dans Pagel, *Paracelsus; an introduction to philosophical medicine in the era of the Renaissance*, p. 276.

durant les « ébats d'éther » (*ether frolics*), ces fameuses fêtes où les invités aspiraient des vapeurs d'éther contenues dans des poches. Les *ether frolics* n'ont été en vogue que durant une courte période (vers le milieu du XIX^e siècle) et dans des milieux assez restreints, principalement dans le monde académique et bourgeois de Harvard³⁶. Par contre, les soirées où l'on inhalait des vapeurs de protoxyde d'azote, ou « gaz hilarant », elles, étaient beaucoup plus fréquentes. Des soirées étaient organisées dès 1844 dans les théâtres des grandes villes de la Nouvelle-Angleterre, notamment par Gardner Colton, un jeune entrepreneur de l'état du Vermont, durant lesquelles le public était invité à monter sur scène et à inhaler des vapeurs de protoxyde d'azote, le « gaz hilarant » (figure 6).



Figure 6 : Publicité d'une présentation publique de gaz hilarant, 1845³⁷

³⁶ cf. Cartwright, « The early history of ether », M. Jay, *Emperors of dreams : drugs in the nineteenth century* (Sawtry, UK: Dedalus, 2000), p. 128., et P. Delteil, F. Stoesser, et R. Stoesser, « L'éthéromanie », *Annales médico-psychologiques* t. 1, no. 3 (1974): p. 330.

³⁷ Reproduction d'une publicité sur le site Internet de General Anaesthesia.com, [en ligne].

C'est durant l'une de ces soirées, à Hartford au Connecticut, que le dentiste Horace Wells aurait soudainement pris conscience du potentiel anesthésiant du protoxyde d'azote. Wells aurait discuté de sa découverte avec Morton, lequel a ensuite expérimenté avec l'éther diéthylique, cousin du protoxyde d'azote, qui s'avéra plus efficace que ce dernier³⁸. Morton réclamera par la suite la « paternité » de la découverte de l'anesthésie générale.

Ainsi, plusieurs ayant expérimenté l'éther semblaient *connaître* ses effets désensibilisant et euphorisant. Ils en avaient à tout le moins l'intuition, les ayant vécus, ces effets de l'éther. Susan Buck-Morss soulignait certains des effets rapportés par les utilisateurs eux-mêmes durant les *ether frolics* : « *voluptuous sensations* », « *dazzling visible impressions* », « *a sense of tangible extension highly pleasurable in every limb* », « *entrancing visions* », « *a world of new sensations* », « *a new universe composed of impressions, ideas, pleasures, and pain* »³⁹. D'où l'arrogance qui se dégageait

Éther abstrait

Extrait d'éther

du triomphalisme de ce dentiste américain qui affirmait avoir « découvert » l'anesthésie générale, celui-là même dont la pierre tombale porte l'inscription (toute humble) suivante :

Before whom, In all time, Surgery was Agony
By whom, pain in surgery was averted
Since whom, science has control over pain.

Or, est-il possible de revendiquer la paternité pour *l'usage*⁴⁰ d'un composé chimique qui existe déjà ? Peut-on détenir des droits légaux sur une méthode, sur un *état* du corps ? Ces questions posaient problème pour la demande de brevet de Morton. Ce dernier savait qu'il ne pouvait pas demander la paternité de la découverte de la chose elle-même, le C₄H₁₀O, puisque la découverte de

³⁸ Pour l'histoire de l'anesthésie par l'éther et la controverse sur sa paternité entre les dentistes Horace Wells et William Morton, voir, entre autres, Belluci Gualtiero Belluci, « The hope of anaesthesia », *The Lancet* no. 354 (2000), et Fenster, *Ether day*.

³⁹ Susan Buck-Morss, « Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered », *October* 62 (1992).

⁴⁰ « Pasteur », demande Bruno Latour, « a-t-il découvert, construit, inventé, fait exister le ferment de l'acide lactique ? » Isabelle Stengers, *L'Effet Whitehead* (Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1994), p. 25.

l'éther diéthylique était attribuée à l'alchimiste Raymundus Lullus (le *Doctor illuminatus*). Celui-ci en aurait trouvé la composition autour de 1275. Et même, rien n'est moins certain que cette paternité puisque d'autres historiens de la chimie l'attribuent plutôt à l'alchimiste arabe Jabir ibn Hayyam, cette fois au VIII^e siècle⁴¹.

Avant d'être désignée par le mot « éther », la substance était connue sous une appellation non moins célèbre, le vitriol doux (*oleum vitrioli dulce*). Son nom « éther » lui viendra plus tard du chimiste allemand August Frobenius, de la *Royal Society*. En 1735, Frobenius détaillait dans une publication la composition de l'éther diéthylique et le baptisa *spiritus vini aethereus* afin d'en marquer le caractère « impalpable » (figure 7).

**VIII. An Account of a Spiritus Vini Æthereus,
together with several Experiments tried therewith
By Dr. Frobenius, F. R. S.**

Figure 7 : Reproduction de l'intitulé de Frobenius, 1735⁴²

Il déclare que l'éther sulfurique entretient avec l'or (dont l'importance pour l'alchimie est notoire) une relation « harmonieuse », à la manière du *ferrum* et de Mars pour Paracelse (cf. supra) :

The Experiments deserves the utmost Attention; for here the heaviest of all Bodies, Gold, is attracted by this very light Aether, or (whereas the Air, which with a common Force presses alike all Bodies, is here excluded, and the Aether itself encompasses and touches the Surface of the Water) the Gold, by the Force of its Gravity, as By an Impulse, would descend from thence; or lastly, this Phenomenon is owing to a certain Harmony and Similitude of both of them.

[...]

Aether then is certainly the most noble, efficacious, and useful Instrument in all Chemistry and Pharmacy.⁴³

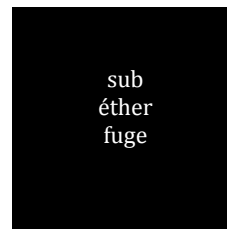
⁴¹ Davison, « The discovery of ether », et Cartwright, « The early history of ether ».

⁴² Sigismond Augustus Frobenius, « An Account of a Spiritus Vini Aethereus », *Royal Society. Philosophical Transactions (1683-1775)* 36, no. 413 (1735), p. 283.

Certains historiens, comme Claus Priesner, soulignent la possibilité que Frobenius ait simplement forgé le nouveau nom de *spiritus vini aetherus* simplement dans le but d'en faire le commerce :

Before then, and for long after, this word [ether] was used in a quite different religious or cosmological meaning, always describing a very pure, unchangeable entity of heavenly origin. Considering the associations, which were of course connected with the name for this new and mysterious substance, we have to admit that it was a rather good choice, and indeed the name was quickly adopted. Another reason for the new name could have been Frobenius' wish to hide a substance, perhaps already known by some people, behind a new name.⁴⁴

Ne pouvant vraisemblablement pas revendiquer la paternité d'un composé chimique au passé si lourd, Morton déplace le mot comme la chose. À la chose il ajoute de l'eau d'oranger pour en faire un nouveau composé chimique ; du nom éther il propose de passer à *Letheon*. Le dentiste propose donc un changement de registre à l'éther. En exportant l'éther de la chimie vers la médecine, et en en systématisant l'usage dans une méthode expérimentale, Morton cherche à opérer un passage d'une science vers une autre mais aussi d'un savoir déjà éprouvé par plusieurs, celui des effets de l'inhalation des vapeurs d'éther, vers le savoir scientifique. Il délimite les contours de son objet et les frontières ; il tente de le naturaliser, de le rendre objectif en lui attribuant des qualités propres, une nouvelle odeur et un nouveau nom. Et pourtant, tout était déjà là : le $C_4H_{10}O$ ne naît pas des expérimentations de Morton, pas plus que les effets anesthésiants de son inhalation.



L'éther diéthylique s'est imposé au monde médical comme une « révélation », écrit R. M. Hodges :

The discovery of Surgical Anaesthesia was a surprise. Its advent was marked by no tentative steps. It appeared to have had no preliminary, experimental stage, but burst like a revelation upon

⁴³ *Ibid*, p. 286.

⁴⁴ Claus Priesner, « Spiritus Aethereus- Formation of Ether and Theories in Etherification from Valerius Cordus to Alexander Williamson », *Ambix* 33, no. 2/3 (1986): p. 130.

the medical profession, as well as the community, virtually in the fullness of perfection.⁴⁵

Si la « découverte » de l'anesthésie générale était aussi stupéfiante pour plusieurs, c'est aussi parce qu'il leur sembla que ce « nouveau » savoir, ils l'avaient déjà acquis. Personne, d'ailleurs, ne se laissa duper par Morton. En fait, l'éther lui-même, le nom comme la chose, a résisté aux déplacements du dentiste. Tous les observateurs présents le jour de la première chirurgie sous anesthésie au *Massachusetts General Hospital*, le 16 octobre 1846 (figure 8), relevèrent rapidement les effluves dégagés par l'éther, dont l'odeur si caractéristique ne trompa personne. Une odeur singulière, décrite dans des termes qui laissent bien imaginer qu'elle est aussi désagréable qu'attirante. Une odeur qui marque violemment ceux qui la rencontrent et que même les éthéromanes tentent de camoufler avec de l'alcool préférant « passer pour des alcooliques que se montrer affligés d'une passion qui n'a pas d'exemple autour d'eux »⁴⁶.



Figure 8 : *Ether day*, par Warren et Lucia Proserpi, 2001⁴⁷

⁴⁵ Cf. Hodges, *A narrative of events connected with the introduction of sulphuric ether into surgical use*, p. 7.

⁴⁶ G.G. de Clérambault, « Notes sur l'éthérisme », *Annales médico-psychologiques* 10 (1913): p. 592.

⁴⁷ Lucia Proserpi and Warren Proserpi, « Ether Day, 1846 », Reproduction de l'oeuvre sur le site internet du Massachusetts General Hospital, Boston, [en ligne].

Le médecin Edwards Parker, relate ainsi la première anesthésie sous éther, à laquelle il a assisté :

This was during the fall and winter of 1846-7, when the substance used was termed "Letheon," and the mode of its preparation was kept a profound secret; nothing being known publicly concerning it except that there was always a strong smell of ether whenever it was used.⁴⁸

De même, lorsque la nouvelle de l'anesthésie de Morton se répandit en France, la plupart des médecins savaient déjà que le *Letheon* était l'éther sulfurique. Malgaigne publie en 1847 dans la *Revue Médicochirurgicale de Paris* un article dans lequel il souligne : « Comme on le voit, Morton n'avait pas encore révélé son secret ; mais [...] nous savons aujourd'hui qu'il se sert de l'éther sulfurique »⁴⁹. Le nom éther résistait, et personne ne fit grand usage du terme *Letheon* proposé par Morton. D'abord parce qu'il leur aurait alors fallu acquiescer à la spécificité du produit alors que l'eau d'oranger ne changeait rien à l'anesthésie, et ensuite par crainte de devoir payer des redevances sur l'utilisation du produit. La nouvelle technique d'anesthésie sous éther fut donc connue sous le nom d'« éthérisation ».

Malgré les tentatives de Morton de s'approprier la technique, les expérimentations avec l'éthérisation ne tardèrent pas. Moins de deux mois après *Ether Day*, des chirurgiens en Angleterre, en Écosse, en France et au Canada pratiquaient déjà des anesthésies générales sous éther⁵⁰, délaissant du même souffle les autres formes d'anesthésie (l'hypnotisme, la consommation d'alcool et le chloroforme). Dans sa thèse de doctorat, le docteur Gibert concluait :

Nous avons été vivement frappés des résultats remarquables obtenus par l'emploi de cet agent, le réveil rapide des malades, le manque de vomissements et surtout l'absence totale de ces

⁴⁸ Edwards H. Parker, « Some experiences with Ether », *Transactions of the Medical Society of the State of New York* (1866), p. 116.

⁴⁹ Malgaigne, cité dans Marie-Thérèse Cousin, « Hôpital Saint-Louis, mardi le 15 décembre 1846 ... ou l'introduction de l'anesthésie chirurgicale en France », *Cahiers d'Anesthésiologie* 45, no. 1 (1997): p. 74.

⁵⁰ Cf. Joseph Gibert, « Sur l'anesthésie par l'éther » (Henri Jouve, 1897) et David J. Steward, « The early history of anaesthesia in Canada: The introduction of ether to upper Canada, 1847 », *Canadian Journal of Anaesthesia* 24, no. 2 (1977).

alertes nombreuses, observées pendant l'administration du chloroforme.⁵¹

À Londres, on expérimenta l'éther sulfurique sur un patient dès le 18 décembre 1846, moins de deux jours après l'arrivée d'une missive décrivant la technique de Morton. À Paris toutefois, l'éther fut accueilli avec prudence et scepticisme. Une première tentative d'anesthésie eut lieu en décembre 1846 à l'Hôpital Saint-Louis, mais elle échoua⁵². Dès janvier 1847, l'affaire se déplace vers l'Académie de médecine de France, où l'on parlemente avec passion au sujet du nouvel agent anesthésique. Les chirurgiens français n'en étaient pas à la première annonce d'une révolution en ce domaine : à peine deux décennies s'étaient écoulées depuis qu'avait été annoncée la promesse de l'anesthésie. C'était du temps où les mesméristes prétendaient rendre les patients insensibles à la douleur à l'aide du sommeil magnétique. Jules Cloquet, éminent chirurgien de Paris, avait affirmé en 1829 avoir pratiqué une mastectomie sur une patiente mesmèrisée, « dont ni la figure, ni le pouls, ni la respiration, n'ont dénoté la plus légère émotion »⁵³. Cette histoire avait pris une tournure amère : une lettre arriva à la *London Medical Gazette* attestant que la patiente, juste avant de mourir, avait confessé avoir feint l'insensibilité⁵⁴. La réaction face aux prétentions des mesméristes et des magnétiseurs était hostile, et aussi bien en Angleterre qu'en France on multipliait les commissions et les enquêtes sur la

⁵¹ Gibert, « Sur l'anesthésie par l'éther », p. 5.

⁵² *Ibid.*

⁵³ G. Louis de Séré, *Application du somnambulisme magnétique au diagnostic et au traitement des maladies* (Paris : Chez l'auteur, 1855), pp. 150-151.

⁵⁴ George Rosen, « Mesmerism and Surgery: A Strange Chapter in the History of Anaesthesia », *Journal of the History of Medicine* (1946), Bernard Hollander, « Hypnosis and Anaesthesia. A lecture delivered to the Section of Anaesthetics of the Royal Society of Medicine, on Friday, 5th February, 1932 », *British Journal of Anaesthesia* (1932), John Elliotson, *Numerous Cases of Surgical Operations Without Pain in the Mesmeric State; with Remarks upon the Opposition of many Members of the Royal Medical and Chirurgical Society and Others to the Reception of the Inestimable Blessings of Mesmerism* (Londres: 1843).

légitimité des sciences « occultes »⁵⁵. En France, on commandera une *Commission sur le magnétisme* de 1826 à 1829⁵⁶.

Dans ce contexte, l'éther diéthylique fut accueilli de façon ambivalente. La médecine qui cherchait à s'institutionnaliser cherchait à être prudente sur les interventions au caractère hermétique ou alchimique. Le 1^{er} février 1847, le physiologiste François Magendie s'adresse à l'Académie des Sciences et exhorte ses collègues à ne pas utiliser l'éthérisation :

il n'est jamais moral d'enivrer un homme [...] Vous lui ôtez la conscience de son être, vous le livrez entièrement aux personnes qui l'entourent. Ce n'est point un moyen d'ôter aux malades leur douleur qui doit occuper l'Académie des sciences : que lui importe qu'ils souffrent plus ou moins ?⁵⁷

D'autres y voient une chance inouïe de mettre fin au délire des hypnoses mesméristes qui perdurait (d'autres anesthésies à l'éther, mais à l'éther luminifère cette fois). Enfin, pense-t-on, la chirurgie se donnera une méthode scientifique d'engourdissement de la sensibilité. « Unlike the trickery and farce of mesmerism », peut-on lire dans la presse médicale anglaise, « this is based on scientific principles, and is solely in the hands of gentlemen of high professional attainment, who make no secret of the matter or manner »⁵⁸. L'éther diéthylique en remplaçait un autre, le luminifère, que les mesméristes avaient grandement sollicité sous le vocable de « fluide magnétique ». La physique se débarrassait de l'occultisme en rejetant l'éther ; la médecine se débarrassait du même mouvement en en introduisant une version.

⁵⁵ Cf. William Kingsland, Society for Psychical Research (Great Britain) et Richard Hogson, eds., *The Society for Psychical Research report on the Theosophical Society* (New York : Arno Press, 1976 [1885]).

⁵⁶ Cf. de Séré, *Application du somnambulisme magnétique au diagnostic et au traitement des maladies*, p. 146.

⁵⁷ Compte-rendu des Sociétés savantes. *Revue de Médecine française et étrangère*, 1847, 90, pp. 226-228, cité dans Cousin, « Hôpital Saint-Louis (...) », pp. 75-76.

⁵⁸ Alison Winter, « Ethereal Epidemic: Mesmerism and the Introduction of Inhalation Anaesthesia to Early Victorian London », *The Society for the Social History of Medicine* (1991): p. 20.

Alors que le débat se poursuit dans les institutions médicales et académiques et que les *Commissions de l'éther*⁵⁹ sont multipliées, les patients sont de plus en plus nombreux à réclamer des éthérisations. Au début de l'année 1847, l'Europe continentale était fascinée par le nouveau procédé et la rumeur persistait que l'éther, en plus de soustraire la douleur physique, était un merveilleux narcotique. Les cas de patients ayant vécu une sorte de rêverie mystique, parfois même de révélation, se multipliaient. Dans une note adressée à un collègue, le docteur Laugier de l'Hôpital Beaujon décrit un tel cas, survenu durant une amputation de la cuisse :

D'éther érotique ou d'éther hérétique, duquel faut-il se méfier ?

La malade, jeune fille de 17 ans, après avoir respiré pendant trois ou quatre minutes le mélange d'air et de vapeur éthérée [...] a été plongée dans un véritable sommeil extatique. J'ai aussitôt pratiqué l'amputation [...] la malade a repris connaissance en se plaignant d'avoir été réveillée, et d'être revenue parmi les hommes, ce sont ses expressions ; car, nous a-t-elle dit, elle se croyait, pendant son sommeil, avec Dieu et ses anges, qu'elle voyait autour d'elle.⁶⁰

Un autre patient demanda à son chirurgien, au beau milieu de l'opération, à obtenir davantage d'éther : « C'est si bon ! Encore un peu ! Ce n'est pas assez encore ! »⁶¹. Des cas de rêves érotiques sont même rapportés et Magendie, cherchant toujours à mettre en garde les chirurgiens contre l'immoralité de l'éthérisation, les présenta à l'Académie :

Il est hors de doute que l'ivresse de l'éther amène, surtout chez les femmes, des rêves érotiques, et même, comme le disait l'une d'elles, des *rêves d'amour complet*. On a vu des femmes ainsi enivrées s'élancer sur l'opérateur, avec des gestes et des propos si expressifs, que, dans cette singulière et nouvelle situation, le danger n'était plus pour la malade, mais pour le chirurgien. (*Longue hilarité, interruption*) Je serais désespéré qu'on supposât que j'ai eu l'intention de provoquer l'hilarité ; je

⁵⁹ Cousin, « Hôpital Saint-Louis (...) », p. 78.

⁶⁰ Académie des sciences, *Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des sciences. Janvier à Juin 1847*, vol. 24 (Paris : Bachelier, 1847), p. 172.

⁶¹ Société de chimie médicale, *Journal de chimie médicale, de pharmacie et de toxicologie et Revue des nouvelles scientifiques nationales et étrangères*, vol. 3 (Paris : Labé, libraire de la Faculté de médecine, 1847), p. 160.

regarde au contraire, comme très-graves ces conséquences de l'ivresse de l'éther. [...] De tels faits, et j'en pourrais citer plusieurs autres, ne reportent-ils pas l'esprit vers les convulsionnaires de Saint-Médard, le baquet de Mesmer, et les pratiques du magnétisme moderne ?⁶²

Pour Magendie, l'éther n'éloigne pas la chirurgie du mesmérisme, elle l'en approche au contraire en induisant la « fureur utérine » et en transformant les femmes en « bacchantes »⁶³. Il s'indigna aussi que la presse fasse si grand étalage de l'éthérisation. « Les gens du monde s'émeuvent », déplore-t-il, « se passionnent, et voudraient avoir quelques parties à se faire retrancher, afin d'éprouver, par eux-mêmes, la vive satisfaction d'être opérés sans souffrir »⁶⁴.

C'est dans cet état que Jean-Eugène Robert-Houdin, le célèbre illusionniste français⁶⁵, trouva l'éther diéthylique. Robert-Houdin, qui avait étudié l'horlogerie et vouait aux automates une véritable passion, avait débuté ses séances de prestidigitation à Paris, le 3 juillet 1845. Sa carrière était toute neuve, et pourtant son succès avait été fulgurant. À l'été 1847, Robert-Houdin, dont la réputation était maintenant établie jusqu'à la cour du roi Louis-Philippe 1^{er}, juge qu'il doit renouveler sa séance et décide qu'il y consacra tout l'été. Un des tours qu'il élabore, *La suspension éthérée*, profitait de la récente et spectaculaire curiosité du public pour l'éther diéthylique :

On se rappelle que vers 1847 on commença, en France, à appliquer aux opérations chirurgicales l'insensibilité produite par l'aspiration de l'éther ; on ne parlait dans le monde que des merveilleux effets de cette anesthésie et de ses heureuses applications ; c'était aux yeux de bien des gens une opération tenant presque de la magie. *Voyant que les chirurgiens se permettaient une sortie sur mon domaine*, je me demandai si par ce fait ils ne me donnaient pas le droit d'user de représailles.⁶⁶

⁶² Académie des sciences, *Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des sciences. Janvier à Juin 1847*, p. 173.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 136.

⁶⁵ C'est à sa mémoire qu'Ehrich Weiss choisira plus tard le nom d'Harry Houdini.

⁶⁶ Jean-Eugène Robert-Houdin, *Confidences et révélations: Comment on devient sorcier* (Paris : Blois, 1868), p. 299, notre emphase.

Robert-Houdin avait noté justement que l'éther évoluait dans une zone frontière entre la science et la magie. Tel qu'il l'écrit lui-même, il considère l'éthérisation comme une sortie des scientifiques sur « son » domaine, celui de la magie, et *La suspension éthérée* était son moyen d'y répondre. Le tour débutait lorsque Robert-Houdin présentait son plus jeune fils à la foule, qu'il faisait ensuite asseoir sur un tabouret. Il clamait alors :

– Messieurs, je viens de découvrir dans l'éther une nouvelle propriété merveilleuse. Lorsque cette liqueur est à son plus haut degré de concentration, si on la fait respirer à un être vivant, le corps du patient devient en peu d'instant aussi léger qu'un ballon.⁶⁷

Très peu, voire aucun, des spectateurs n'avaient encore vu une éthérisation. Tout se passe comme si le public voulait *voir* le spectacle de ces patients qui ne ressentent plus la douleur, de ces corps hypnotisés, anesthésiés. Il voulait être témoin de ces rêves soi-disant malsains ; il voulait sentir l'odeur de l'éther. Bref, en vivre l'expérience. Les séances de Robert-Houdin, qui attiraient chaque jour des foules nombreuses, étaient une chance unique de voir le nouveau procédé.

Après le préambule, Robert-Houdin sortait un flacon, lequel était soi-disant rempli d'éther, puis le portait au nez de son fils. À l'arrière-scène, des complices jetaient sur une pelle chauffée quelques gouttes d'éther. La salle s'emplissait alors de l'odeur remarquable, ajoutant à l'impression de réel. « Mon fils s'endormait aussitôt », explique Robert-Houdin, « et ses pieds, devenus plus légers, commençaient à quitter le tabouret »⁶⁸. Le prestidigitateur retirait ensuite le tabouret, laissant son fils apparaître en parfaite lévitation, puis il l'amenait à la position horizontale (figure 9) en lui levant doucement les jambes, pour « narguer les lois de la gravitation »⁶⁹. Les applaudissements enchaînaient alors que Robert-Houdin rétablissait l'état initial de son fils.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 427.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*



Figure 9 : *La suspension éthérée*, Robert-Houdin, 1868⁷⁰

Robert-Houdin, peut-être involontairement, proposait la rencontre d'au moins deux éthers. En montrant un corps en lévitation, qui s'oppose donc aux lois de la gravitation, il opérait une délicate confusion entre différents registres de l'éthérique. D'abord l'éther chimique qui engourdissait son fils ; puis la démonstration de la lévitation, qui ne peut exister qu'en dehors des lois de notre physique et donc, peut-être dans cet éther des physiciens ou celui des mythes anciens, lequel existait au-delà de notre atmosphère.

C'était le tour le plus apprécié, le plus applaudi, mais aussi le plus controversé. Le prestidigitateur se rappelle dans ses mémoires qu'il reçut, à la suite de l'ajout de *La suspension éthérée* à son programme, de nombreuses lettres l'exhortant à cesser de telles expériences sur un si jeune enfant. L'expérience présentée par Robert-Houdin était vécue par plusieurs comme tout ce qu'il y a de plus réel. Ces lettres anonymes mentionnaient les conséquences graves de l'éther sur la santé, menaçaient même, comme le rappelle Robert-Houdin, de faire appel à « la sévérité des lois, si je n'abandonnais pas mon

⁷⁰ *Ibid.*

inhumaine opération. [...] Après nous être égayés de ces lettres en famille, je les gardais précieusement comme des témoignages de l'illusion que j'avais produite »⁷¹. La science tançait poliment ces expériences magiques, ne semblant pas y voir trop de danger pour sa légitimité. Il était hors de question, de part et d'autre, de soumettre ces expériences de lévitation à l'expérimentation scientifique ; elles n'en avaient ni la prétention ni l'objectif. Pour le public, cependant, ces distinctions importaient peu. L'expérience qu'ils vivaient, qu'elle fut trompeuse ou non, les transportait, leur permettait de devenir les participants, sinon les témoins, de cette incroyable ascension des phénomènes technoscientifiques dont ils entendaient parler si abondamment. Ce progrès allait profondément marquer leur époque, et les occasions qui le rendaient saisissable, comme ces *Les Soirées fantastiques* de Robert-Houdin, devaient être toutes précieuses pour eux.

Alors que la médecine cherchait à s'éloigner des sciences occultes et que la magie s'appropriait les méthodes expérimentales des sciences, des frontières étaient en train de se construire. Ces événements étaient les lieux de friction de forces qui se déchiraient alors que la science côtoyait l'occultisme, alors les scientifiques faisaient dans la théâtralité, alors que l'éther diéthylique vous plongeait dans l'éther luminifère.

Tout se passe comme si l'échec de Morton à nommer son composé *Letheon*, – oublié – nous informe sur l'attitude de cette époque. La société du spectacle qui s'annonce, la fascination pour les phénomènes scientifiques, l'apparition des technologies de l'information et de la communication, ces précurseurs ne fondent pas une société de l'oubli collectif ou de l'hypnose perpétuelle, comme le laissera entendre plus tard Guy Debord⁷². Le vocabulaire de l'amnésie n'est pas celui du sommeil, pas plus qu'il n'est celui de l'anesthésie. L'individu dont le corps a été anesthésié, ou endormi, ou engourdi,

⁷¹ *Ibid.*, p. 300.

⁷² « À mesure que la nécessité se trouve socialement rêvée, le rêve devient nécessaire. Le spectacle est le mauvais rêve de la société moderne enchaînée, qui n'exprime finalement que son désir de dormir. Le spectacle est le gardien de ce sommeil », Guy Debord, *La société du spectacle* (Paris : Gallimard, 1967), § 21.

continue à faire l'expérience du monde, mais cette expérience est celle d'une spatialité espacée, d'une temporalité distancée, bref, d'un espace-temps différent. Nous l'annoncions plus tôt, la suspension des sens est paradoxalement ce qui permet l'illumination divine, la révélation, l'expérience mystique, l'expérience intégrale, l'expérience religieuse. Et cette *expérience-là*, ceux qui l'ont vécue ne veulent pas l'oublier. Mieux, ils cherchent à la revivre.

§ 16

L'éther et la révélation anesthésique

L'intoxication à l'éther comporte trois phases : le sentiment d'euphorie et de surexcitation initial est suivi d'une période d'agressivité et se termine par une phase d'engourdissement ou d'endormissement⁷³, mêlé à une « inquiétude psychique se traduisant par des idées nombreuses, mais inachevées et instables »⁷⁴. Contrairement à l'alcool, l'éther agit extrêmement rapidement sur le système nerveux et son effet sur le corps est de très courte durée. Si l'intoxication à l'éther est pour la plupart des patients une technique pour échapper à l'extrême douleur d'une chirurgie, cette expérience peut devenir, bien involontairement chez certains, carrément euphorique et extatique. Au point même de créer le désir d'en faire un usage récréatif régulier.

Éther mythique

Éther thymique

Le journal médical *The Lancet* rapportait en 1847 les premiers cas de dépendance à l'éther, qu'on baptise l'éthéromanie (une dépendance poétisée dans les décennies suivantes, l'éther étant devenu une drogue en vogue chez les Parnassiens et autres décadents de la fin du XIX^e siècle, cf. figure 10).

⁷³ de Clérambault, « Notes sur l'éthérisme », Delteil, Stoesser et Stoesser, « L'éthéromanie », Sonia Krenz et al., « Ether : a forgotten addiction », *Addiction* 98, no. 8 (2003).

⁷⁴ de Clérambault, « Notes sur l'éthérisme », p. 593.

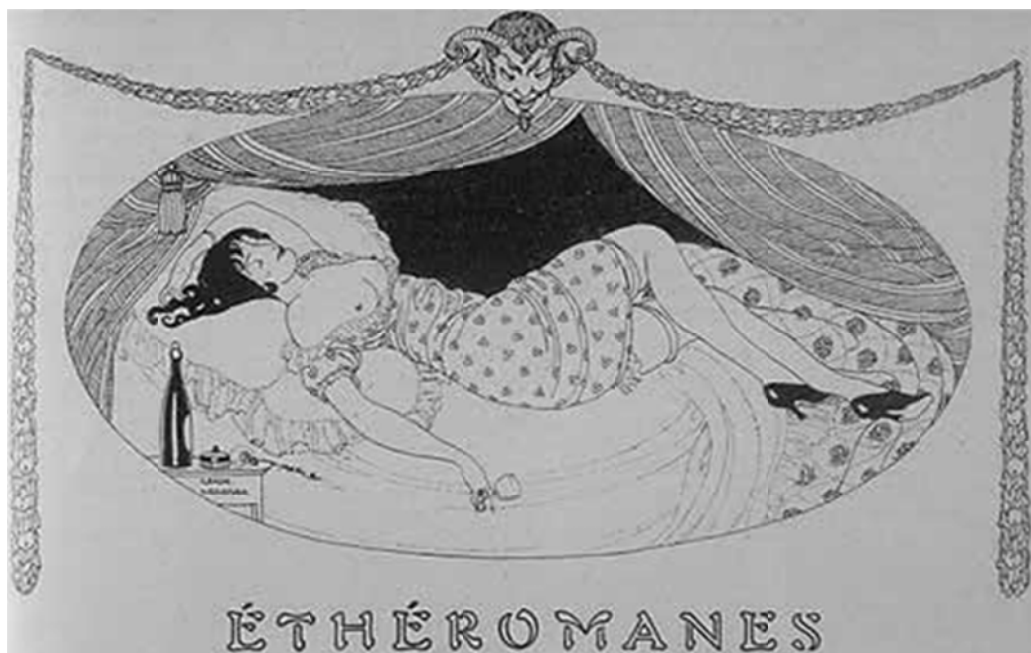


Figure 10 : « A Comatose Etheromane », Gerda Wegener, 1913⁷⁵

Dans ce compte-rendu du *Lancet*, un patient déclare être capable « d'étendre les pouvoirs de son esprit *ad infinitum* »⁷⁶. Des cas d'éthéromanie sont même rapportés chez les chirurgiens qui, en administrant l'éther à leur patient, étaient exposés à la tentation d'en prendre eux-aussi, d'abord pour tester le mécanisme, puis par habitude⁷⁷. Dans un court texte de 1910, *Under Ether. Personal experiences during an operation*, le poète irlandais John M. Synge raconte son passage à l'hôpital où on lui administra de l'éther. Il soutient par la suite avoir vécu une sorte de mort mystique :

Another blast of ether rolled through my veins. My hands broke from my control and waved in the luminous clouds. [...] I seemed to traverse whole epochs of desolation and bliss. All secrets were open before me, simple as the universe to its God. [...]The impression was very strong on me that I had died the

⁷⁵ Gerda Wegener, « A Comatose Etheromane. An "etheromane"- cocktails containing ether were a fashionable drink in Paris at the time, in *Fantasio*, 1913 », Mary Evans Picture Library, [en ligne].

⁷⁶ Jay, *Emperors of dreams*, p. 137, notre traduction.

⁷⁷ *British Journal of Anaesthesia*, « Editorial: Anaesthetics and addiction », *British Journal of Anaesthesia* XXXI, no. 2 (1959).

preceding day and come again to life, and this impression has never changed.⁷⁸

L'éthéromane ne devait-il pas plutôt se résoudre à être érotomane ?

Il est utile de penser l'anesthésie en relation avec l'« esthétique ». À la suite de Buck-Morss, nous dirons que l'esthétique ne désigne pas *de facto* le champ artistique, mais celui des appareils de sensations, le corps et les sens. Le terme grec ancien *aisthitikos*, souligne-t-elle, désigne ce qui est « perceptible par les sens », alors que *αἴσθησις* (*aisthisis*) est « l'expérience sensorielle de la perception »⁷⁹. Bref, le champ de l'esthétique passe par un rapport à l'affect et au corps qui ressent. Curieusement, l'anesthétique se pose de façon ambivalente en tant qu'opposé à l'esthétique ; d'une part, l'anesthésique est la mise en parenthèse, la suspension de la capacité du corps à sentir. Elle est donc l'antithèse de la capacité de sentir.

D'autre part, le corps anesthésié est absent à un niveau de réalité sensorielle et présent dans un autre. Pour Benjamin Paul Blood, philosophe américain qui expérimenta aussi l'éther lors d'une opération en 1860, ces expériences ne peuvent pas se réduire à de simples effets hallucinatoires du composé chimique. Il suggère que ces épisodes sont des révélations métaphysiques :

I have spoken with various persons also who induce anesthesia professionally (dentists, surgeons, etc.) who had observed that many patients at the moment of recall seem as having made a startling yet somehow matter-of-course (and even grotesque) discovery in their own nature.⁸⁰

En 1874, Blood publie sur le sujet un pamphlet philosophique d'une trentaine de pages, intitulé « *The Anaesthetic Revelation and the Gist of Philosophy* ». D'abord un énoncé philosophique, la publication conclut sur la révélation anesthésique, que l'auteur décrit en ces termes :

⁷⁸ John Millington Synge, « Under Ether. Personal experiences during an operation », in *The works of John M. Synge* (Dublin: Maunsel and company, 1910), p. 257.

⁷⁹ Buck-Morss, « Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered », p. 6.

⁸⁰ Benjamin Paul Blood, *The anaesthetic revelation and the gist of philosophy* (Amsterdam, N.Y.: 1874), p. 34.

[A]ll who enter the anaesthetic condition will be taught to expect this revelation [...] By Anaesthetic Revelation I mean a certain survived condition, (or uncondition,) in which is the satisfaction of philosophy by an appreciation of the genius of being, which appreciation cannot be brought out of that condition into the normal sanity of sense – cannot be formally remembered, but remains informal, forgotten until we return to it.⁸¹

Blood utilise l'idée de révélation pour souligner un argument principal de la philosophie qu'il propose : « [...] the naked life is realized only outside of sanity altogether »⁸². La publication reçut un accueil indifférent, sauf auprès du philosophe et psychologue William James⁸³ qui non seulement la traita sérieusement mais expérimenta lui-même avec le protoxyde d'azote. Il fit publier la même année un article pour l'*Atlantic Monthly* dans lequel il relate les « extraordinaires révélations » qu'il a vécues. Il y retranscrit notamment quelques lignes écrites durant l'intoxication :

Reconciliation of opposites; sober, drunk, all the same!
 Good and evil reconciled in a laugh!
 It escapes, it escapes!
 But – What escapes, WHAT escapes?⁸⁴

Il est intéressant de remarquer, à la lumière des théories de James sur la nature du réel et de l'expérience cognitive, que la « révélation » qu'il a vécue ce jour-là repose sur la réconciliation des opposés (l'ivresse et la sobriété ; le bien et le mal). Sa philosophie de l'expérience envisage le monde comme un genre de *plenum* où les frontières ontologiques entre objet et sujet, pensée et matière, ne seraient qu'artificielles. Même s'il demeure difficile de jauger de la portée de cette expérience narcotique dans les théories de James, elle le conforta

⁸¹ *Ibid.*, pp. 33-35.

⁸² *Ibid.*, p. 34.

⁸³ Blood, nous dit Jean Wahl, était un « disciple hétérodoxe de Hegel » : « James y trouva le réconfort et l'intensité qu'il recherchait. C'était dans une période où il tentait de décider, se donnant tout un hiver pour le faire, s'il allait vers la philosophie de Royce, ou si plutôt il allait la combattre. C'est grâce à Blood si, en 1896, il se détache de Royce pour aller vers 'l'irrationalisme' de Blood, une philosophie dans laquelle il trouve une conciliation entre la vie intense de l'action, la vie intense du mysticisme, et la philosophie » *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, pp. 76, 78.

⁸⁴ James, cité dans Dmitri Tymoczko, « The Nitro Oxide Philosopher », *Atlantic Monthly* 277, no. 5 (1996).

certainement dans l'idée, partagée par Henri Bergson, que la conscience peut traverser d'autres niveaux que celui « normal » de notre « rationalité ».

D'autres états mystiques, que l'opinion commune et les moralistes ont depuis longtemps classés comme anormaux, sont pourtant recherchés par quelques individus et célébrés par certains poètes comme élevant l'âme au-dessus du réel. [...] Le protoxyde d'azote et l'éther, [...] suffisamment mélangé d'air, sont d'énergiques stimulants de la conscience mystique. À celui qui les respire se manifeste une vérité toujours plus profonde, d'abîme en abîme. Mais cette vérité fuit au moment du réveil ; s'il en reste quelques formules, ce ne sont que des inepties. Et pourtant le sentiment persiste d'une imposante révélation.⁸⁵

La révélation, écrit James, est « une sorte d'intuition à laquelle je ne puis m'empêcher d'attribuer une portée métaphysique »⁸⁶. Plusieurs fois après cet épisode de 1874 James reviendra sur l'événement qui aura fait émerger en lui la conviction de l'existence d'une pluralité dans les états de conscience. L'expérience religieuse, comme il la nomme, opère en dehors des cadres de référence de la pensée rationnelle et scientifique, puisqu'elle se soustrait au visible, au perceptuel et au falsifiable. Les idées formulées durant l'expérience de l'illumination disparaissent aussitôt. « Oh, if I could only remember ! If I could only remember ... remember »⁸⁷, écrivait Synge. L'expérience de révélation ne s'inscrit pas sur le corps : ni en tant que souvenir, ni en tant que connaissance. Elle est oubliée, différée, et la seule présence qui subsiste, qui est révélée, est celle de son absence. Seule à témoigner maladroitement de l'expérience, la trace d'une intuition qui ne marque plus que l'absence d'une présence inintelligible, la certitude d'avoir été *affecté* par quelque chose, d'avoir eu accès fugitivement à une « vérité » qui s'est tout de suite subtilisée. Le cratère de l'expérience a été creusé, violemment, mais on ne voit plus ni le météorite ni l'impact. La révélation, c'est le sentiment de reconnaissance, dans cette forme vide, de la substance qui l'a creusé. Voilà pourquoi l'expérience immédiate décrite par James et Bergson est si durement traitée par la science :

⁸⁵ William James, *L'expérience religieuse : essai de psychologie comparative*, traduction de Frank Abauzit (Paris : Bibliothèque de l'homme, 1999 [1902]), pp. 426-427.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 428.

⁸⁷ Synge, « Under Ether », p. 257.

elle est fondée sur la volonté de croire, d'une capacité à voir une présence dans l'absence. Face aux faits objectifs légitimés par la science positiviste, ce bloc affectif ne passe pas le test de l'observabilité. La révélation ne peut pas être attestée. La science erre, toutefois, lorsqu'elle confond observabilité et réalité. Que la science se donne les règles de légitimation du savoir qu'elle veut, soit. Qu'elle instaure un régime de réalité exclusif à ses objets, alors c'est à ce moment où elle devient problématique, car elle vient agir sur le territoire d'autres savoirs⁸⁸. Le « voir » de l'expérimentation et le « croire » de l'expérience s'opposent alors, puisque l'expérience de la révélation refuse obstinément de se prêter au jeu de l'expérimentation. L'expérience pure n'est simplement pas intelligible puisqu'elle est de l'ordre de l'instant, du mouvement. Il ne s'en dégage aucun savoir objectif, aucune connaissance factuelle, mais seulement une conviction, une « volonté de croire » comme la nommait James, qui est tout individuelle et qui est le matériau de la pensée religieuse. « On pourrait caractériser ainsi la pensée religieuse : C'est la croyance qu'il existe un ordre de choses invisible, auquel notre bien suprême est de nous adapter harmonieusement »⁸⁹.

Pour James, la révélation, ou l'expérience pure, est une sensation dans les limbes, pas encore objet ni sujet⁹⁰, prélinguistique, préréflexive, présignifiante. Nous pourrions presque la penser en termes de « vie nue », si nous voulions reprendre le terme de Blood, une vie qui engage davantage l'affect que les percepts et les concepts, une vie à l'état brut hors des limites des sens humains qui en est libérée. Ou plutôt, précisément *sur* cette limite des sens humains, là où il est impossible de départager la perception du souvenir, l'inconscient de l'éveil, la chimère de la réalité.

⁸⁸ Et cette pensée de l'œil ne se réduit pas seulement à l'expérimentation scientifique, la diffusion de l'image reproduite techniquement a également contribué, par l'illusion de leur « objectivité », à instaurer un régime de réalité fondé exclusivement sur la visibilité. Debray écrit : « L'équation de l'ère visuelle: le Visible = le Réel = le Vrai. Ontologie fantasmagorique, de l'ordre du désir inconscient. [...] Nous sommes la première civilisation qui peut se croire autorisée par ses appareils à en croire en yeux. La première à avoir posé un trait d'égalité entre visibilité, réalité et vérité. Le représentable se donne pour irrécusable », Debray, *Vie et mort de l'image*, p. 499.

⁸⁹ James, *L'expérience religieuse*, p. 83.

⁹⁰ James, *Essais d'empirisme radical*, p. 47.

Et pour parvenir à l'expérience religieuse, l'individu doit s'affranchir de ses sens. L'anesthésie, la désincarnation, la synesthésie, l'engourdissement, participent toutes de l'expérience pure. Or, et voilà le paradoxe que nous soulevions, cet engourdissement se fait au moyen de médiateurs : drogues, technologies, mouvements répétitifs, hypnotiseurs, médiums. Ce semble être la multiplication des *media*, et non pas leur conjuration, qui mène vers l'expérience im-*média*-te.

§ 17

L'éther et la révélation de l'information

Ce retour sur l'éthérisation et les révélations qui l'ont accompagné informe à notre avis la relation de notre corps aux technologies, nous aide à mieux cerner l'anxiété liée à la perte de contrôle et au déséquilibre de nos sens lorsqu'ils sont couplés avec la technologie. Les technologies de l'information contemporaines, en suspendant la capacité des sens à percevoir, peuvent-elles aussi opérer une variation dans les formes d'expériences qui échappent à l'ordre du visible ?

Comme dans le cas de l'éthérisation, l'expérience du technologique est ambiguë : elle crée un déséquilibre, un malaise, un engourdissement, puis une sorte d'extase à laquelle nous nous habituons. Harold Innis concluait en ce sens, alors qu'il décrivait la civilisation moderne: « modern civilization, characterized by an enormous increase in output of mechanized knowledge with the newspaper, the book, the radio and the cinema, *has produced a state of numbness, pleasure, and self-complacency* »⁹¹. McLuhan, à sa suite, replaçait aussi les effets des technologies sous le thème de

Éther dénature le
sensible,
insensibilise le
naturel

⁹¹ Harold Adams Innis, *Political economy in the modern state* (Toronto : Ryerson, 1946), p. 383, notre emphase.

l'engourdissement : « Pendant la période initiale d'assimilation, toutes les technologies que l'homme invente et réussit à appliquer ont le pouvoir *d'engourdir* son attention »⁹². Et encore, dans *Counterblast*: « Media tend to isolate one or another sense from the others. The result is hypnosis. ... Any medium, by dilating sense to fill the whole field, creates the necessary conditions of hypnosis in that area »⁹³. À la lumière de la révélation anesthésique, le vocabulaire de l'anesthésie qui accompagne les médias de masse et les technologies peut être revu sous l'angle de la révélation plutôt que sous l'angle de l'aliénation. Il ne s'agit pas ici de faire l'apologie du technologique ni de tomber dans le piège des discours techno-utopistes, mais d'explorer cette tendance des sociétés à recourir à la technologie tout en la craignant, *simultanément*. Nous tenterons de problématiser la relation ambiguë de proximité et d'opposition, d'amour et de haine, de crainte et d'espoir que nous entretenons avec les technologies. Prenons Baudrillard au mot lorsqu'il dit : « Nous ne sommes plus dans le drame de l'aliénation, nous sommes dans l'extase de la communication »⁹⁴. Alors la *révolution* digitale prend des allures de *révélation* digitale ! Invertissons le problème, comme le fait Baudrillard, et tentons de voir dans la consommation médiatique une dépense improductive, une consommation liée au pur plaisir, hors de toute politique :

Les media [...] ne sont-ils que la surface derrière laquelle les masses en profitent pour se taire ? Peut-être s'agirait-il alors encore de séduction, mais exactement à l'inverse, non plus du détournement des masses par les media, mais du détournement des media par les masses, dans la stratégie de disparition de celles-ci à l'horizon des media ?⁹⁵

« *Comfortably numb* », chantait le groupe Pink Floyd, « *You are coming through in waves* »⁹⁶. Le corps dans les limbes, perdu dans l'éther ondulatoire pour la seule extase. Les technologies ne sont-elles pas un mouvement

⁹² McLuhan, *La galaxie Gutenberg*, p. 283.

⁹³ McLuhan, *Counterblast*, pp. 22-23.

⁹⁴ Baudrillard, *Les stratégies fatales*, p. 73.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 95.

⁹⁶ Roger Waters et David Gilmore, « Comfortably Numb », in *Pink Floyd. The Wall* (USA: EMI, 1979).

volontaire – un *sacrifice* au sens de Bataille – permettant d'éprouver l'ubiquité et l'omniscience, de nouvelles modulations du temps et de l'espace (*You are coming through in waves*) ? Revoyons l'extase de Stelarc devant ses prothèses : « Tout est senti », soulignait Massumi au sujet de ce corps technologisé et passif, dans un état avancé de carence. Durant ses performances, Stelarc est dépossédé de son corps, mais il ne s'arrête pas de faire l'expérience du monde pour autant. Serait-ce alors l'esprit (*mind*), demande Massumi, qui est activé et sollicité d'une autre façon ? Une sortie de corps, peut-être, où l'affect prend le pas sur les percepts et sur les concepts. Seul un bloc de sensations affectives demeure vivide à l'esprit de Stelarc, comme dans le cas de la révélation anesthésique. Ce corps n'est pas un corps vulnérable, soumis, faible, c'est un corps en transe. Il est en fait libéré. Alsberg ne choisissait-il pas justement le terme *Körperausschaltung* (la *suspension* du corps) pour décrire le principe fondamental de l'humanisation, l'usage de l'outil ? Suspension du corps, suspension des sens : voilà le discours anesthésiques qui revient.

Voilà une des clefs pour saisir les dynamiques du complexe jeu entre la technologie et le corps, qui est justement un paradoxe : un changement de régime sensoriel peut s'opérer à partir d'une suspension de la capacité de perception. Les sens et les organes ainsi suspendus à l'aide d'un *medium* sont amenés à sentir autrement, ils sont délocalisés, différés. De même l'expérience qui suit, comme le remarque Massumi au sujet de Stelarc, ne peut être ni décrite ni observée ; elle ne peut qu'être sentie, vécue. Plus il y a des prothèses technologiques, plus l'équilibre entre les sens est bouleversé, ouvrant la porte à différents niveaux sensoriels jusque-là inconnus. McLuhan ne disait-il pas, justement que ce « n'est pas au niveau des idées et des concepts que la technologie a ses effets ; ce sont les rapports de sens et les modèles de perception qu'elle change petit à petit et sans rencontrer la moindre résistance »⁹⁷ ?

⁹⁷ McLuhan, *Pour comprendre les médias*, p. 53.

Nous pourrions penser que dans le cas de Stelarc qui multiplie les prothèses, ou pour les premiers usagers de la télégraphie sans-fil, cette expérience du technologique est relativement brutale puisqu'elle opère un déséquilibre synesthétique. Puis, comme c'est le cas avec des technologies qui ne sont plus tout à fait neuves, la parole, l'écriture ou le téléphone, nous en venons à intégrer ces changements au niveau cognitif et perceptuel jusqu'à ne plus en sentir les effets. Ce faisant, les prothèses non seulement persistent mais elles se multiplient, engourdissant toujours davantage nos corps, enrichissant notre capacité à faire l'expérience de nouvelles configurations perceptuelles, nous donnant la chance d'errer dans l'éther mythique, territoire subtil.

Dans ce jeu subtil de la présence technologique qui devient absente, dont les effets s'effacent au fil de l'habitude, il n'est pas surprenant de voir émerger de véritables états de dépendance face aux technologies : dépendance aux téléphones sans fil⁹⁸, à l'Internet, aux jeux de consoles, etc. L'Hôpital universitaire de Harvard, le *Maclean Hospital*, a fondé le *Computer Addiction Study Center* pour étudier la dépendance obsessive à l'Internet ; l'état de Pennsylvanie, aux États-Unis, a récemment ouvert un centre de convalescence pour les cyberdépendants ; même le *American Psychiatric Association* débat à savoir si la dépendance à l'Internet devrait être ajoutée en 2012 au prochain DSM-V. Sandy Stone, chercheure et directrice du *Advanced Communication Technologies Laboratory* à l'Université du Texas, confesse un épisode de dépendance à la radio:

fix d'éther... éther
préfixe! ... (&)
Subfixe
Défixe!

I am a person who fell in love with her own prosthesis. [...] I was hooked. *Hooked on technology*. I could take a couple of coils wire and a hunk of galena and send a whole part of myself out into the ether.⁹⁹

Robert R. Wilson, professeur émérite de l'Université d'Alberta, écrit au sujet de ses prothèses : « My ocular prosthesis elevates me to a higher plane of

⁹⁸ Cf. Richard Seyler Ling et Per E. Pedersen, *Mobile communications : re-negotiation of the social sphere*, Computer supported cooperative work (London: Springer, 2005).

⁹⁹ Sandy Stone, « Split Subjects, Not Atoms; or How I Fell in Love with My Prosthesis », in *The Cyborg handbook*, ed. Chris Hables Gray (New York ; London: Routledge, 1995), p. 394.

fulfilment, towards a more ideal conception of myself »¹⁰⁰. De façon générale, les jeunes générations ne veulent plus, ne peuvent plus, se défaire de leurs prothèses. Pensez à la panique des adolescents qui perdent leur téléphone sans-fil, ou simplement le « signal ». On entend maintenant parler d'« Internet junkies », « d'obésité informationnelle » (*Information Obesity*¹⁰¹). Branchés en permanence, leur plus grande peur est d'être déconnectés, hors du réseau, démédiatisés. La connexion perpétuelle à travers les technologies de communication est devenue centrale à la formation de l'identité sociale. Ceux qui n'ont pas de téléphones sans-fil causent l'émoi. Ils passent pour des étrangers, des sans-abris du monde télécommunicationnel, des laissés pour contre, ou pour d'incompréhensibles réactionnaires.

C'est ce que Thierry Bardini appelle l'*homo-nexus*. « Addicted to his prosthesis, slave to her code »¹⁰². *Homo-nexus, homo addictus*. L'expérience technologique pourrait-elle être le corollaire contemporain de l'expérience religieuse ? Les expériences du cyberspace furent en effet décrites en ces termes. Kevin Kelly a souvent été cité à cet égard : il décrivait dans *Wired* sa première expérience sur Internet comme une « expérience religieuse »¹⁰³. Par un mélange d'anesthésie des corps et de dépendance, les technologies de l'information et de la communication sont effectivement souvent désignées par un vocabulaire inspiré du registre religieux, comme si nous avions tous l'intuition que la phase technique implique aussi une phase magique (cf. Simondon, supra). Comme le souligne Musso, le cyberspace met « en scène une symbolique de type religieux – une religion de l'immanence – fondée sur le réseau technique, notamment Internet »¹⁰⁴. Philippe Breton, dans *Le culte de l'Internet*, décrit également la nouvelle religiosité qui émane de l'idéal d'un planétaire nouveau genre : « Ces « néomystiques » construisent un lien social

¹⁰⁰ Robert Rawdon Wilson, « Cyber(body)parts: Prosthetic Consciousness », in *Cyberspace/cyberbodies/cyberpunk : cultures of technological embodiment*, Mike Featherstone et Roger Burrows (éds.) (London: Sage, 1995), p. 239.

¹⁰¹ Andrew Whitworth, *Information Obesity* (Oxford, UK.: Chandos, 2009).

¹⁰² Thierry Bardini, *JunkWare* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011, à paraître).

¹⁰³ Cf. Pierre Musso, « Le cyberspace, figure de l'utopie technologique réticulaire », *Sociologie et Sociétés* XXXII no. 2 (automne 2000): p. 32.

¹⁰⁴ *Ibid.*

qui n'est plus tout à fait d'une société humaine. [...] Le souhait de détacher la conscience du corps et en même temps de la fondre ou de la transférer dans une transcendance collective fragilise la délicate construction de l'individu moderne »¹⁰⁵. Erik Davis aussi notait dans *TechGnosis* que l'aspect mystique de l'électricité a souvent été marqué par l'utilisation du vocabulaire éthérique (« *ethereal fire* », « *quintessential fire* ») et que cet imaginaire a glissé directement dans ce qu'il nomme notre « inconscient technologique » avec l'introduction des nouvelles techniques de communication électroniques¹⁰⁶.

L'*information* comme médiatrice de l'expérience religieuse est devenue une drogue au même titre que l'éther diéthylique avant lui. Sol Yurick écrivait que l'éther effectuait un retour autour du champ de l'information : « Information is the ultimate mediational ether »¹⁰⁷. Milutis soulignait également le retour de l'éther dans le concept d'information : « Data has become the newest candidate for the prime element, our contemporary ethereal substance »¹⁰⁸. Or, tous les deux y voient le retour d'un milieu éthéré, l'éther lumineux, alors que l'information est aussi et surtout le retour de l'éther diéthylique ! Produite par le scientifique et le profane, transmise par les techniques médiatiques et les artefacts culturels, consommée par des junkies et des philosophes, vendue à la fois sur les marchés noirs et boursiers, l'information, sans doute mieux que n'importe quelle autre entité, est au centre de la dépendance de notre époque. Serres s'exclame :

L'information devient la forme supérieure et universelle de la drogue, de l'assuétude, de l'addiction. Ladite activité intellectuelle équivaut à la prise d'un narcotique : ne pas manquer la prise régulière d'information sous peine de perdre contact. [...] Ne plus boire ne semble pas difficile, arrêter de fumer m'a paru naguère héroïque, jeter les journaux, faire taire

¹⁰⁵ Philippe Breton, *Le culte de l'Internet: une menace pour le lien social?* (Paris : La Découverte, 2000), p. 123.

¹⁰⁶ Erik Davis, *TechGnosis: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information* (New York : Harmony Books, 1999), pp. 52-53.

¹⁰⁷ Sol Yurick, *Behold Metatron, The Recording Angel* (Semiotext, 1988), p. 9.

¹⁰⁸ Milutis, *Ether*, p. 145.

la radio, laisser dans le noir le poste de télévision, voilà l'élémentaire et vraie désintoxication.¹⁰⁹

L'Internet et les autres technologies de l'information et de la communication, comme d'autres agents anesthésiques, rendent le corps absent/présent. Les sens sont atrophiés ; les sens sont magnifiés. L'expérience du cyberspace, comme le dit Bardini, ne se réduit plus qu'à une série d'index qui perforent le clavier et la souris, mais cette répétition accomplit encore d'autres fonctions extatiques. Il écrit :

La souris accomplit le vieux rêve d'Alice : d'un seul geste d'un index augmenté passer de l'autre côté du miroir. Prothèse élémentaire, elle prolonge la main et transperce la frontière plane de l'écran, lui greffant ainsi une troisième dimension.¹¹⁰

Nous sommes les opérateurs d'une machine à perforer. Perforons-nous ce clavier jusqu'à la promesse de la libération, à la promesse de la transe, de l'extase ? Regardez l'internaute : immobiles, les yeux rivés sur une lumière dans lequel baigne son visage. Regardez le corps augmenté de prothèses de réalité virtuelle : il est mal à l'aise, fixe, maladroit.

L'internaute pianote, à la manière des tambours, sur un clavier aux sonorités monocordes. *Click. Dot. Dash.* L'opérateur du télégraphe devenu opérateur *dot-com*. Son index perce et reperce. Sa tête ne bouge plus, pendant des heures. Les jambes sont engourdies, les pieds ne se meuvent pas. Recroquevillé, le visage illuminé par la lumière de l'écran, les yeux constamment ouverts. Il est immobile, engourdi, son corps est anesthésié, mais encore on dit de lui qu'il est augmenté, qu'il est le citoyen nouveau. Les sens sont réduits à leur simple capacité d'expression, forcés à l'immobilité et la répétition dont le résultat ne peut être que l'engourdissement narcotique (figures 11, 12, 13, et 14).

¹⁰⁹ Serres, *Les cinq sens*, pp. 110-111.

¹¹⁰ Thierry Bardini, « L'Hyper-icône: L'Image, la toile et le monde », in *L'image ramifiée: le photographe du web*, Élène Tremblay (éd.) (Montréal: J'ai vu, 2007), p. 22.



Figure 11: « *Surfing the Web* », Erik Jacobs, 2008¹¹¹

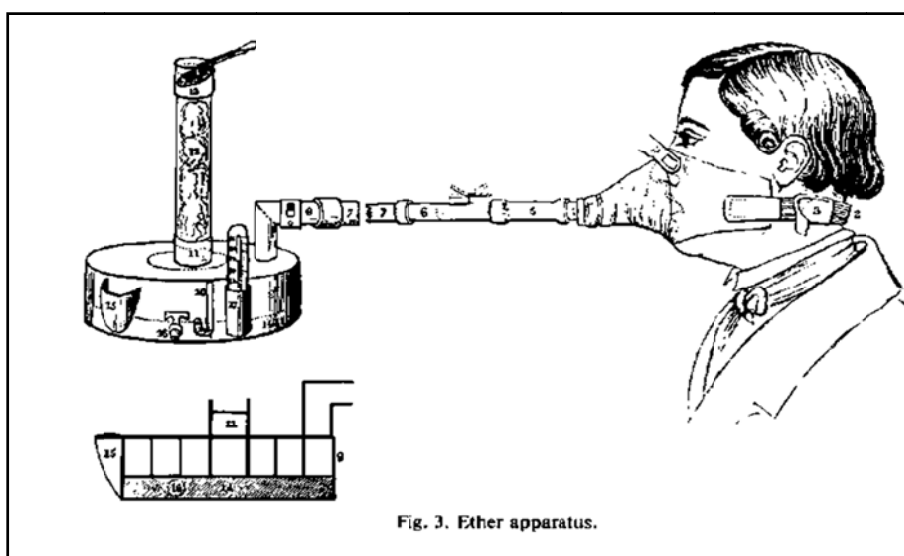


Fig. 3. Ether apparatus.

Figure 12: « *Ether apparatus* », circa 1847¹¹²

¹¹¹ Tiré de Tara Parker-Pope et Erik Jacobs, « Surfing the Internet Boosts Aging Brains », *New York Times*, [en ligne] <<http://well.blogs.nytimes.com/2008/10/16/does-the-internet-boost-your-brainpower/>> [consulté le 12 février 2009]

¹¹² J.R. Maltby, « Francis Sibson, 1814-1876. Pioneer and prophet in anaesthesia », *Anaesthesia* 32, no. 1 (1977): p. 57.



Figure 13: « *A virtual reality system using an HMD and data gloves* »¹¹³



Figure 14: « *A mouth piece for the application of ether* », Snow, 1847¹¹⁴

¹¹³ Photographie de la NASA (National Aeronautics and Space Administration), reproduite dans Jonathan Strickland, « How Virtual Reality Works », How Stuff Works, [en ligne].

¹¹⁴ John Snow, « Engraving 3 showing a mouth piece for the application of ether », in On the inhalation of the vapour of ether in surgical operations (1847), reproduction disponible sur le site de Department of Epidemiology, University of California in Los Angeles, [en ligne].

Qu'y a-t-il donc de « religieux » dans l'expérience des technologies de l'information et de la communication ? Nous espérons l'avoir montré, les propriétés anesthésiantes des technologies peuvent créer un déséquilibre sensoriel qui permet l'expérience de registres sensoriels différants. Important changement : la révélation est maintenant disponible pour tous. Elle s'est démocratisée, un peu comme lorsque l'éther diéthylique avait permis à de simples patients de dentistes de se convertir en shamans du dimanche. L'illumination pour tous ! La révélation fait masse et ce faisant (comme avant elles le langage, l'écriture, la télégraphie et la téléphonie) les « nouvelles » technologies de l'information et de la communication se faufilent dans la trame de l'expérience humaine. Le déséquilibre initial et l'espèce de sentiment de révélation des premières expériences de « réalité virtuelle » et de cyberspace réorganiseront les régimes sensoriels. Si cette expérience apparaît comme une expérience « religieuse », c'est d'abord une volonté de croire à sa religiosité. James écrit : « Nous entendrons dorénavant par *religion* (définition tout arbitraire, je le répète) les impressions, les sentiments et les actes de l'individu pris isolément, pour autant qu'il se considère comme étant en rapport avec *ce qui lui apparaît comme divin* »¹¹⁵.

Cette note de James suggère que ce qui est religieux doit « apparaître » comme tel à un individu. C'est un sentiment religieux subjectif, mais qui peut aussi être collectif. Ce qui apparaît comme divin dans le cas de l'utilisation des technologies de l'information croise différentes attributions collectives aux divinités : ubiquité, omniscience et omnipotence. Ces attributs divins sont actualisés dans et par l'expérience technologique. L'ubiquité, la capacité à être présent en plusieurs lieux à la fois (mais où est-on, alors ?), se décline dans autant de technologies de communication à distance : le télé-graphe, la télévision, le télé-phone. Utilisateurs de plateformes web, nous laissons quasi-synchroniquement des traces de notre quotidien partout : sur Twitter nous répétons notre vie quotidienne, nous la doublons sur d'infinis bouts de texte de 140 caractères ; sur YouTube nous sommes en constante représentation. Ces

¹¹⁵ James, *L'expérience religieuse*, p. 59, emphase dans l'original.

technologies permettent une présence décuplée. L'omniscience également s'actualise dans la promesse d'une circulation libre et planétaire de l'information à travers les réseaux informatiques, ce qui permettra la constitution d'une sorte d'intelligence collective sans aucune limite. La « maîtrise des technologies intellectuelles », dit Lévy, « favorise en outre le développement et l'entretien de processus d'intelligence collective »¹¹⁶. Tout le dispositif discursif autour du World Wide Web comme encyclopédie mondiale ou bibliothèque infinie renforce cette prétention d'omniscience. Google, le moteur de recherche à qui apparemment rien n'échappe, est devenu la porte d'entrée, le *medium*, le passeur vers tous les savoirs. « Tapez et vous saurez », voilà le mantra de la « googlomanie » actuelle. Au-delà de la promesse d'une réponse immédiate, Google est la promesse d'une réponse tout court, en tout temps, en toutes circonstances, sur tous les sujets. Or, à tout savoir, ou à trop savoir, on ne retient plus rien, et comme dans le cas de la révélation, seul de vagues brides de l'illumination promise par les gourous du web persiste à l'oubli systématique. L'omnipotence, enfin, apparaît de façon particulièrement vibrante dans les environnements créés informatiquement (dits de « réalité virtuelle ») comme *Simcity*, *The Sims*, *Civilization*, etc. Ces jeux informatiques permettent à l'utilisateur de créer et gérer l'évolution sociale au sein d'une famille, d'une ville ou d'une société. Le jeu *Civilization* vous offre la possibilité de créer de toutes pièces l'espace sur lequel évolueront différentes civilisations. À tout moment durant le jeu, l'utilisateur peut détruire villes et villages par le tonnerre ou des tsunamis, autant d'*acts of God*.

De la même manière, lorsqu'on commence à inhaler l'éther diéthylique au XIX^e siècle et à s'envoyer faire un tour dans l'éther, ne joue-t-on pas franchement aux dieux ? L'éther n'est-il pas justement au sein de plusieurs mythologies l'air respiré par les dieux, plus léger que l'atmosphère terrestre ? L'éther aurait-il quitté les hauts lieux célestes pour descendre sur terre ? Inhaler

¹¹⁶ Pierre Lévy, *World philosophie : le marché, le cyberspace, la conscience* (Paris : Éditions O. Jacob, 2000), p. 31.

l'air des dieux, n'est-ce pas ce qui nous rapproche, à retardement, de l'éternité, par un transfert des qualités de la substance ?

Freud s'était lui questionné sur le rôle culturel de la technologie et concluait que nous nous « sentons » divins grâce aux technologies puisqu'elles nous permettent de faire l'expérience de capacités *attribuées* au divin. C'est exactement ce qui se passe ici. Nous transcrivons ici ces pages bien connues de Freud puisqu'elles répondent directement à la question qui nous occupe :

Grâce à tous ses instruments, l'homme perfectionne ses organes – moteurs aussi bien que sensoriels –, ou bien élargit considérablement les limites de leur pouvoir. [...] On dirait un conte de fées ! Et cependant, elles sont la réalisation directe de tous – non de la plupart des souhaits forgés dans les contes, ces œuvres dont grâce à sa science et à sa technique l'homme a su enrichir cette Terre où il est apparu tout d'abord comme une chétive créature proche de l'animal, où chaque rejeton de sa race doit encore faire son entrée à l'état de nourrisson totalement impuissant *O inch of nature !* Et l'homme peut à bon droit les considérer comme des conquêtes de la civilisation. Il s'était fait depuis longtemps un idéal de la toute-puissance et de l'omniscience, et il l'incarnait en ses dieux, il leur attribuait tout ce qui lui demeurerait inaccessible, ou lui était interdit. On peut donc dire que ces divinités étaient des « idéals culturels ». Maintenant qu'il s'est considérablement rapproché de cet idéal, il est devenu lui-même presque un dieu. Mais seulement, en vérité, à la manière dont les humains savent en général atteindre à leurs types de perfection, c'est-à-dire incomplètement : sur certains points pas du tout, sur d'autres à moitié. *L'homme est devenu pour ainsi dire une sorte de « dieu prothétique », dieu certes admirable s'il revêt tous ses organes auxiliaires, mais ceux-ci n'ont pas poussé avec lui et lui donnent souvent bien du mal.*¹¹⁷

Les qualités divines sont pour Freud des attributions culturelles, des idéaux culturels, et lorsque des technologies permettent à un individu de faire l'expérience de certaines de ces qualités, aussi imparfaitement soit-il, il se sent « divin ». « La révélation », souligne Agamben à la suite de Jacob Boehme, « a son paradigme dans la langue »¹¹⁸. « L'instrument [le mot, la chose] »,

¹¹⁷ Freud, *Malaise dans la civilisation*, pp. 23-24 notre emphase.

¹¹⁸ Agamben, *Signatura rerum*, p. 47.

poursuit-il, a été préparé et marqué au moment de la création, mais il ne produit de la connaissance qu'à un moment ultérieur »¹¹⁹, qui est celui de la reconnaissance d'une valeur symbolique dans l'actualisation, dans l'expérience même. La révélation de la vérité n'est pas la révélation d'une vérité enfouie que l'expérience aurait permis de révéler, elle est l'affirmation de la révélation elle-même. Elle fonctionne bien sur le mode de la double affirmation.

C'est la sacralisation, mouvement d'acquisition de sens et de valeur symbolique, mythique. Rien n'empêche que cet objet auquel on confère une valeur symbolique soit un mot, une main, une pierre ou un logiciel informatique, c'est qu'à ce moment, dans ce passage de profane à sacré, de naturel à symbolique, le monde humain se constitue. De la même façon, la quête technologique est aussi un processus démiurgique dans cette volonté de croire. « L'utopie de la créature mécanique renouvelle, en l'inversant, le thème de la création de l'homme par Dieu »¹²⁰, écrit Ruyer dans un essai sur les machines cybernétiques. À la manière de Prométhée qui transmet le feu divin et la métallurgie à la créature humaine, nous insufflons aux technologies une existence matérielle, dénotative, et une existence divine, connotative. Par effet réflexif, les technologies nous donnent ensuite un « accès » au divin en actualisant dans des systèmes des attributs que nous réservions aux divinités. Mais tout ceci se fait dans l'instance de la révélation, à *retardement*. La valeur symbolique, éthérique, divine de l'expérience subjective n'est pas inscrite et transmise mais elle vient après coup lorsque nous la re-marquons de cette façon. Derrida expliquait très bien, au sujet de Freud et de l'archiécriture, que la différance, le faire différer, l'après-coup, est au cœur du processus de signification :

Tout commence dans la reproduction. Toujours déjà, c'est-à-dire dépôts *d'un sens qui n'a jamais été présent*, dont le présent signifié est toujours reconstitué à retardement, *nachträglich*,

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 48.

¹²⁰ Raymond Ruyer, *La cybernétique et l'origine de l'information* (Paris : Flammarion, 1954), p. 30.

après coup, supplémentairement : *nachträglich* veut dire aussi supplémentaire.¹²¹

S'il n'y qu'un seul monde, alors les technologies, ou l'éther, ou la transe, tous ces passeurs n'agissent pas sur le mode de l'éloignement du monde naturel ou réel avec lequel nous perdons le contact mais sur le mode de la transvaluation de notre capacité d'expérience. Puisqu'il n'est pas possible de nous extirper de la technologie pour retourner au monde naturel, originel, nous pourrions alors penser que la technologie est un mode d'expérience différant et qu'elle se conjugue à une pluralité d'états. De même l'anthropogenèse serait l'histoire de la variation constante (une/autre, sacrée/profane, actuelle/virtuelle) de cette capacité d'expérience.

L'expérience humaine ne s'est pas « retirée » du monde naturel, seulement sa densité, sa consistance, est différente. « [Nous] nous vengeons de la vie en lui opposant la fantasmagorie d'une vie 'autre' et 'meilleure' »¹²². Il ne s'agit pas de remonter l'origine, mais plutôt de chercher à reconnaître, dans la technologie, le retour de traits que nous avons déjà connus, ou que nous souhaitons reconnaître.

C'est un mouvement volontaire, *conjunctif*, qu'oser reconnaître l'absence qui est révélée par l'expérience de la technologie, l'absence d'une connaissance complète du monde qui est inexorablement plus vaste que celui de nos yeux, de nos mains, de nos prothèses. Les mots ne suffisent jamais, ce qui est visible ne rendra jamais compte d'une totalité, car devant nos yeux, dans la reconnaissance, il n'y a que l'espace qui nous sépare d'un nouvel exil. Rien ne peut être définitivement fixé, ce texte déjà ne nous appartient plus. Si l'humanité ne peut pas quitter le monde des signes (où irait-elle ?), elle peut-être réunir la série homme-outil-animal-chose et relever dans une même intrigue chacun de ces acteurs pour qui elle avait artificiellement tracé des trames dramatiques différentes. Voici la première leçon que nous donne le

¹²¹ Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 314.

¹²² Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Le crépuscule des idoles: le cas Wagner, Nietzsche contre Wagner, L'Antéchrist* traduction d'Henri Albert, 14^e édition. (Paris : Gallimard., 1920), p. 131.

champ éthérique : la nécessité de faire différer la trame de l'expérience, de cesser de voir dans l'exil des sens une perte mais bien une différence de la volonté de sentir.

Dans ses *Contes d'un buveur d'éther*, Jean Lorrain faisait dire à l'un ses éthéromanes que les songes de l'éther avaient inversé, justement, son rapport au réel :

De la réalité ! répétait Serge en scandant chaque syllabe, c'est dans la réalité que je deviens visionnaire. Ce sont les êtres en chair et en os rencontrés dans la rue, c'est le passant, c'est la passante, les anonymes même de la foule coudoyés qui m'apparaissent dans des attitudes de spectres, et c'est la laideur, la banalité même de la vie moderne qui me glacent le sang et me figent de terreur.¹²³

Charles Baudelaire a également reconnu la nécessité de cette inversion dès l'introduction de son essai *Les paradis artificiels, opium et haschisch*, dans lequel il relate son expérience avec la drogue : « Ma chère amie », écrit-il à celle à qui est dédié le livre, « le bon sens nous dit que les choses de la terre n'existent que bien peu, et que la vraie réalité n'est que dans les rêves »¹²⁴. À la réalité, il faudrait substituer une éthérealité.

§ 18

Attrition des sens, attrition des fils

Une dernière convocation mythique, ou religieuse, s'ajoute maintenant à ubiquité, omniscience et omnipotence : c'est celle de l'*immédiateté*, du contact direct, d'une soi-disant véritable présence à distance. Littéralement, donc, la communication sans médiation, sans intervalles, sans intermédiaire (*immédiate*, du latin *immediatus*). Cette promesse de communion est celle de Babel, du langage binaire, des mathématiques, de l'Esperanto, celle d'une communication immédiate et intuitive, dans le langage originel et universel.

¹²³ Jean Lorrain, *Contes d'un buveur d'éther* (Paris : Mille et une nuits, 2002 [1895]), pp. 75-76.

¹²⁴ Charles Baudelaire, *Les paradis artificiels, opium et haschisch* (Paris : Poulet-Malassis et de Broise, 1860), p. 1.

Il semble qu'une habitude nous pousse à vouloir rendre invisibles les technologies et que cette habitude ait comme conséquence leur éthérialisation. Une fois le corps libéré, augmenté de ses technologies, ce sont maintenant les technologies elles-mêmes que nous tentons de libérer de la solidité et de la lourdeur. Attrition des fils comme attrition des sens. Surmonter la solidité apparaît comme la promesse ultime de la libération de notre dépendance technologique. Les technologies, rendues invisibles, mais non moins actuelles, instaurent l'illusion du retour au monde naturel. Nous les réduisons en taille, en volume ; nous leur enlevons leurs fils, en réduisons le bruit et la visibilité. Nous ne voulons pas les voir, nous ne voulons plus en dépendre. D'une télégraphie aux fils de cuivre nous sommes passés à la télégraphie sans fil ; du gramophone à la radio ; du microsillon au MP3 ; de la cassette VHS au DVD ; de *hardware* à *software*. Ces innovations empruntent toutes une même trajectoire : elles se simplifient techniquement ; ce qui ne veut pas dire pour autant que leur valeur soit également amoindrie au passage. Si elles apparaissent moins présentes au monde avec toutes ces attritions, moins dures, cela ne constitue pas pour autant une libération du technologique, au contraire. Elles ont beau perdre leur fils, les technologies se retrouvent là où on les attendait : dans la vapeur éthérique, où tout relie, mais où le *medium* ne disparaît pas pour autant.

ÉTHER 2.0



Sans fil, voici une locution qui a pris place trop récemment dans notre vocabulaire, une locution dont la fortune a été trop rapide pour qu'il n'y passe pas beaucoup du rêve de notre époque, pour qu'elle ne me livre pas une des très rares déterminations spécifiquement nouvelles de notre esprit.

--André Breton, 1924
*Introduction au discours
sur le peu de réalité*

§ 19

Les paradoxes d'une révolution par attrition¹

Paraît-il que nous sommes entrés, ou allons incessamment le faire, dans un monde nouveau qui ne se définit pas par ce qu'il est, mais bien par ce qu'il n'est plus : un monde *sans* fil (*wire-less*). Très peu de concepts sociaux ou techniques opèrent ainsi par attrition ; un mot qui évoque surtout de néfastes présages pour la plupart de nos contemporains. Alors que l'ajout ou la multiplication des entités artificielles permettaient les grands changements sociotechniques d'hier, voilà maintenant que leur soustraction ferait s'amorcer un processus que d'aucuns qualifient déjà de « révolutionnaire ». En se libérant des fils, s'exclame-t-on de nos jours, notre monde devient celui d'une communion planétaire où l'accès à l'espace public se démocratise, où les communications deviennent soudainement fluides et d'où émergent des modes de vie « mobiles » radicalement différents de ceux que l'humanité a connus à ce jour. Il est même possible de penser que le sans-fil a déjà fait tendance et qu'à sa suite des mondes « sans » ont vu le jour : un monde *sans* pétrole, *sans* fumée, *sans* cholestérol et *sans* gras trans. Notre époque a bel et bien un penchant pour l'attrition généralisée— une époque *sans* qualités peut-être ? Une chose est certaine, les fils ont compté parmi ses premières victimes car la « révolution sans-fil », s'il en est, ne date pas d'hier.

Loin de rabâcher le vieil adage selon lequel « toute nouveauté ne serait qu'oubli », nous envisagerons plutôt ici la possibilité que l'avènement d'un monde sans fil ne soit en fait que le bégaiement productif d'une révolution au carré. Pour le dire plus simplement, la spirale révolutionnaire sera bien notre figure emblématique, qui, combinant le fil à sa boucle, permettra d'éclaircir les tourbillons de l'histoire. Il n'y a pas *une* révolution sans fil mais *des* révolutions. Plus exactement encore, d'une *deuxième* révolution industrielle à

¹ D'importants passages de ce chapitre, co-écrit en collaboration avec Thierry Bardini, ont paru dans un article publié dans un numéro thématique du *Canadian Journal of Communication* qui portait sur les technologies sans-fil. Cf. Ghislain Thibault et Thierry Bardini, « Éther 2.0: Révolutions sans-fil », *Canadian Journal of Communication* 33, no. 3 (2008): pp. 357-378.

une *deuxième* révolution de l'information, l'attrition des fils fait office d'éternel retour et marque ainsi une époque : la nôtre.

Ce chapitre décrit l'hybridation des mythes et des promesses dans les discours sur les technologies, particulièrement dans le cas des technologies sans fil. Nous verrons, à travers deux moments historiques, comment certains prophètes du sans-fil et autres « cyberologues » contemporains posent en tant que mythes ce qui demeure des promesses. Plus précisément, nous distinguerons ici les mythes des promesses en montrant empiriquement comment celles-ci actualisent ceux-là en différenciant au contact d'une époque sans cesse nouvelle les discours d'un futur toujours identique (dans son incertitude, mais aussi –ou plutôt et donc– dans son potentiel). Les mythes, comme les histoires en général, existent en petit nombre, mais en multiples versions. Derrière les promesses modernes du sans-fil, nous en retrouverons aisément deux : le mythe de Thésée et celui d'Éther. Mais au-delà du côté anecdotique de leur résurgence moderne, nous insisterons sur un des caractères de leur actualisation : leur capacité à fonder le monde—un monde, au moins—sur des paradoxes éternellement insolubles. En actualisant le mythe, la promesse relance l'incertitude et transforme l'aporie paradoxale de celui-ci en pari sur l'avenir.

Les paradoxes que nous retrouverons ici grâce aux figures mythiques de Thésée et d'Éther nous semblent en effet fonder les espoirs et déboires d'un « futur sans fil ». D'une part, parce qu'en supprimant les fils, nous espérons multiplier les connexions ; d'autre part parce qu'en gardant toujours le contact nous risquons de passer d'un corps dans les limbes (c'est-à-dire dans l'éther), aux limbes incorporés.

L'éther est percé
mais persiste, en
vers et partout

§ 20

Mythes et promesses

Lorsque les sciences humaines se penchent sur la médiation des technologies cybernétiques, elles le font trop souvent en y cherchant des mythes². Quel que soit le qualificatif employé – moderne, post-*ceci* ou post-*cela* – le discours anthropologique y est généralement inversé avec plus ou moins de bonheur. Alors que l’anthropologue d’antan voyait dans le mythe un discours de l’origine (peuplé de créatures surnaturelles, dieux, anges et démons), le *cyberologue* épouse un discours d’actualité : celui de la fin (fin de la géographie, de l’histoire, de l’homme) ou celui du retour à l’origine, à la médiation primitive généralement assimilée au face à face.

La diffusion et l’évolution concomitante de la signification du mot « mythe » au XX^e siècle est certainement pour quelque chose dans cette dérive. Mircea Eliade notait déjà, au début des années soixante, que « ce mot [était] utilisé aussi bien dans le sens de ‘fiction’ ou d’‘illusion’ que dans le sens, familier surtout aux ethnologues, aux sociologues et aux historiens des religions, de ‘tradition sacrée, révélation primordiale, modèle exemplaire’ »³. Cette familiarité évoquée est celle de l’héritage disciplinaire des sciences humaines du XIX^e siècle : même si le mythe fut souvent traité comme une « fable » ou une « invention », il n’en était pas moins conçu comme « une histoire sacrée [qui] relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des ‘commencements’ »⁴. Or au XX^e siècle, sous les coups de la critique marxiste, cette dimension sacrée, ainsi que toute évocation d’une quelconque transcendance associée à un récit, sont devenues synonymes de marquage idéologique, et donc de pure et simple illusion. Le sens commun de mythe a pris alors une connotation marxisante.

² Pour prendre un exemple récent, cf. Vincent Mosco, *The digital sublime : myth, power, and cyberspace* (Cambridge, MA et London: MIT Press, 2004).

³ Mircea Eliade, *Aspects du mythe* (Paris : Gallimard, 1963), p. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 16.

Nul n'a mieux exprimé cette évolution que Roland Barthes lorsqu'il écrivait, dans une préface à la deuxième édition de ses *Mythologies*, que l'analyse sémiologique qu'il y avait inaugurée était « devenue le lieu théorique où peut se jouer, en ce siècle et dans notre Occident, une certaine libération du signifiant », ce qui l'autorisait à « écrire de nouvelles mythologies »⁵. Depuis lors, les mythes, tels les pains bibliques, ont été multipliés à l'envi, au point qu'il est possible de penser comme Martine Joly que, « quand on mesure l'expansion du mythe tel que Barthes le comprend, on doute de l'efficacité de cette démystification »⁶. Car une telle compréhension du mythe n'a bien sûr d'autre justification que la démystification. Barthes ne concédait-il pas que les deux « déterminations » de son travail étaient « d'une part une critique de la culture dite de masse ; d'autre part un premier démontage sémiologique de ce langage »⁷? Pour notre part, nous insisterons ici sur une autre forme de critique, qui revisite la dimension poétique du mythe.

Pour cela, nous aurons besoin de distinguer le mythe de la promesse, car il ne faut pas les confondre. La promesse anticipe, elle est le discours de l'engagement. Mythe et promesse s'opposent dans leurs prospectives temporelles. Ils s'opposent aussi dans leurs modalités : le premier dépolitise alors que le second est politique⁸, c'est-à-dire eschatologique. Toute promesse peut en effet se réduire à la promesse du salut. Ultimement, même si le prometteur sait qu'il ne pourra pas tenir sa promesse, il promet quand même, car c'est à l'*autre*, son bénéficiaire, que la promesse s'adresse de toute façon.

Si la promesse est « performative » au sens de la théorie des actes de langage, il faut aussi souligner qu'elle l'est d'une étrange façon. Austin entendait par performatifs « les énonciations qui, abstraction faite qu'elles soient vraies ou fausses, *font* quelque chose (et ne se contentent pas de la

⁵ Roland Barthes, *Mythologies*, 2^e édition. (Paris : Seuil, 1970 [1957]), p. 7.

⁶ Martine Joly, « Le mythe est une parole choisie par l'histoire », *Le Nouvel Observateur : Mythologies d'aujourd'hui* Hors-série 55 (2004): p. 7.

⁷ Barthes, *Mythologies*, p. 7.

⁸ Mohamed Nachi, *Éthique de la promesse : l'agir responsable*, Philosophies, 166 (Paris : Presses universitaires de France, 2003).

dire) »⁹. Que fait donc la promesse ? Elle énonce un engagement à venir, à tenir, à actualiser *plus tard*. Nietzsche ajoute : « On peut promettre des actes mais non des sentiments, car ceux-ci sont involontaires »¹⁰. L'acte de langage de la promesse a toujours lieu au présent, mais ce présent engendre d'emblée une disparité temporelle entre le *temps chronologique*, énumérable, dans le cadre duquel la promesse est censée se réaliser, et la *temporalité pleine*, celle qui aura anticipé sur l'indétermination du futur pour en faire un avenir¹¹. Promettre se conjugue au futur antérieur.

Austin définit les promissifs comme des « énonciations qui visent à obliger celui qui parle à adopter une certaine façon d'agir, à s'engager ou à se compromettre », et il ajoute : « Il est évident que ce terme ne doit pas évoquer *seulement* la simple promesse »¹². En mettant l'accent sur l'obligation de conduite du locuteur, Austin restreint considérablement le champ et la portée de la promesse, et Searle la circonscrit un peu plus encore en ne retenant d'Austin que l'obligation¹³. Car il existe certes des recours aux promissifs qui n'engagent pas le locuteur. Ce que la promesse fait actuellement en s'énonçant, c'est annoncer un engagement. Le locuteur peut évoquer l'engagement d'un autre et cela reste une promesse, la promesse de l'autre. Mais si le locuteur évoque une promesse sans locuteur originel, elle devient la sienne, celle qu'*il* prête aux choses. Une chose peut promettre, un événement peut être prometteur. Si un locuteur évoque cette possibilité, il s'engage par là même à la réalisation de la promesse, en l'actualisant dans son discours.

Les pseudo-mythes des « cyberologues » ne sont souvent que les revers discursifs des promesses qu'ils prêtent aux entités *cyber-* (espace, technologies, humains), pour mieux les détruire rhétoriquement dans certains cas. Tout

⁹ John L. Austin, *Quand dire c'est faire* (Paris : Seuil, 1970 [1962]), p. 181.

¹⁰ *Humain, trop humain*, Livre II, cité par Paul Ricoeur, « La promesse d'avant la promesse », in *La philosophie au risque de la promesse*, Marc Crépon et Marc de Launay (éds.) (Paris : Bayard, 2004), p. 27.

¹¹ Catherine Malabou, Marc Crépon et Marc de Launay, « Questions à Jacques Derrida », in *La philosophie au risque de la promesse* (Paris : Bayard, 2004), p. 188.

¹² Austin, *Quand dire c'est faire*, p. 181.

¹³ John R. Searle, *Les actes de langage; essai de philosophie du langage* (Paris : Hermann, 1972), p. 47.

discours de l'engagement est fiction prospective, énonciation d'une confiance, engagement solennel envers soi-même ou envers un autre ; c'est un acte de langage personnel, voire un acte de foi. La modalité de la promesse est d'abord le potentiel, puis l'actualisation dans l'engagement. Or le potentiel est multiple, il vient en champs, en choix et en alternatives. Promettre, c'est toujours aller contre le cours des événements : selon Searle, il est « hors de propos de promettre de faire quelque chose s'il est évident aux yeux de tous ceux que concerne cette promesse, que cette chose, je vais la faire de toute façon »¹⁴. La promesse renvoie inexorablement au caractère « magique » d'une volonté qui s'oppose au hasard, au chaos, à l'indécision. Mais en même temps, chaque promesse pose d'emblée la question de sa réalisation : promettre, c'est aussi reconnaître qu'il n'est pas *a priori* évident que cela se passe ainsi. Le propos de la promesse est donc double : d'une part, reconnaître qu'il n'est pas évident que cela se passe ainsi, et d'autre part, s'engager à se comporter ainsi *malgré tout*. En ce sens, la promesse apparaît comme une figure inéluctable du discours technologique : loin d'un pari sur l'avenir, elle démontre une volonté de le produire, même contre son cours normal.

Le cas du sans-fil n'échappe pas à cette logique et les discours entourant son développement et son devenir reposent eux aussi sur un enchevêtrement de mythes et de promesses. Le problème réside dans le constat que la promesse suspend les paradoxes de l'événement (ou de l'innovation technique selon le cas) en ne reconnaissant que les aspects qui ne gêneront pas l'énonciation du prometteur. Ainsi, parce qu'elle est généralement prophétique, la promesse cherche à éviter d'inscrire son action dans les jeux complexes des aléas et du hasard. Le mythe et la promesse diffèrent sur ce point, mais c'est aussi, précisément, en ceci qu'ils se télescopent. La promesse, tournée vers un devenir, s'appuie sur le postulat qu'il est possible de prévoir *devant* en regardant *derrière*, ce qui est aussi le propre de la science historique. De même, la promesse convoque certains résidus historiques archétypiques dans ce devenir, lesquels, à n'en pas douter, sont partiellement mythiques. La promesse

¹⁴ *Ibid.*, p. 101.

actualise le mythe en envisageant et anticipant un « demain » qui répondra de ce que l'énoncé fait « aujourd'hui ». Bref, c'est une prospective politique : demain sera identique, sera le *même*, qu'il m'est permis de le fonder aujourd'hui, et il ne sera pas différent de ce que j'en dis. La promesse a recours au mythe de l'éternel retour afin de légitimer qu'elle soit une telle certitude sur le devenir, mais elle ne concède à l'éternel qu'une valeur temporelle, et au retour une valeur objective ; et c'est là où elle découvre sa propre limite à penser le devenir.

Si mythe et promesse s'accordent dans une certaine mesure sur la nécessité de l'anticipation du devenir pour maintenir l'actuel, il est cependant primordial de les distinguer sur un autre point. La promesse ne permet pas de révéler les paradoxes du devenir, ce que fait justement le mythe. Pourquoi ? La promesse est un vouloir-faire par le dire ; le mythe est un avoir-lieu et un tenir-lieu ici. Le discours de la promesse, qu'il verse dans l'utopisme ou dans le catastrophisme—c'est la même logique—cherche d'abord et avant tout à épurer le devenir de tout ce qui n'est pas aujourd'hui prophétisé. Il opère comme si le mythe, dont il est si redevable, fonctionnait toujours sur le même mode, et avec les mêmes conséquences. Nous le verrons dans les discours récurrents sur le devenir des technologies de l'information et de communication, les « impacts » de leur développement touchent sensiblement aux mêmes thèmes et aux mêmes bouleversements sociaux et culturels. Or, l'éternel retour des mythes, et le mythe de l'éternel retour, le fameux *Ouroboros*, ne constituent pas la trame du retour du « même » comme dans le cas des promesses. Nous retrouvons clairement chez Nietzsche cette distinction de sens entre l'éternité elle-même et l'éternel retour. « Pour Nietzsche », soulignaient Isabelle Stengers et Ilya Prigogine, « l'éternel retour [...] implique la volonté de vivre l'instant d'une manière telle que nous puissions supporter l'idée que ce même instant se répétera un nombre infini de fois dans l'avenir »¹⁵. Il ne s'agit donc pas d'un retour inlassable d'une structure archétypique sous une forme éternellement identique, mais plutôt du retour même du revenir. L'éternel retour n'implique

¹⁵ Prigogine et Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, p. 148.

pas une métaphysique de l'éternité des objets ; il s'agit plutôt ici de penser la potentialité permanente du retour qui est affirmée dans le retour même. Un « tour » est un mouvement circulaire, et non pas un parcours linéaire ; de même, re-tourner, entendu au sens étymologique, n'est pas tant revenir en arrière que tourner une nouvelle fois, et donc poursuivre le mouvement circulaire déjà entamé par le premier tour. L'éternel retour est une double affirmation *au présent* de l'origine, qui est tout aussi bien le point de départ que le point d'arrivée et non pas une affirmation d'un passé et d'un futur immuables.

Le mythe, en tant qu'actualisation d'une forme que l'on perçoit archaïque et intemporelle (comme on perçoit du divin dans certaines attributions culturelles), participe, s'élabore dans son revenir, constitue l'éternel retour lui-même. Jamais semblable, toujours marqué, le mythe est parole ici et maintenant, tout en rappelant une trame suprahistorique qui est d'abord une dette, un hommage, une reconnaissance de ce qui a été fondateur hier, mais aussi une confiance, l'expression d'une conviction profonde que l'actualisation mythique de cet instant soit reconnu comme fondateur demain. Or toutes les déclinaisons au sein desquelles le mythe se manifeste en tant que devenir sont à la fois complexes et paradoxales, redonnant ainsi leur épaisseur au social, au technique, au politique et au religieux. C'est l'œuvre de la « mythologie blanche », comme le dit Derrida, qui efface la figure mythique et métaphorique originelle mais qui agit malgré tout en silence, sur laquelle nous reviendrons au prochain chapitre.

Nous tenterons, dans ce chapitre, de montrer que la promesse recourt au mythe lorsqu'elle se tourne vers le devenir mais qu'elle perd de sa performativité au moment même où elle nie le paradoxe inséparable du mythe de l'éternel retour : le même est différent, il est un et autre. Une relecture des promesses entourant le développement de l'ensemble « sans-fil » à l'aide des mythes permettra d'identifier certains de ces grands paradoxes du devenir technologique.

§ 21

Les ritournelles du sans-fil

Depuis les années 1990, les Bill Gates et autres cyberprophètes de ce monde teintent de promesses diverses les innovations technologiques, dont font partie les technologies sans fil (*Bluetooth*, Wi-Fi, téléphonie sans fil et autres gadgets), communications radicalement différentes, nouveaux espaces publics, démocratisation du monde, etc. :

En Afrique, en Chine, en Amérique latine et dans d'autres parties du monde en voie de développement, de nombreux citoyens ont des téléphones cellulaires. Ce type de téléphonie se répand rapidement, parce qu'elle ne nécessite pas d'infrastructure. [...] Les nations se ressembleront davantage. Les frontières nationales perdront de leur importance. [...] Ce nouvel accès à l'information peut rapprocher les peuples en améliorant leur compréhension des autres cultures.¹⁶

Les -phoriques
d'éther ?
Méta- et Eu-

Sans surprise, les promesses du sans-fil empruntent la rhétorique (avec un h) révolutionnaire. Calquées sur le triple idéal de la Révolution française de 1789, « liberté, égalité, fraternité », elles reviennent presque inmanquablement avec l'avènement de chaque technologie de l'information et de la communication¹⁷. Cette promesse du *medium* révolutionnaire¹⁸ est même devenue une figure caricaturale du déterminisme technique. Or dans le cas du sans-fil, la puissance de la promesse révolutionnaire est décuplée du fait qu'il a un effet sur toutes les technologies de l'information et de communication (télégraphe, téléphone, télévision, ordinateur), chacune étant déjà lourdement chargée de promesses. Plus encore,

¹⁶ Bill Gates, *La route du futur* (Paris : Robert Laffont, 1995), pp. 308-309.

¹⁷ Cf. l'illustration historique du potentiel révolutionnaire du téléphone de Claude S. Fischer, *America Calling A Social History of the Telephone to 1940*. (Berkeley, CA: University of California Press, 1992). Fisher note (p. 2) que le journal *Scientific American* louangeait en 1881 l'arrivée du téléphone pour avoir créé un lien de parenté à l'humanité entière.

¹⁸ Cf. Thierry Bardini, « Les promesses de la révolution virtuelle: genèse de l'informatique personnelle 1968-1973 », *Sociologie et Sociétés* XXXII, no. 2 (2000).

le sans-fil déborde largement du monde des technologies de l'information et de communication, il engendre une métamorphose qualitative de tout le tissu social : cafés, parcs, maisons, villes, campus, et, dernière trouvaille, campings sans fil.

Parce qu'il s'attache à la fois aux technologies et aux sociétés, le sans-fil en prend tellement large qu'on ne sait plus toujours avec quoi il rime : mode de vie, campagne marketing, récupération politique, innovation technologique, simulacre, conspiration, seconde nomadisation. D'ailleurs se soucie-t-on réellement de ce qu'est le sans-fil ? Peu importe en fait, puisqu'il y aura bel et bien révolution. « *Start Living Mobile* », lançait Microsoft en janvier 2008 alors que la compagnie introduisait le service Windows Mobile (figure 15).

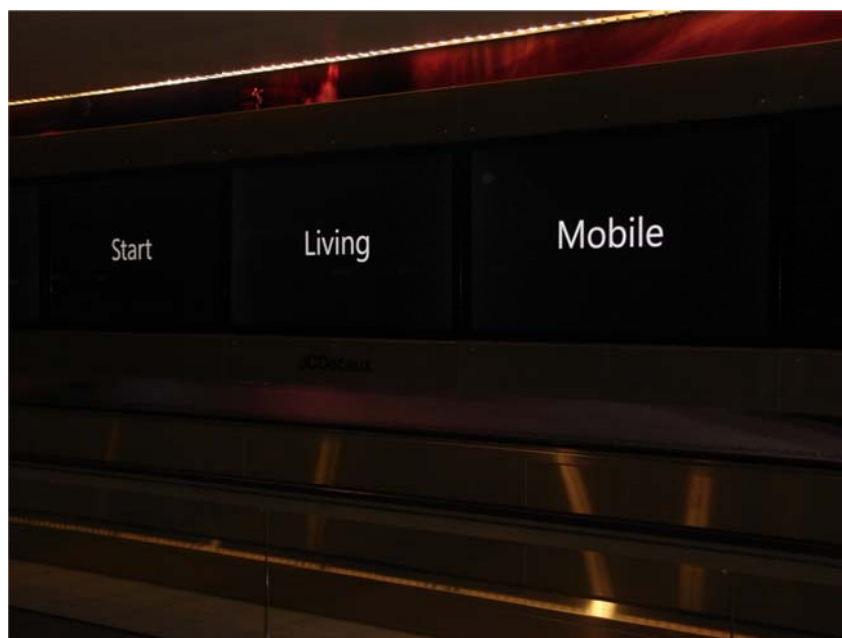


Figure 15: Publicité « *Start Living Mobile* » de Microsoft, NY, janvier 2007

Une vie sans-fil, n'est-ce pas la promesse d'une vie de mobilité, de découverte, de rencontres ? Une vie dans laquelle vous et vos proches êtes assurés de la sécurité, surtout, mais aussi l'abondance informationnelle ? L'ère du sans-fil, dit-on, redéfinit le travail, agrandit le politique, bouleverse le clivage entre sphères publiques et privées, redéploie l'économie dans des

réseaux fraîchement globalisés, corrige le fossé numérique. Le magazine *Hub Digital Living* nous assure que même au camping, icône des loisirs décontractés, « les allumettes et les guimauves sont importantes, mais le sans-fil est ce qui vous garde vraiment connecté »¹⁹. Les projets de villes sans fil, comme celui de Montréal, espèrent « briser l'isolement des citoyens [...] et contribuer grandement à l'émergence de nouvelles communautés »²⁰. Variations sur un même thème aussi chez plusieurs chercheurs. Même celui qui annonçait la venue de la « société en réseaux », Manuel Castells, parle désormais de la « société des communications mobiles »²¹. Au cœur de ces réflexions se trouve la certitude que la conjonction sans-fil/Internet est le début (révolutionnaire) d'une nouvelle mobilité :

Mobility is one of the most important characteristics of modern society. Everything and everyone are in motion. [...] The combination of the Internet and wireless technologies will provide us access to information services at any time, in any place, and to anyone.²²

Et encore: « The hottest topic in the computer world today can be summed up in a single word: *wireless*. Everywhere you turn you see evidence of this exciting new technology »²³.

Mobile telephony has arrived on the scene. [...] In less than a decade, this device has established itself technically, commercially, socially and in the imagination of the people. It has changed the way we think about communication, coordination and safety and it has changed the way we behave in the public sphere. The mobile telephone has become an element in our sense of public and private space and in the development of our social and psychological personas.²⁴

¹⁹ HUB: Digital Living Magazine, « Campground Wi-Fi », 2007, p. 8.

²⁰ Île Sans Fil Montréal, « Ile Sans-Fil », [en ligne].

²¹ Manuel Castells, Jack Linchuan Qiu, Mireia Fernández-Ardèvol et Araba Sey, *Mobile communication and society: a global perspective*. (MIT Press, 2007).

²² Hsiao-Hwa Chen et Mohsen Guizani, *Next generation wireless systems and networks* (Chichester: John Wiley & Sons, 2006), pp. 1-2.

²³ Mark D. Ciampa, *Guide to wireless communications* (Boston, Mass.: Course Technology, 2002).

²⁴ Ling et Pedersen, *Mobile communications*, p.1.

Les promesses du sans-fil s'inscrivent tantôt en parallèle avec celles du cyberspace ; ici dans un téléphone mobile ; là dans un café Wi-Fi. Dans ce jeu de miroirs, les utopies se mélangent au point où parler à l'aide d'un téléphone mobile devient l'expérience concrète (voire mystique) de la noosphère annoncée par Teilhard de Chardin²⁵. Surenchère des promesses comme des mythes, les discours liés aux premières et ceux associés aux seconds forment aujourd'hui un hybride duquel nous tentons ici de distinguer deux phases principales. L'extrait précédent illustre bien cette articulation : il présente du même souffle la promesse révolutionnaire classique tout en convoquant certains mythes. Effectivement, nous l'avons vu au chapitre précédent, les thématiques de l'ubiquité, de l'omniscience et de l'omnipotence ont toujours été présentes dans les mythes eschatologiques qui transcendent les technologies de l'information et de communication (aujourd'hui Bluetooth, Web 2.0, Wi-Fi et autres gadgets) et leur donnent un horizon social et culturel. Les mythes traversent ainsi les matrices historiques en laissant des traces qui fournissent des ancrages aux promesses d'aujourd'hui. En fait, il existe deux véritables mythes qui sont régulièrement convoqués dans les discours sur le sans-fil : le mythe de Thésée et celui, cosmogonique, d'Éther. Le premier fournit une signification culturelle au fil, tandis que le second, au contraire, permet de signifier le *medium* une fois que le fil a disparu.

Bâtard magnifique et héros athénien, Thésée (fils d'Aethra et de Poséidon) se prête volontaire pour le sacrifice qui conduit en Crète tous les neuf ans quatorze de ses jeunes concitoyens pour payer tribut à son roi, Minos, fils d'Europe et de Zeus. Le tribut s'explique par la perte d'un fils de Minos sous les cornes d'un taureau athénien et la victoire subséquente de Minos sur Égée, roi d'Athènes et père de Thésée. Les jeunes sacrifiés sont livrés au Minotaure, monstre à corps d'homme et à tête de taureau, « descendance difforme » et « monument d'une Vénus monstrueuse »²⁶. Le Minotaure est en effet le fruit des amours coupables de la femme de Minos, Pasiphaé, et de Poséidon, lui-

²⁵ Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain* (Paris : Seuil, 1955).

²⁶ Virgile, *Énéide, Livre VI : La descente aux enfers*, traduction d'Anne-Marie Boxus et Jacques Poucet (Louvain-la-Neuve: Bibliotheca Classica Selecta, 2001).

L'éther flambe,
flammes d'éther,
flâne l'éther

même incarné en un taureau (le dieu vengeur prit cet aspect lorsque Minos s'abstint de sacrifier le taureau qu'il avait envoyé pour son propre tribut). Minos fit alors construire par Dédale, complice de l'union contre-nature, un labyrinthe où le Minotaure fut enfermé. Pour tuer le monstre, Thésée devait donc entrer dans le labyrinthe ; vainqueur, il devait encore en ressortir. Et c'est à ce moment qu'Ariane, fille de Minos, et son célèbre fil interviennent. Plutarque, dans sa *Vie de Thésée*, note ceci :

Plusieurs historiens, d'accord en cela avec les poètes, disent que, lorsqu'il fut arrivé en Crète, Ariane, qui avait conçu pour lui de l'amour, lui donna un peloton de fil, et lui enseigna le moyen de se tirer des détours du labyrinthe ; qu'avec ce secours, il tua le Minotaure, et se rembarqua sur-le-champ, emmenant avec lui Ariane et les jeunes enfants qu'il avait conduits en Crète.²⁷

Apollodore, dans son *Épitomé*, précise qu'Ariane aida Thésée « en retour [de] la promesse qu'il la mènerait à Athènes en tant qu'épouse »²⁸. Le fil, évidemment, permit à Thésée de retracer ses pas et de sortir du labyrinthe ; de même, il symbolise clairement la promesse faite à Ariane. Selon André Gide, qui reprit le mythe dans *Thésée*, une œuvre théâtrale de 1946, le fil, « figuration tangible du devoir », devient en même temps le symbole de l'attachement nécessaire au passé : « Reviens à lui, reviens à toi, car rien ne part de rien, et c'est sur ton passé, sur ce que tu es à présent, que tout ce que tu seras prend appui »²⁹. De même, non seulement la promesse au futur actualise le mythe au passé, elle devient un moment du mythe.

Aithèr (ou Æther) quant à lui, était considéré dans la cosmogonie antique comme l'un des « dieux primordiaux » (*protogenoi*) ou « Titans », ces divinités originelles qui engendrèrent les éléments et le monde. Aithèr (αἰθήρ) était de la troisième génération, fils des deux dieux de la seconde génération, Érébos (les

²⁷ Plutarque, *Vie de Thésée*, traduction de Dominique Ricard, 2^e édition. (Paris : A. Blanchard, 1960 [1883]), p. 19.

²⁸ Apollodore, « Épithomé », Reproduction du texte disponible sur le site Internet Nimispauci [en ligne].

²⁹ André Gide, « Thésée », in *Romans, récits et soties, oeuvres lyriques* (Paris : Gallimard, 1958 [1946]), p. 1433.

Ténèbres) et Nyx (la Nuit), tous deux nés de Khaos, l'origine de toutes choses. Aithèr symbolisait la lumière céleste, alors que sa sœur, Héméré (le Jour), symbolisait la lumière terrestre. On retrouve ce récit mythique de la formation de l'univers dans *La Théogonie* d'Hésiode, certainement l'une des œuvres les plus marquantes de la mythologie grecque :

Au commencement donc fut le Chaos, puis Géo au vaste sein, éternel et inébranlable soutien de toutes choses, puis, dans le fond des abîmes de la terre spacieuse, le ténébreux Tartare, puis enfin l'Amour, le plus beau des immortels, qui pénètre de sa douce langueur et les dieux et les hommes, qui dompte tous les cœurs, et triomphe des plus sages conseils. Du Chaos et de l'Érèbe naquit la noire Nuit ; de la Nuit, l'Éther et le Jour, fruits de son union avec l'Érèbe.³⁰

Il y a une distinction fondamentale entre Aithèr et sa sœur Héméré : le premier est la lumière divine, la seconde est la lumière atmosphérique. Aithèr représente l'air que respirent les dieux et auquel les mortels n'auront jamais accès et le feu divin. L'étymologie même du terme renvoie à cette signification : le grec Αιθήρ a une racine indo-européenne (*aithein*) et signifie « brûler » ou « enflammer ». Une telle conception de l'éther en tant que feu céleste n'est pas unique à la mythologie grecque ; au contraire, elle se retrouve dans des dizaines de mythologies et de cosmogonies. Par exemple, les philosophes japonais célébraient eux aussi un éther, le feu « suprême, qui est le vrai feu, ou le feu par excellence »³¹ ; l'éther apparaît également dans la cosmogonie iranienne zervanite, comme le souligne Mircea Eliade, sous le nom de *gêtik*, le ciel invisible³², et dans la philosophie indienne, où il signe *idh*, *indh*³³ ou *Akasha*, « plaque photographique » qui conserve les empreintes du monde³⁴. De même, George Berkeley notait dans *Siris* que la notion d'éther était aussi pour les

³⁰ Hésiode, *La Théogonie*, traduction de M. Patin (Paris : Garnier Frères et Académie Française, 1892), p. 125.

³¹ L'encyclopédie japonaise San-Thsai-thou-hoei, citée dans Hoefer, Hoefer (Jean Chrétien Ferdinand), *Histoire de la chimie depuis les temps les plus reculés jusqu'à notre époque* (Bureau de la Revue scientifique, Hachette, 1842), p. 9.

³² Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 18.

³³ Hoefer (Jean Chrétien Ferdinand), *Histoire de la chimie depuis les temps les plus reculés jusqu'à notre époque*, p. 22.

³⁴ Jean-Louis Bernard, « Dictionnaire de l'insolite et du fantastique », (Montréal: Éditions Mirabel, 1973), p. 268.

philosophes Chinois le principe souverain, la « cause de toute chose »³⁵. Dans la mythologie égyptienne, aussi, le chaos éternel aurait donné naissance à l'éther éternel, et de ce dernier se serait développé l'univers³⁶. En philosophie iranienne, le *gêtik* est le ciel invisible alors que le *mênok* est son corollaire visible, le ciel des humains. Dans un des premiers ouvrages spiritualistes de Helena Blavatsky, *Isis Unveiled*, la pionnière des pseudosciences ésotériques (qu'elle baptise la « théosophie ») proposait cette énumération de tous ces noms qui désigneraient cette seule et même « chose » : l'éther.

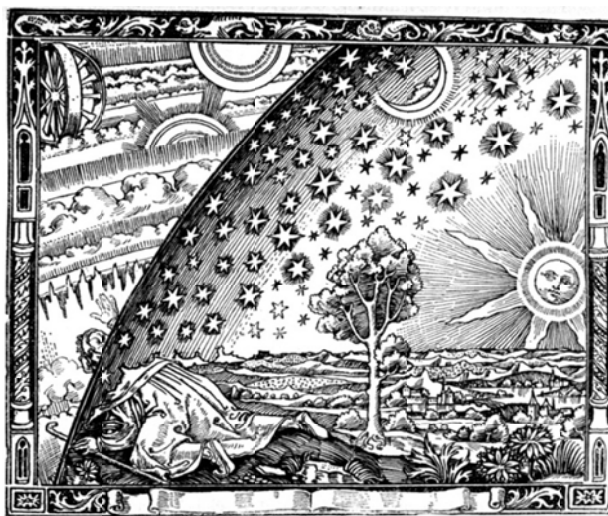
There has been an infinite confusion of names to express one and the same thing. The chaos of the ancients; the Zoroastrian sacred fire, or the *Antusbyrum* of the Parsees; the Hermes-fire; the Elmes-fire of the ancient Germans; the lightning of Cybele; the burning torch of Apollo; the flame on the altar of Pan; the inextinguishable fire in the temple on the Acropolis, and in that of Vesta; the fire-flame of Pluto's helm; the brilliant sparks on the hats of the Dioscuri, on the Gorgon head, the helm of Pallas, and the staff of Mercury; the *πυράσβεστον*; the Egyptian Phtha, or Ra; the Grecian *Zeus Cataibates* (the descending); the pentecostal fire-tongues; the burning bush of Moses; the pillar of fire of the *Exodus*, and the "burning lamp" of Abram; the eternal fire of the "bottomless pit"; the Delphic oracular vapors; the Sidereal light of the Rosicrucians; the AKASA of the Hindu adepts; the Astral light of Eliphas Levi; the nerve-aura and the fluid of the magnetists; the *od* of Reichenbach; the fire-globe, or meteor-*cat* of Babinet; the *Psychod* and ectenic force of Thury; the psychic force of Sergeant Cox and Mr. Crookes; the atmospheric magnetism of some naturalists; galvanism; and finally, electricity, are but various names for many different manifestations, or effects of the same mysterious, all-pervading cause. [...] What is the primordial Chaos but AETHER? The *modern* Ether; not such as is recognized by our scientists, but

³⁵ « [Aether] was a tenet of very general extent, being embraced in the most distant times and places, even among the Chinese themselves; who make *tien*, aether, or heaven, the sovereign principle, or cause of all things », George Berkeley, *Siris : a chain of philosophical reflexions and inquiries concerning the virtues of tar water, and divers other subjects connected together and arising one from another*, (London: Dublin printed, London re-printed, for W. Innys, C. Hitch ; and C. Davis, 1744), p. 83, notre traduction.

³⁶ « The Egyptian magi also maintained, that before the regular forms of nature arose, an eternal chaos existed; but that the passive and formless mass was reduced to order by the agency of a self-active, intellectual and eternal ether, which gradually developed all the we behold of the external universe », Samuel Lytler Metcalf, *Caloric: its mechanical, chemical and vital agencies in the phenomena of nature, Volume I* (New York : J.B. Lippincott & co, 1859), p. 425.

such as it *was* known to the ancient philosophers, long before the time of Moses; Ether, with all its mysterious and occult properties, containing in itself the germs of universal creation; Ether, the celestial virgin, the spiritual mother of every existing form and being, from whose bosom as soon as “incubated” by the Divine Spirit, are called into existence Matter and Life, Force and Action. Electricity, magnetism, heat, light, and chemical action are so little understood even now that fresh facts are constantly widening the range of our knowledge. Who knows where ends the power of this protean giant — Ether; or whence its mysterious origin?³⁷

Comme Blavatsky le remarque, la plupart des versions de l'éther concerne soit un feu divin, soit une lumière divine ou encore un lieu divin. Dans plusieurs théogonies en effet, l'éther est situé au-delà de notre ciel, dans un monde inaccessible aux sens humains. Une gravure commandée par Camille Flammarion (figure 16) afin d'illustrer un ouvrage sur la météorologie montre cette division entre le divin et le profane. « Un missionnaire du moyen-âge », peut-on lire en légende, « raconte qu'il avait trouvé le point où le ciel et la terre se touchent »³⁸.



Un missionnaire du moyen âge raconte qu'il avait trouvé le point où le ciel et la Terre se touchent...

Figure 16 : « L'Atmosphère : Météorologie Populaire », Flammarion, 1888³⁹

³⁷ Helena P. Blavatsky, *Isis unveiled* (Wheaton, Ill.: Theosophical Pub. House, 1972 [1877]).

³⁸ Camille Flammarion, *L'Atmosphère: Météorologie Populaire* (Paris : Hachette, 1888), p. 163.

³⁹ *Ibid.*

La dichotomie originelle entre un ciel divin et un ciel terrestre, au cœur du mythe d'éther, se retrouve aussi chez Aristote alors qu'il distinguait

dans l'Univers deux étages, ou deux classes d'objets : les objets situés dans le monde sublunaire, c'est-à-dire sur la Terre, qui naissent et qui meurent, et les autres, tels les astres, qui échappent à la genèse et à la corruption, à tout devenir, et qui par là même sont éternels et incorruptibles.⁴⁰

Devant la splendeur d'un coucher de soleil à Rome, Lamartine exprimait lui aussi l'apparition d'une frontière entre deux mondes (le monde matériel et le monde moral) comme elle s'est révélée à lui :

Je me souviens aujourd'hui de tous les détails les plus fugitifs de ce beau coucher de soleil, au mois de mars, dans la campagne de Rome ; je m'en souviens avec plus de présence des objets dans les yeux que je ne la ressentais même alors. [...] Il me sembla que le rideau du monde matériel et du monde moral venait de se déchirer tout à coup devant les yeux de mon intelligence ; je sentis mon esprit faire une sorte d'explosion soudaine en moi et s'élever très-haut dans un firmament moral, comme la vapeur d'un gaz plus léger que l'atmosphère, dont on vient de déboucher le vase de cristal, et qui s'élance avec une légère fumée dans l'éther.⁴¹

Cette séparation entre deux mondes était présente également dans la mythologie grecque où elle fut amplement exploitée. Anaxagore soutenait que les quatre éléments étaient même le résultat de la scission entre deux parties de l'espace :

Le lourd, l'humide, le froid et l'obscur, mêlés ensemble, s'amassèrent dans cette partie de l'espace maintenant occupée par la terre ; au contraire, le léger, le sec et le chaud se dirigèrent vers les régions supérieures, vers la place de l'éther. Après cette première séparation se formèrent les corps généralement appelés les quatre éléments, mais qui, dans la pensée d'Anaxagore, ne

⁴⁰ Claude Tresmontant, *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques* (Paris : Seuil, 1976), pp. 18-19.

⁴¹ Alphonse de Lamartine, « Cours familial de littérature, tome III, XVIIe entretien, 5e de la deuxième Année », Reproduction du texte, Internet Gutenberg Project [en ligne].

sont que des mélanges où se rencontrent les principes les plus divers.⁴²

Anaxagore défendait le principe du « tout est dans tout »⁴³ et selon lui les quatre éléments terrestres d'Empédocle (eau, air, terre et feu) n'étaient pas des corps distincts mais formaient plutôt un ensemble continu avec les éléments divins (notamment les astres qui baignent dans l'éther). Il en sera de même chez Aristote qui affirmait dans *Météorologie* que les éléments « viennent les uns des autres et que chacun d'eux [sont] en puissance dans chacun des autres »⁴⁴. Aristote utilisait le mot éther pour désigner le cinquième élément, possiblement comme la réunion sublime des quatre autres (le grec *pempte ousia*, le cinquième être, deviendra en latin médiéval la cinquième essence, *quinta essentia*, ou quintessence).

Le mythique Éther personnifiait donc l'air que respiraient les dieux, plus subtil que l'air dense et lourd des mortels. « Au-dessus des vents, le dieu a placé fluide et sans pesanteur, l'éther dépourvu de la moindre trace de résidu terrestre »⁴⁵, écrit Ovide dans ses *Métamorphoses*. Les poètes de tout temps ont chanté l'éther, sublime demeure des dieux et songe paradisiaque des mortels. Parménide déjà nous apostrophait à son sujet : « Tu sauras la nature de l'éther,

L'hypothèse d'éther
est
une
hyperthèse

et dans l'éther tous les signes et du Soleil arrondi la pure lumière, ses effets cachés et d'où ils proviennent »⁴⁶. Vers la fin du XIX^e siècle industriel, les romantiques, Parnassiens et autres dandys s'en sont souvenus plus souvent qu'à leur tour. Verlaine, dans son élégie à Villiers

⁴² *Dictionnaire des sciences philosophiques*, (Franck, Adolphe (éd.), Paris : Hachette, 1844), p. 118.

⁴³ *Ibid.*, p. 117.

⁴⁴ Aristote, *Météorologie*, traduction de J. Barthélemy Saint-Hilaire (Paris : Librairie philosophique de Labrange, 1863), chapitre 3.

⁴⁵ Ovide, *Les métamorphoses*, traduction d'Anne-Marie Boxus et Jacques Poucet (Louvain-la-Neuve: Bibliotheca Classica Selecta, 2005).

⁴⁶ Paul Tannery, *La géométrie grecque, comment son histoire nous est parvenue et ce que nous en savons essai critique* (Paris : Gauthier-Villars, 1887).

de l'Isle-Adam, le voit « Las d'avoir splendi seul sur les ombres tragiques/De la terre sans verbe et de l'aveugle éther »⁴⁷; Rimbaud est quant à lui tel un « bateau perdu sous les cheveux des anses/Jeté par l'ouragan dans l'éther sans oiseau »⁴⁸; et Baudelaire se trouve ravi par sa musique⁴⁹. Chez Rostand, c'est Cyrano, après avoir voyagé, qui se retrouve « couvert d'éther », les « yeux tout remplis de poudre d'astres »⁵⁰. Mais l'éther représente surtout l'élévation de l'homme à la recherche de son essence divine, chez Baudelaire encore⁵¹ ou chez Victor Hugo, si puissamment :

Stupeur ! Se pourrait-il que l'homme s'élançât ?
O nuit ! Se pourrait-il que l'homme, ancien forçat,
Que l'esprit humain, vieux reptile,
Devint ange, et, brisant le carcan qui le mord,
Fût soudain de plain-pied avec les cieux ? La mort
Va donc devenir inutile !

Oh! franchir l'éther ! songe épouvantable et beau !
Doubler le promontoire énorme du tombeau !
Qui sait ? Toute aile est magnanime : L'homme est ailé.
Peut-être, ô merveilleux retour !⁵²

Si les poètes nous montrent les résonances du mythe originel dans la culture de leur époque, les scientifiques et ingénieurs, comme nous allons le voir maintenant, le transformeront en un principe actif, une explication nécessaire. Les mythes de Thésée et d'Éther ont sillonné en quelque sorte le parcours des technologies sans fil : d'abord dans la première bulle du sans-fil (télégraphie et radio) puis dans la seconde (téléphonie et Internet). Couplés des promesses technologiques, ces mythes ont accompagné l'émergence de la cyberculture contemporaine, dont il est possible de retracer les contours dans certains épisodes ayant marqué la seconde révolution industrielle.

⁴⁷ Paul Verlaine, Jacques Borel, et Yves-Gérard Le Dantec, *Oeuvres poétiques complètes*, ed. Jacques Borel, Bibliothèque de la Pléiade 47 (Paris : Gallimard, 1962), p. 559.

⁴⁸ Arthur Rimbaud, « Le bateau ivre », in *Oeuvres complètes* (Paris : Gallimard, 1954 [1871].), p. 102.

⁴⁹ Charles Baudelaire, *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade 1 7 (Paris : Gallimard, 1975), p. 68.

⁵⁰ Edmond Rostand, *Cyrano de Bergerac : comédie héroïque en cinq actes*, Médium poche. (Paris : L'École des loisirs, 1989 [1897]), p. 235.

⁵¹ Baudelaire, *Oeuvres complètes*, p. 10.

⁵² Victor Hugo, « Plein Ciel », in *Oeuvres poétiques, vol. 1 : La légende des siècles* (Paris Gallimard, 1950 [1883]), p. 817.

§ 22

L'éther et la deuxième révolution industrielle

Au milieu du XIX^e siècle, une série de découvertes dans le domaine de la physique (entre autres) donna un nouveau souffle à la révolution industrielle en ouvrant la porte au contrôle et à l'utilisation de l'électricité comme forme d'énergie concurrente à la vapeur. Davy avait déjà démontré en 1811 la capacité de l'électricité à produire de la lumière ; Faraday inventait ensuite le moteur électrique puis la dynamo grâce aux principes d'induction électromagnétique révélés par Ampère quelques années auparavant. Aussi, la mise au point de l'ampoule incandescente par Edison en 1879 donna le coup d'envoi à une course qui occuperait toute la fin du XIX^e siècle : la course à l'électrification.

L'histoire de l'électrification des États-Unis fut ponctuée de controverses techniques et de batailles juridiques hautement médiatisées⁵³. Assurément, la bataille entre Thomas Edison et Nikola Tesla, baptisée la « Guerre des courants » (1884-1893), est l'une de ces controverses les plus frappantes⁵⁴. En 1879, Edison jouissait déjà d'une forte notoriété grâce à l'invention du phonographe lorsqu'il entreprit d'étendre l'usage de l'ampoule incandescente (et, incidemment, de l'électricité) aux milieux résidentiels et ruraux. La *Edison Electric Light Company* se butait toutefois à un obstacle majeur : les fils électriques. La transmission du courant d'électricité en continu (DC) requerrait des dispositifs fort coûteux, et l'électricité ne pouvait pas être transportée sur de grandes distances (tout au plus 800 mètres). Tesla, inventeur d'origine serbe, suggéra dès 1875 la possibilité de créer un dispositif de courant alternatif (AC), éliminant ainsi le recours aux commutateurs.

⁵³ Cf. Jill Jonnes, *Empires of light : Edison, Tesla, Westinghouse, and the race to electrify the world* (New York : Random House, 2003).

⁵⁴ Cf. Tom McNichol, *AC/DC : the savage tale of the first standards war* (San Francisco: Jossey-Bass, 2006), Michael White, *Acid tongues and tranquil dreamers : tales of bitter rivalry that fueled the advancement of science and technology*, (New York : Morrow, 2001).

Après avoir présenté son système AC à Edison, qui le rejeta d'emblée, Tesla s'associa à George Westinghouse afin de le promouvoir. La bataille qui s'engagea alors devait durer près d'une décennie jusqu'à ce que le clan Edison s'avoue vaincu : l'Exposition universelle de Chicago de 1893 avait adopté le courant alternatif de Tesla pour assurer l'alimentation électrique du site, promulguant ainsi le dispositif DC.

L'électricité n'a joué un rôle que dans la seconde phase de la révolution industrielle parce qu'il a fallu attendre le courant alternatif pour qu'elle se démocratise. Offrant la possibilité d'acheminer l'électricité avec peu de pertes et moins de fils de cuivre sur de très longues distances, le courant alternatif permettait la diffusion en masse de l'électricité. Comme ce sera le cas pour l'ordinateur un siècle plus tard, ce n'est qu'en se distribuant que l'électricité devenait révolutionnaire. Électricité comme *produit de masse*, s'il en est, mais d'abord et avant tout comme *média de masse*. Car les premières applications de l'électricité ne concernaient pas la transmission d'énergie mais bien la communication⁵⁵ : l'électricité était un média de masse avec l'invention du télégraphe électrique par Morse en 1837, mais aussi déjà avec l'invention de la lumière électrique en 1808. Edison dira plus tard que la marche vers la civilisation passerait d'abord par l'illumination artificielle de nos environnements de vie :

As people advance they are less and less satisfied with the comparatively brief illumination nature has supplied in daylight. Civilization's march means the march of artificial illumination, because artificial illumination adds to the hours of man's possible usefulness and interest, and because interest means happiness, and because to the best men happiness means willingness to strive.⁵⁶

Cela rappelle la fameuse thèse de Marshall McLuhan :

Le message de la lumière électrique, comme celui de l'énergie électrique pour l'industrie, est absolument radical, décentralisé et

⁵⁵ Joel Mokyr, *The lever of riches : technological creativity and economic progress* (New York : Oxford University Press, 1990).

⁵⁶ Edison, cité dans *New York Times*, « The future man will spend less time in bed — Edison », *New York Times* (11 octobre 1914).

enveloppant. La lumière et l'énergie électriques, en effet, sont distinctes des usages qu'on en fait. Elles abolissent le temps et l'espace dans la société, exactement comme la radio, le télégraphe, le téléphone et la télévision, et imposent une participation en profondeur.⁵⁷

À la fin du XIX^e siècle, *énergie*, icône de la révolution industrielle, rencontre donc *information*, icône de la révolution du siècle suivant. Cette diffusion conjointe du télégraphe et de la lumière électrique, extraordinaire il faut le dire, introduit ce qui nous préoccupe aujourd'hui : les fils. Au même rythme que l'électricité diffuse, les fils prolifèrent et transforment le paysage urbain, jusqu'à former un parfait labyrinthe (« *intricate maze* »⁵⁸) dans le ciel des métropoles, par exemple à New York (figure 17).

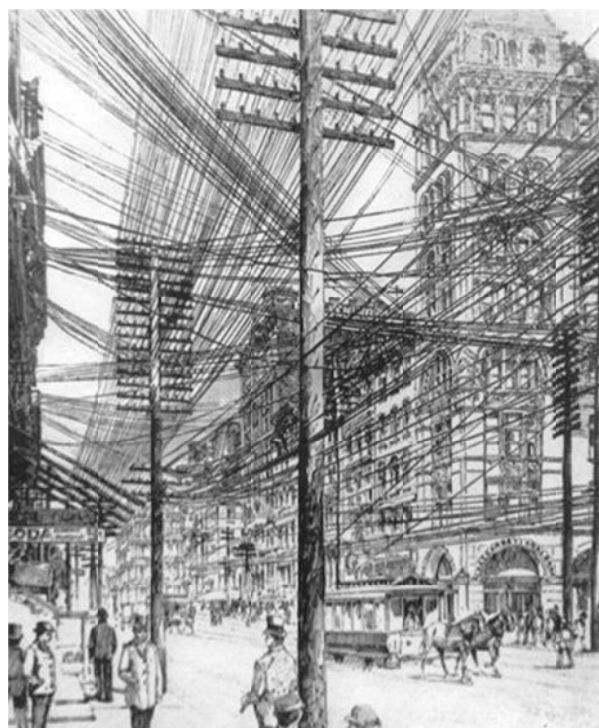


Figure 17 : New York, *Book of Old New York*, 1890⁵⁹

⁵⁷ McLuhan, *Pour comprendre les médias*, p. 40.

⁵⁸ James D. McCabe, *Lights and Shadows of New York Life or, the Sights and Sensations of the Great City* (Philadelphia, PA; Cincinnati, Ohio; Chicago, Ill.; St. Louis, Mo.: National Publishing Company, 1872), p. 254.

⁵⁹ Henry Collins Brown, *Book of old New-York* (New York : The Lent & Graff Co., 1913).

Même s'ils sont le symbole de la nouvelle connectivité de la ville, les fils en tous genres (électriques, télégraphiques, téléphoniques) sont si nombreux à New York qu'ils constituent un danger pour la sécurité publique. La fascination et la fierté initiale face à ces fils avaient laissé la place à la peur et à la frustration. Des cas d'électrocution étaient régulièrement rapportés ; des édifices prenaient feu, et même les pompiers de la ville craignaient désormais, comme le rapporte le *New York Times* en 1883, la « force invisible » des fils électriques⁶⁰. Le problème était tel que dès son élection en 1889, le maire Hugh Grant se lança dans une croisade contre les « fils assassins » (comme titrait le *New York Times*⁶¹) et promet aux citoyens de les faire enfouir⁶². Le *Bureau of Incumbrances*, chargé de porter les fils sous terre, déclare avoir enfoui 12 308 miles (19 807 km) de fils téléphoniques, télégraphiques et électriques (durant l'année 1889). Ces fils appartenaient à diverses compagnies, telles que la *Metropolitan Telephone*, the *United States Illuminating Company*, the *Postal Telegraph*, et d'autres.

Au moment précis où l'électricité se diffuse massivement, on tente de lui arracher ses fils, ceux-là même qui avait permis justement sa diffusion. Or, la guerre contre les fils n'était pas exclusivement une problématique d'urbanisme. Au XIX^e siècle tout particulièrement, l'intention de s'affranchir des fils séduisait aussi plusieurs scientifiques et ingénieurs travaillant sur divers dispositifs de transmission. L'idée de sans-fil accompagna en effet la conception de plusieurs systèmes de communication, parfois même elle la précéda. Si les technologies sont *avec* fils, c'est par contrainte technique plutôt que par choix. De leur genèse à leur diffusion, les fils n'ont été qu'un obstacle cosmétique dans la vie du téléphone, mais aussi de l'ordinateur. Les fils, nous le comprenons mieux depuis que nous ne les avons plus, ne forment pas une composante indispensable des dispositifs de communication. Déjà au XVII^e siècle, comme le rapporte Ziebarth, l'hypothèse de communications sans fil

⁶⁰ *New York Times*, « The Deadly Electric Wires » (19 novembre 1883).

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Hugh J. Grant, « Mayors Grant and Chapin: their annual messages on municipal affairs », *New York Times* (7 janvier 1890).

avait été annoncée par Joseph Glanvill : « The time will come, and that presently, when by making use of the magnetic waves that permeate the ether that surrounds our world we shall communicate with the antipodes' »⁶³.

La possibilité théorique d'une télégraphie sans-fil fut démontrée par la recherche sur les champs et ondes électromagnétiques, notamment par Ørsted, Ampère, Faraday, Lorentz, Ohm, Neumann, Weber, Lord Kelvin et Maxwell⁶⁴. En février 1892, le scientifique William Crookes évoque la télégraphie sans-fil comme un fait accompli, avant même que Marconi n'établisse le contact entre Cornouailles et Terre-Neuve, soulignant d'emblée l'enjeu de la vie privée et de la confidentialité :

L'éther forme à la
manière du
chloroforme

Any two friends living within the radius of sensibility of their receiving instruments, having first decided on their special wave length and attuned their respective instruments to mutual receptivity, could thus communicate as long and as often as they pleased by timing the impulses to produce long and short intervals on the ordinary Morse code. At first sight an objection to this plan would be its want of secrecy.⁶⁵

Il anticipait une autre conclusion de McLuhan selon laquelle une l'extension du corps dans des systèmes médiatiques (comme le téléphone dans cet exemple) ouvre la porte à une redéfinition radicale des frontières entre la sphère de l'intime et l'espace public, une rupture dans le social qui perdure encore aujourd'hui :

However, the very act of using the copper wire as an extension of the human voice produces a peculiar result: it obsolesces the human body as hardware and, in that sense, brings back our age-old right-hemisphere affinity for telepathy. When the technical process is pushed to its limit, a reversal effect occurs. Everyone

⁶³ Joseph Glanvil, 1661, cité dans E. Z. Ziebarth, « The mass media in international communication », *Journal of Communication* 2, no. 1 (1952): p. 24.

⁶⁴ Tapan Sarkar, Magdalena Salazar-Palma, et Dipak L. Sengupta, *History of wireless* (Hoboken, N.J.: Wiley-Interscience, 2006).

⁶⁵ William Crookes, « Some possibilities of electricity », *Fortnightly Review* (1892).

becomes involved in what was originally meant to be a private communication.⁶⁶

Aussi, ceux engagés dans la course à la télégraphie sans-fil n'envisageait pas la réalisation d'un système sans-fil simplement pour enlever les fils, mais bien comme la mise en place d'un système d'action à distance qui pourrait bouleverser l'organisation sociale, mais aussi le rapport cognitif à la communication en général. En 1922, Marconi affirmait encore : « We who work in radio have a vision of the large power of communications being used for the promotion of peace and good will »⁶⁷.

Dans cette période d'hostilité généralisée envers les fils, il est difficile de blâmer la naïveté (ou le génie) de Nikola Tesla lorsqu'il se lance dans une course à laquelle lui seul participera : la transmission sans fil *d'électricité* via « le médium ambiant », l'éther luminifère⁶⁸. Dès le début des années 1890 Tesla avait envisagé la possibilité de transmettre l'énergie électrique sans fil. En 1894, en entrevue avec le *New York Times*, Tesla affirme qu'il serait possible l'avenir de produire de l'électricité à partir des oscillations constantes et rapides du vent éthérique : « it is a mere question of time when men will succeed in attaching their machinery to the very wheelwork of nature »⁶⁹. Tesla soutenait que son système de transmission d'énergie échappait aux interférences, un problème persistant des systèmes hertziens. Il concluait : « As ever, the ghost will vanish with the wireless dawn »⁷⁰. Tesla avait obtenu du financement auprès de John Pierpont Morgan autour de 1900 pour développer un système de télégraphie sans-fil (dans la course cette fois contre Marconi), mais il avait plutôt travaillé à l'élaboration d'un système de transmission sans-fil d'électricité. Tesla plaidait en effet pour la sauvegarde des ressources naturelles

⁶⁶ Marshall McLuhan et Bruce Powers, « Ma Bell Minus the Nantucket Gam: Or the Impact of High-speed Data Transmission », *Journal of Communication* 31, no. 3 (1981): pp. 194-195.

⁶⁷ Marconi, cité dans le *New York Times*, « New Radio Sender Eliminates Noise » (23 juin 1922).

⁶⁸ Nikola Tesla, « The Problem of Increasing Human Energy », *Century Illustrated Magazine* (1900).

⁶⁹ John Foord, « Nikola Tesla and his work », *New York Times*, (30 septembre 1894).

⁷⁰ Tesla, cité dans le *New York Times*, « Can Bridge the Gap to Mars - Nikola Tesla on His Wireless System for the Transmission of Energy », (23 juin 1907).

fossiles, comme le pétrole et le charbon, pour les générations futures et la démocratisation des ressources énergétiques propres. Il promettait lui aussi qu'un système de production et de distribution globale d'énergie électrique, grâce à la disparition de la distance spatiale, permettrait d'instaurer la paix universelle⁷¹ :

As to universal peace [...] it can be only attained through this very means [the wireless transmission of energy], for all international friction can be traced to but one cause—the immense extension of the planet. My system of wireless transmission completely annihilates distance in all departments of human activity.⁷²

Tesla entreprit vers 1902 la construction de son « *World System* » sur Long Island, près de New York, qui était un système global de transmission d'information *et* d'électricité à la fois. Il avait prévu une douzaine de fonctions à pour son système :

1. The interconnection of existing telegraph exchanges or offices all over the world;
2. The establishment of a secret and non-interferable government telegraph service;
3. The interconnection of all present telephone exchanges or offices around the Globe;
4. The universal distribution of general news by telegraph or telephone, in conjunction with the Press;
5. The establishment of such a “World System” of intelligence transmission for exclusive private use;
6. The interconnection and operation of all stock tickers of the world;
7. The establishment of a World system—of musical distribution, etc.;
8. The universal registration of time by cheap clocks indicating the hour with astronomical precision and requiring no attention whatever;
9. The world transmission of typed or handwritten characters, letters, checks, etc.;

⁷¹ Nicholas Negroponte (fondateur du Media Lab au MIT en 1985) utilisait une logique argumentative semblable à celle de Tesla, dans son discours à Bruxelles en 1997, devenu aujourd'hui l'exemple classique de discours techno-utopique. L'agence Reuters résumait ainsi la conférence du 24 novembre 1997 : « He predicted that the Net would do no less than bring world peace by breaking down national borders », « Negroponte: Internet is way to world peace », 1997.

⁷² *New York Times*, « Can Bridge the Gap to Mars ».

10. The establishment of a universal marine service enabling the navigators of all ships to steer perfectly without compass, to determine the exact location, hour and speak; to prevent collisions and disasters, etc.;
11. The inauguration of a system of world printing on land and sea;
12. The world reproduction of photographic pictures and all kinds of drawings or records...⁷³

La tour de communication, baptisée *Wardenclyffe Tower* (figure 18), fut presque complétée mais des problèmes économiques mirent fin aux recherches expérimentales de Tesla.

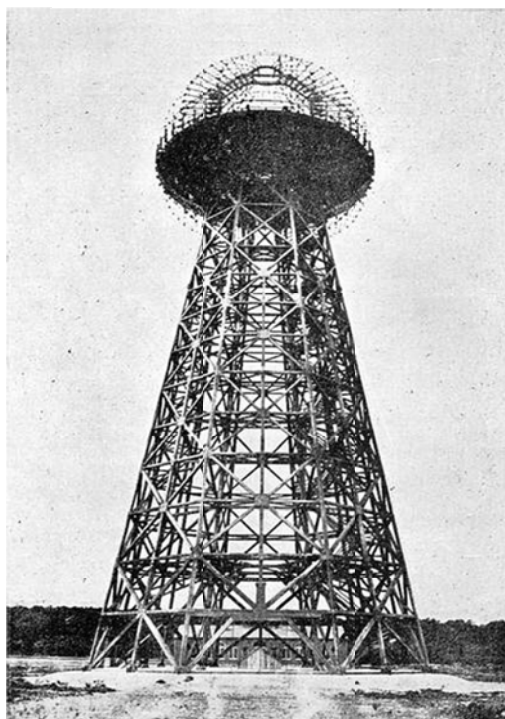


Figure 18 : *Wardenclyffe Tower*, Long Island, New York, 1904⁷⁴

En effet, ses contemporains avaient fait le pari que les fils devaient d'abord être enlevés au télégraphe et non pas aux systèmes de transmission de l'énergie électrique. Aussi, dans cette longue quête du sans-fil, ce sera Guglielmo Marconi qui sortira (temporairement) vainqueur en 1904 lorsqu'il parvient à

⁷³ Nikola Tesla, « My inventions », *Electrical Experimenter* (1919).

⁷⁴ Photographie de *Wardenclyffe Tower*, 1904, archives du Tesla Museum, Belgrade, reproduit dans Margaret Cheney, Robert Uth et Jim Glenn, *Tesla, master of lightning* (New York : Barnes & Noble Books, 1999), p. 104.

breveter son dispositif télégraphique à la suite de ses fameuses transmissions transatlantiques⁷⁵. Morgan retira son financement pour la *Wardenclyffe Tower* dès que Marconi réussit la première transmission radio transatlantique. Morgan et les autres grands financiers souhaitaient des profits ; investir dans le projet de sauvegarde des ressources naturelles de Tesla signifiait tout le contraire⁷⁶. Le chantier sur Long Island sera fermé en 1904, puis détruit en 1917, ce qui marquera aussi l'arrêt de la recherche expérimentale sur la transmission sans-fil d'énergie.

Alors que la télégraphie sans fil de Marconi et la radiophonie soustrayaient quelques fils aux milieux urbains, les fils du téléphone et de l'électricité, eux, persistaient. Dans l'imaginaire collectif du début des années 1900, ce n'était pourtant qu'une question de mois, voire d'années, avant que la téléphonie sans fil ne fasse son entrée dans le monde des communications, aux côtés de la télégraphie sans fil : « Almost from the first introduction of the telephone, efforts have been made to get rid of the connecting wires »⁷⁷, affirmait le professeur de physique C. L. Fortescue en 1913. Le *New York Times* annonçait même des démonstrations de la téléphonie sans-fil en 1919: « A wireless telephone for every home was the latest novelty demonstrated yesterday at the *Electric Exhibit* at the Grand Central Palace »⁷⁸.

Trois éthers

THREE
ETHER

⁷⁵ Pourtant, l'invention de la télégraphie sans fil n'est pas le fait d'un seul individu mais bien l'aboutissement du travail de nombreux pionniers. Comme Hong l'explique, Marconi a fait breveter en 1904, contrairement à la norme implicite établie au fil des années, *tout* le dispositif télégraphique (les oscillateurs, les cohérents et même les ondes radio découvertes par Hertz en 1888) au lieu des seules composantes qu'il avait effectivement développées. Marconi se serait ainsi assuré de la priorité sur l'invention de la télégraphie sans fil (et donc de la radio) en « violant les règles du jeu » Sungook Hong, *Wireless : from Marconi's black-box to the audion* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001), p. 45. Cette paternité lui sera retirée en partie dans un jugement de la Cour suprême des États-Unis en 1943 qui tranche alors en faveur de Tesla, Oliver Lodge et John Stone U.S. Supreme Court, « Marconi Wireless Telegraph co. of America v. United States », 320 U.S. 1. no. 369 et 373. Argued April 9-12, 1943. Decided June 21, 1943 » (1943). Cf. aussi Margaret Cheney, *Tesla, man out of time* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1981).

⁷⁶ Inez Hunt et Wanetta W. Draper, *Lightning in his hand: The life story of Nikola Tesla* (Denver : Sage books, 1964), p. 135.

⁷⁷ Cecil Lewis Fortescue, *Wireless telegraphy* (Cambridge et New York : G. P. Putnam's sons, 1913), p. 124.

⁷⁸ *New York Times*, « Show wireless telephone » (2 octobre 1919).

Étrange constat qu'il aura fallu près d'un siècle avant que cette promesse ne s'actualise, et que la téléphonie ne (re)devienne enfin sans fil. En effet, durant presque tout le XX^e siècle, les obstacles techniques, sinon métaphysiques, semblaient s'opposer au développement de la téléphonie sans fil. Fortescue concluait son ouvrage sur cette note : « Its use [wireless telephony] in a busy town with several thousand subscribers is *inconceivable* »⁷⁹.

Après la fébrilité de la fin de siècle, les promesses du sans-fil s'étaient engourdies : la transmission de l'énergie sans fil était devenue une lubie d'un génie maladroit et la téléphonie sans fil se butait depuis 1905 sur cette grave question métaphysique, à savoir quel *medium* allait remplacer le fil de cuivre. L'éther, sans doute ? Depuis Descartes et Newton l'éther était en effet considéré comme la substance dans laquelle baignaient toutes choses. Thomas Young n'avait aucun doute que l'éther constitue l'explication scientifique de la propagation de la lumière, du son et de l'électricité :

That a medium resembling, in many properties, that which has been denominated ether, does really exist, is undeniably proved by the phenomena of electricity; and the arguments against the existence of such an ether, throughout the universe, have been pretty sufficiently answered by Euler.⁸⁰

Si l'éther était encore considéré par les plus romantiques comme un « vaste océan sans rive, dans lequel l'immensité des soleils et des planètes ne sont que des bulles »⁸¹, les cercles scientifiques avaient pour la plupart mis de côté la mystique d'une substance subtile et divine. Au contraire, le fluide éthérique s'était naturalisé et plusieurs affirmaient connaître sa densité, son élasticité et d'autres propriétés qui relèvent à la fois des liquides et des solides⁸². L'éther expliquait la propagation de la lumière, du son et de

⁷⁹ Fortescue, *Wireless telegraphy*, p. 132, notre emphase.

⁸⁰ Thomas Young, « Outlines of Experiments and Inquiries Respecting Sound and Light. In a letter to Edward Whitaker Gray. Read Jan. 16, 1800 », *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* (1800), cité dans Larmor, *Aether and Matter*, p. 318.

⁸¹ Foord, « Nikola Tesla and his work », nous traduisons.

⁸² Cf. Larmor, *Aether and Matter*, Dmitry Mendelejev et George Kamensky, *An attempt towards a chemical conception of the ether* (London, New York, Bombay : Longmans, Green, co., 1904) et Oliver Lodge, *The ether of space* (New York et London: Harper & brothers, 1909).

l'électricité, l'attraction universelle, les mouvements des planètes⁸³ et même la télépathie. L'idée de l'éther servait donc à se représenter tout espace invisible ou inaccessible par les sens, qu'il s'agisse au niveau macro d'une zone éloignée de l'atmosphère ou encore au niveau micro des interstices entre les particules de lumière ou entre les atomes ou dans l'interaction entre deux composés chimiques. La chimie occulte reprendra la figure de l'éther dans ses théories sur la forme de l'atome (voir figure 19).

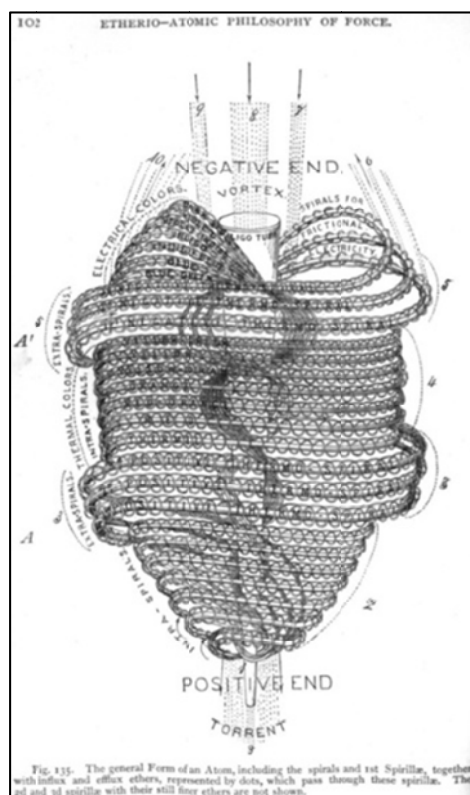


Figure 19 : « *Etherio-atomic philosophy of force* », Babbitt, 1878⁸⁴

La suppression des fils pour la télégraphie impliquait donc un transfert dans un autre *medium* invisible, et l'éther était tout désigné pour le nommer. Le

⁸³ Cf. Alexander Wilcocks, « Thoughts on the Influence of Ether in the Solar System. Its Relations to the Zodiacal Light, Comets, the Seasons, and Periodical Shooting Stars », *Transactions of the American Philosophical Society* 13, no. 1 (1865).

⁸⁴ Représentation de la forme générale de l'atome, où l'on voit des flux (*influx/efflux*) de l'éther, tiré d'un ouvrage de E.D. Babbitt, 1878. Babbitt évoluait dans le milieu des sciences occultes, où il pratiquait le mesmérisme. Son ouvrage est une tentative de fonder la chromo-thérapie, une thérapie par la couleur. Edwin Dwight Babbitt, *The principles of light and color: including among other things the harmonic laws of the universe, the etherio-atomic philosophy of force, chromo chemistry, chromo therapeutics, and the general philosophy of the fine forces, together with numerous discoveries and practical applications* (Babbitt & co., 1878).

rôle de l'éther comme indispensable *medium* dans le fonctionnement des communications sans fil à la fin du XIX^e siècle est un fait si largement accepté que l'expression « télégraphie éthérique » était fréquemment utilisée comme synonyme de « télégraphie sans fil »⁸⁵. Pour Marconi et ses contemporains, il ne fait simplement aucun doute que la transmission radio passe dans l'éther, comme en témoignent cet extrait du *McClure's Magazine* de 1899:

The Chief Electrician of the Marconi Company, James Erskine-Murray, [...] told the interviewer that [...] “if there were another Eiffel Tower in New York, it would be possible to send messages to Paris through the ether and get answers without ocean cables.”⁸⁶

Rappelons-le, la *communication sans fil ne supprime pas le medium*. La nébuleuse sans-fil a besoin de ses fils pour demeurer réticulaire, forme sans laquelle elle ne pourrait pas exister en tant que réseau. Le rêve du sans-fil actuel n'est pas si différent d'un monde où un pullulement effroyable de fils aurait eu lieu. Des fils partout, ou pas de fils du tout, voilà deux solutions techniques au problème de la mobilité. Il est donc surprenant que la première soit qualifiée de *révolutionnaire* : dans l'absolu, la communication peut être aussi mobile *avec* ou *sans* fils. Le premier cas de figure est une intervention cosmétique⁸⁷ toutefois le deuxième, moins élégant et plus coûteux, est tout aussi efficace. En d'autres termes, la disparition du fil ne change en rien les structures actuelles de communication : une prolifération de fils ferait tout autant l'affaire. Si la communication apparaît immédiate parce que sans-fil, ce n'est qu'en apparence. Le véritable trope du sans-fil est la multiplication des connexions et non pas l'attrition ! C'était la conclusion à laquelle nous arrivions plus tôt au sujet de la révélation anesthésique : pour qu'il y ait communion, rapport immédiat et complet entre deux modes de présence au monde, il faut qu'il y ait

⁸⁵ Par exemple, dans Robert Gordon Blaine, *Aetheric or wireless telegraphy* (London: Biggs, 1905).

⁸⁶ Hong, *Wireless*, p. 59.

⁸⁷ Un exemple du lien étroit entre esthétique et sans-fil est la campagne de marketing de la compagnie Apple qui porte sur le modèle « branchez et jouez » (*plug and play*). Cette approche s'appuyait sur un design restreignant le nombre des fils utilisés et visibles, de l'installation d'un ordinateur à son usage.

un agent de communication, un *medium*, bref, un intermédiaire. Dans le cas de la télégraphie sans-fil, le fil de cuivre, maladroit, est simplement remplacé par un autre, qu'on considère être l'éther jusqu'au début du XX^e siècle, jusqu'à ce que l'éther soit banni par la physique.

Il est généralement admis que les théories de l'éther fixe ont été rejetées par Einstein sur la base des recherches de Morley et Michelson, rendant délicat le recours à cette notion pour appuyer le développement des technologies sans fil, à tout le moins dans le langage scientifique. Michelson et Morley avaient tenté d'observer entre 1881 et 1887, à l'aide d'instruments d'observation, le mouvement du corps éthérique dans le cadre de leurs travaux sur la vitesse de la lumière. N'arrivant pas à observer une différence entre le mouvement de la terre et le vent éthérique, ils concluent que l'éther ne peut pas être observé. Certains concluent alors que si l'éther n'est pas visible, s'il ne s'observe pas, c'est qu'il n'existe tout simplement pas. Comme le *phlogiston* avant lui (qui désignait le principe actif et intangible du feu), l'éther était en passe d'être relégué à la position peu enviable aux yeux de la science de « concept sans référent »⁸⁸, comme le dit Pavitt, pour enfin disparaître. On ne savait donc plus « dans quoi » voyageraient son, lumière et électricité. Les promesses du sans-fil ne pouvaient plus être tenues, car le monde qui les avait accueillies avait radicalement changé. Il fallait maintenant démontrer tout un nouvel appareillage de savoirs physiques avant de penser le sans-fil.

DIXIT EINSTEIN
EXIT ÉTHER

Ainsi, la deuxième révolution industrielle est une phase de transition où le mythe d'Éther et celui de Thésée se rencontrent à la croisée de projets sociaux et culturels qui faisaient du sans-fil l'idéal du futur. Quelles sont les promesses du sans-fil durant cette première bulle ? Libération, paix sociale, illumination, disparition des distances et du temps, compréhension entre les peuples. Aujourd'hui nous pourrions penser que ces promesses ne furent qu'illusions, des promesses non tenues, à la lumière de l'intrigue qui a marqué

⁸⁸ Charles Pavitt, « The Third Way: Scientific Realism and Communication Theory » *Communication Theory* 9, no. 2 (1999): p. 175.

le XX^e siècle. Les mythes, eux, ne sont pas illusions : ils trouvent leur valeur profonde dans leur actualisation et marquent à la fois une contemporanéité perpétuelle mais aussi un devenir complexe et paradoxal. La libération passe-t-elle par le fil, comme chez Thésée, ou par son attrition, comme chez Éther ? Car c'est bien le fil donné par Ariane qui sauve Thésée du labyrinthe ; tout comme ce sont les fils électriques qui illuminent la civilisation chez Edison. Le fil connecte, fait disparaître les distances, rapproche. Mais le fil est-il libérateur lorsqu'il enchaîne ? Pour Ariane, le fil est la promesse du retour, il est l'engagement même ; il est donc aussi l'emprisonnement de Thésée, son attachement à une promesse de relation qu'il ne voudra plus tenir. Sans le fil, il est libéré de la promesse, mais Thésée doit maintenant affronter tout le labyrinthe et non plus la seule décision d'abandonner Ariane. Alors que la promesse ne fait que donner l'illusion de la libération, le mythe en souligne le paradoxe, sur lequel nous reviendrons : moins il y a de fils, plus les connexions sont nombreuses. Le fil nous libère certes du labyrinthe mais comme le spectre de l'attachement perdure, il doit rapidement être éliminé, décuplant à l'infini les possibilités de connexions (comme le souligne le mythe d'Éther). Le fil d'Ariane conduisait, menait, acheminait, orientait, guidait autant qu'il restreignait et qu'il obligeait. Suivre le fil suppose donc un chemin prédéterminé. Et pourtant la perte de ce fil, le « sans-fil » ne veut pas dire « sans *medium* » ni « sans engagement ». *Wired*. Branché. Le fil branche, connecte. *Wire-less*. Sans fil, sommes-nous débranchés ? Au contraire. Quitter le labyrinthe, se soustraire des fils, signifie entrer dans l'espace éthérique où tout relie. Georges Bataille ne s'exclamait-il pas : « [...] et tout serait visiblement lié si l'on découvrait d'un seul regard dans sa totalité le tracé laissé par un fil d'Ariane, conduisant la pensée dans son propre labyrinthe »⁸⁹.

C'est du moins ce qui se passe depuis 1973 avec le retour de l'éther dans le fil *Ethernet* : bien qu'il nous ait connecté au cyberspace, ce nouveau monde au dehors du labyrinthe social, nous sommes prêts à le sacrifier pour encore-plus-de-liberté qui résulte finalement en encore-plus-d'attachements. Et ce sera

⁸⁹ Bataille, *Oeuvres complètes*, tome I, p. 81.

la même chose pour l'autre avatar sans fil, le téléphone cellulaire, qui devait jusqu'à tout récemment, rappelons-le, « rapprocher les peuples en améliorant leur compréhension des autres cultures⁹⁰ ». Croyant nous affranchir de l'espace et des réseaux, c'est pourtant là où l'on nous y retrouve.

§ 23

L'éther et la deuxième révolution de l'information

En 1973 débute la deuxième bulle du sans-fil, encore passablement gonflée de nos jours. Cette année marque le début de la deuxième révolution de l'information, lorsque celle-ci devient *personnelle*. Avant cette date, la révolution de l'information avait certes infiltré le tissu social, mais elle signifiait avant tout une dynamique de changement collectif et influait principalement sur la structure de la main d'œuvre et les processus de production des industries de l'information et de la communication. Ainsi, télévision et radio avaient imposé le modèle du *broadcast (from one to many)* ; le téléphone demeurait un équipement fixe des foyers et des entreprises ; et l'informatique ne concernait alors que la grande corporation, l'armée ou l'université (le fameux complexe militaro-industriel).

En 1973, la naissance de deux ensembles d'innovations techniques, la téléphonie mobile et l'informatique personnelle et distribuée, allait donner une nouvelle vie aux promesses du sans-fil. Le 30 avril, Martin Cooper, alors directeur général de la division des systèmes de communication de la compagnie Motorola, plaçait ce que beaucoup considèrent être le premier appel sur un téléphone mobile (ou « cellulaire »). Aussi, en mai de la même année, Robert Metcalfe, un employé du centre de recherche de la compagnie Xerox à Palo Alto (Xerox PARC), dévoilait dans un mémo les caractéristiques d'un nouveau réseau haut débit destiné à interconnecter des ordinateurs personnels,

⁹⁰ Gates, *La route du futur*, p. 309.

le futur protocole qui serait baptisé *Ethernet* en 1976. D'entrée de jeu, ces deux avancées furent saluées comme de véritables révolutions.

Dans le premier cas, celui du téléphone mobile, Cooper se rappelle encore les mines ébahies des New-Yorkais lorsqu'il déambula pour la première fois affublé de sa nouvelle prothèse communicante (figure 20).



Figure 20 : Mitchell et Cooper avec un prototype de téléphone sans-fil⁹¹

Les raisons de l'attrait d'une telle innovation étaient très claires pour Cooper : « Given a choice, people will demand the freedom to communicate wherever they are, unfettered by the infamous copper wire. It is that freedom we sought to vividly demonstrate in 1973 »⁹². Cooper et Motorola n'en étaient pas à leur coup d'essai puisqu'ils avaient équipé les policiers de Chicago d'un système de communication semblable quelques années auparavant, en 1967. La promesse révolutionnaire en 1973, c'était la possibilité d'un nouvel usage, *mobile*, pour le téléphone, mais surtout l'invention d'un nouvel usager,

⁹¹ Reproduction d'une photographie de Cooper et Mitchell, tirée des archives de Motorola et publiée dans Stuart Wolpin, « Hold the Phone », *Information and Technology Magazine*, winter 2007, vol. 22, issue 3, [en ligne].

⁹² Cooper, cité dans *About.com*, « Martin Cooper—History of cell phone », [en ligne].

individuel, enfin libéré (encore cette *körperausschaltung*) de la tyrannie du fil de cuivre.

Cette innovation devient vite un phénomène de masse : dix ans plus tard, Motorola inaugurerait aux États-Unis son premier téléphone mobile grand public, le DynaTAC (ce modèle pesait 450 grammes et coûtait 3500 \$ US).

Il fallut attendre l'année 1990 pour y enregistrer le premier million d'abonnés ; en 1994, ils étaient 15 millions d'Américains équipés d'un téléphone mobile ; et

Éther medius,
remedius
Éther média,
remède

en 2000, une centaine de millions. En 2007, il y avait 3,3 milliards abonnés au téléphone sans-fil dans le monde, et ce nombre devrait frôler les 5 milliards en 2010, selon les estimations de l'Union internationale des télécommunications⁹³. La téléphonie mobile l'emporte

aujourd'hui sur le téléphone fixe, avec un taux de pénétration de plus de 50% de la population mondiale⁹⁴. L'appareil actuel est maintenant de la taille des « communicateurs » de *Star Trek*, la populaire série télévisée des années 1960. Dès lors, comme le soutient Maurizio Ferraris, « le mobile est partout, il nous relie par un fil invisible—puisqu'il n'en possède pas—et, dans le même temps, *déplace la présence* autrement que ne le fait le téléphone fixe »⁹⁵. Sans le fil, Thésée pouvait enfin oublier sa promesse, sa « résolution inébranlable de retour »⁹⁶, mais était-il sorti pour autant du labyrinthe ?

Dans le domaine de l'informatique, 1973 voit apparaître les premiers ordinateurs qui pouvaient à juste titre être considérés comme des ordinateurs personnels : l'Alto et l'ALTAIR. Ce nouveau paradigme informatique issu des

⁹³ Union internationale des télécommunications, « Selon les prévisions de l'UIT, le nombre d'abonnés au mobile franchira la barre des 5 milliards en 2010 », communiqué de presse de l'UIT du 15 février 2010, [en ligne], Union internationale des télécommunications, « Le nombre d'abonnés au téléphone mobile dans le monde franchira la barre des 4 milliards fin 2008 », communiqué de presse de l'UIT du 25 septembre 2008, [en ligne].

⁹⁴ Reuters, « Global cellphone penetration reaches 50 pct », Reuters, [en ligne].

⁹⁵ Maurizio Ferraris, *T'es où ? : ontologie du téléphone mobile*, Bibliothèque Albin Michel des idées (Paris : Albin Michel, 2006), p. 19.

⁹⁶ Gide, « Thésée », p. 1435

années 1970 a déjà fait l'objet d'une vaste littérature. Pour certains⁹⁷, le caractère personnel de la machine se confond avec un nouveau type de processeur, le microprocesseur. Conçu comme micro-ordinateur (par exemple, l'ALTAIR), l'ordinateur personnel est alors compris comme une machine issue de la contre-culture de la côte ouest américaine, mouvement qui l'envisageait comme un outil de libération⁹⁸. Pour d'autres, l'ordinateur personnel résulte plutôt d'efforts de recherche développés initialement dans le cadre d'institutions du complexe militaro-industriel (et d'abord à Stanford Research Institute⁹⁹) mais qui se sont poursuivis ensuite dans des compagnies privées qui n'étaient pas, loin de là, indifférents aux mouvements contre-culturels (Xerox, puis Apple). Quoi qu'il en soit, comme le souligne un des concepteurs de l'Alto, cet ordinateur « est *personnel* parce qu'il est sous le contrôle d'une personne et sert ses besoins »¹⁰⁰. Comme pour la lumière électrique et le téléphone sans fil, la deuxième révolution de l'information procède ici par l'invention d'un nouvel usager de l'informatique : tout-le-monde.

Cependant, selon les chercheurs de Xerox PARC, la qualité « personnelle » de la nouvelle informatique ne caractérisait en fait que la moitié de leur nouveau paradigme : Lampson, par exemple, insiste sur le fait qu'« au cours du développement du Alto, nous avons créé [...] un nouveau type d'informatique [...] pour lequel il n'y a pas de nom unanimement accepté, mais que nous appellerons *informatique personnelle distribuée* »¹⁰¹. Il ajoutait :

The Alto system is distributed because everything in the real world is distributed, unless it is quite small. Also, it is implicit in our goals that the computer is quintessentially a communication device. If it is also to be personal, then it must be part of a

⁹⁷ Par exemple, Paul Freiberger et Michael Swaine, *Fire in the valley : the making of the personal computer* (Berkeley, Calif.: Osborne/McGraw-Hill, 1984).

⁹⁸ Cf. John Markoff, *What the dormouse said : how the sixties counterculture shaped the personal computer industry* (New York : Viking Penguin, 2005).

⁹⁹ Cf. Thierry Bardini, *Bootstrapping: Douglas Engelbart, Coevolution, and the Origins of Personal Computing* (Stanford CA: Stanford University Press, 2000).

¹⁰⁰ Butler Lampson, « Personal distributed computing: the alto and ethernet software », in *A History of personal workstations. ACM Press history series*, Association for Computing Machinery Goldberg (New York, N.Y., Reading, Mass.: ACM Press; Addison-Wesley Pub. Co., 1988), p. 195, notre traduction.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 294-295.

distributed system, exchanging information with other personal computers.¹⁰²

Cette nécessité de la conception de l'ordinateur comme machine communicante était déjà bien établie en 1973, puisque l'ARPANET avait été conçu et réalisé vers 1970, à la même période où deux des acteurs les plus importants dans le domaine, J.C.R. Licklider et Robert Taylor, publiaient un article intitulé *The Computer as a Communication Device* (1968).

Or une pièce manquait toujours au puzzle de la connexion informatique : si l'ARPANET (et bientôt l'Internet) assurait la connexion entre les ordinateurs centraux dans un réseau global (*Wide Area Network* ou WAN), la multiplication des terminaux puis des ordinateurs personnels rencontrait la problématique de leur interconnexion dans les réseaux locaux (*Local Area Network* ou LAN). La technologie Ethernet venait précisément combler ce besoin. D'abord connue sous le nom *Alto Aloha Network* (en hommage aux travaux de Norman Abramson à l'Université d'Hawaii dans les années 1970), cette technologie fut facétieusement rebaptisée *Ethernet* par Metcalfe et ses collègues alors qu'il leur sembla qu'ils venaient d'enfermer dans un câble l'éther servant de *medium* au système d'Abramson (figure 21). Interrogé en 2003 sur l'évolution du câble Éthernet au fil des années par les éditeurs du blogue Unstrung.com, Metcalfe aurait répondu avoir choisi le vocabulaire de l'éther afin de souligner le modèle évolutif de la technologie qu'ils avaient en tête : « It planted the idea that the Ethernet was going to evolve », rapporte le blogue. « Ethernet has changed and changed and changed– and *thank goodness, they still use the same word for it* »¹⁰³.

¹⁰² *Ibid.*, p. 295.

¹⁰³ Craig Matsumoto, « Metcalfe: Ethernet Rules! », Unstrung.com, [en ligne].

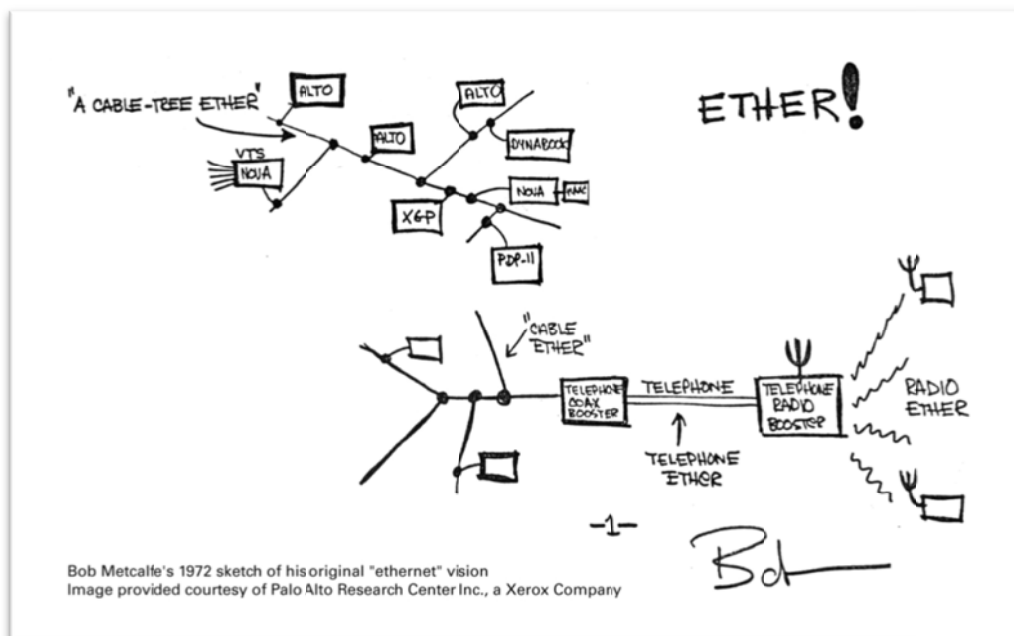


Figure 21 : Le schéma de Metcalfe

Ethernet présente donc le paradoxe d'une technologie qui retrouve d'abord son fil afin d'assurer sa diffusion, pour ensuite le perdre. Nouvelle éthérialisation. Avec l'avènement à la fin des années 1990 des réseaux étendus sans fil (*Metropolitan Area Network* ou MAN), des réseaux locaux sans fil (*Wireless Local Area Network* ou WLAN dont la norme IEEE 802.11 est aussi appelée Wi-Fi) et des réseaux personnels sans fil (*Personal Area Network* ou PAN, tel que Bluetooth), la disparition des fils est progressivement devenue la norme pour les ordinateurs personnels. Au même moment, la téléphonie sans fil convergeait avec l'informatique personnelle, au point où il est maintenant difficile de distinguer l'une de l'autre (le *BlackBerry* de la compagnie Research in Motion, le *iPhone* d'Apple et le *Nexus One* de Google témoignent de ce mariage). Le téléphone sans fil doté d'une interface graphique (*Windows Mobile* par exemple) permettant d'accéder à l'Internet est en passe de devenir un produit de masse ; et l'éther, sous peu, pourrait être totalement colonisé pour les besoins en communication d'individus avides de se maintenir perpétuellement branchés.

§ 24

Paradoxes sans-fil

Greater than gods. [...] In the history of human imagination the power of real-time interactive oral communication over great distances had been a power so great that even most divine beings were considered incapable of it: Zeus, king of the Greek gods, and the rest of the pantheon, had to rely on messenger-boy Mercury. Today a good many messenger boys have their own mobile phones.¹⁰⁴

Expérience divine ! Grâce au téléphone cellulaire, les humains se parlent entre eux aujourd'hui avec plus d'ubiquité que les dieux eux-mêmes. En tirant sur le fil, on a aussi tiré sur le messenger, violant le vieil adage *legatus non violatur* (« ne tirez pas sur le messenger »). Il faut encore une fois ici retourner au mythe poétique pour comprendre qu'en tirant sur le messenger, on supprime le message. Nous comprendrons peut-être mieux en rectifiant un écart dans le texte de Katz et Aakhus : Mercure (*Mercury*) n'était pas le messenger du panthéon grec mais l'*alter ego* romain d'Hermès. Dans la mythologie grecque, c'est Hermès, fils de Zeus, qui agissait à ce titre. La figure d'Hermès va être reprise par le dieu Mercure dans le passage de la mythologie grecque à la mythologie romaine alors que les fonctions et les qualités du premier seront attribuées au second : tous les deux s'occupent du commerce, des voyages et de la messagerie. La contribution des deux dieux à la communication ne se réduit pas au seul transport d'un message. Ce n'est pas tant qu'Hermès et Mercure portent des messages : ils *sont* le message. Comme les anges des religions monothéistes (il faut relire *La légendes anges* de Serres¹⁰⁵), le message d'Hermès et de Mercure tient dans leur apparition soudaine puis dans leur retour à leur origine, dans le monde éthéré. Dans le cas de Mercure, ce retour est littéral puisque son père Jupiter est lui-même l'éther, si l'on en croit

¹⁰⁴ James E. Katz et Mark Aakhus, *Perpetual contact : mobile communication, private talk, public performance* (Cambridge, U.K. ; New York : Cambridge University Press, 2002), pp. 1-2.

¹⁰⁵ Michel Serres, *La légendes des anges* (Paris : Flammarion, 1993).

l'hymne olympien *De Mundo* : « Jove is the ether, Jove the boundless fire »¹⁰⁶. Le caractère évanescent de l'apparition d'Hermès ou de Mercure, ou des anges de la tradition religieuse, souligne la possibilité de leur retour, la potentialité d'un contact à nouveau, d'un éternel retour. La planète Mercure, d'ailleurs, n'est visible qu'une fois par année, à cause de sa proximité avec le Soleil. C'est la subtilité de leur apparition et l'absence qui suit qui fait de Mercure et d'Hermès de véritables messagers. « Si le transmetteur fait son travail, il disparaît ; son importance vraie dépend de son anéantissement et de la fausse de sa présence : paradoxe étrange »¹⁰⁷, écrit Serres. De la même façon, la fragilité du fil qui apparaît et disparaît maintient justement la virtualité du contact.

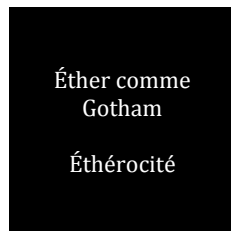
Il y a quelque chose qui choque dans les promesses du sans-fil qui présentent cette nébuleuse technologique comme si elle s'était acquittée de tout le travail mythique, comme si elle en était l'ultime accomplissement. L'utopie d'une « communication perpétuelle » que nous retrouvons dans les promesses sur le téléphone mobile est devenue le pendant informationnel du vieux rêve moyenâgeux d'une machine au mouvement perpétuel (*perpetuum mobile*). Or, le recours aux mythes de l'origine ne devrait pas selon sanctionner mille et une promesses techno-utopiques. Plutôt, nous croyons que l'invocation des mythes cosmologiques révèle les paradoxes du devenir technique. Le premier paradoxe, que nous appelons le paradoxe de Thésée, tient dans la proposition suivante : *plus les fils disparaissent, plus les connexions sont nombreuses*. Le second, le paradoxe d'Éther, se résume par celle-ci : *plus la présence se fait à distance, plus cette présence est atrophiée de ses sens*. En d'autres termes, plus nous gardons le contact et plus nous le perdons.

Les fils nous attachaient à une station fixe, au lieu où l'appareil était branché, ce qui nous rappelait continûment que ce dernier avait non seulement une place mais aussi une fonction. Bref, l'appareil s'enchâssait dans un dispositif institutionnel. Munis de fils, le téléphone, le télégraphe, et même la

¹⁰⁶ Metcalfe, *Caloric: its mechanical, chemical and vital agencies in the phenomena of nature, Volume 1*, p. 424.

¹⁰⁷ Serres, *La légendes des anges*, p. 104.

télévision étaient des équipements de production et/ou familiaux. Avec la disparition des fils, le dispositif institutionnel est réduit à sa plus simple expression, à l'institution qui reste lorsque toutes les autres sont tombées en désuétude : l'individu « hypermoderne » lui-même, le sujet assujetti, au sens de Foucault, pris et repris par les intermédiaires qu'il met en place pour affirmer sa subjectivité, justement. Pour que dans cet espace éthérique, il ne s'y perde pas



complètement et que dans le sacrifice de sa propre voix, de sa propre oreille, il puisse malgré tout reconnaître les dispositifs comme les siens. Sans fil, comme l'aurait dit McLuhan, l'appareil devient une extension sensorielle, portée à même le corps comme s'il s'agissait non pas d'une prothèse mais d'un membre supplémentaire : *mon*

BlackBerry, *mon* oreille supplémentaire, *mon* « exocortex », *mon* porte-voix. Ferraris, dans son *Ontologie du téléphonie mobile*¹⁰⁸ révèle ce que chacun sait lorsqu'il utilise ces prothèses : elles sont du domaine de l'intime, elles ne peuvent être prêtées sans gêne et leur perte est dramatique (comme une amputation).

Les fils nous ayant quittés, les réseaux de communication sont de plus en plus imperceptibles aux sens humains. Les nouvelles valeurs sociales qui se déclinent sur le mode du contact perpétuel reposent donc sur un réseau de communication formé de canaux constamment ouverts. « Rester en contact » implique avant tout l'ouverture la plus complète de tous les canaux. L'échange d'information ou de messages, le dialogue, devient superflu dans la mesure où ce qui compte le plus est la potentialité de communication. C'est en ce sens que Gilles Deleuze, proposait que le virtuel s'oppose à l'actuel plutôt qu'au réel comme c'est souvent le cas dans le langage courant¹⁰⁹. Le virtuel devient la potentialité, il existe en puissance, comme le remarque Pierre Lévy en soulignant que *virtualis* signifiait en latin médiéval « force », « puissance »¹¹⁰. William James expliquait bien comment la potentialité d'un événement

¹⁰⁸ Ferraris, *T'es où ? : ontologie du téléphone mobile*.

¹⁰⁹ Deleuze, « Le structuralisme », pp. 306-307

¹¹⁰ Pierre Lévy, *Qu'est-ce que le virtuel?* (Paris : La Découverte, 1998).

invisible, inconnu, a un « pouvoir rétroactif » mais conserve néanmoins toute son actualité : « nous sommes ‘mortels’ tout le temps, en raison de la virtualité de l'événement inévitable qui nous rendra tels quand il se sera produit »¹¹¹. La virtualité de la communication, virtualité entendue comme l'ensemble de toutes les communications potentielles, est devenue la marque identitaire des réseaux de la communication. C'est cette virtualité-là, la possibilité que tout communique dans tout (dans l'éther), qui est déployée, et non pas cette autre virtualité qui désigne, à tort, la simplification technique (l'attrition des fils, la numérisation, la compression des fichiers, etc.).

Le paradigme de la cybernétique avait déjà ouvert la porte à une telle représentation des systèmes de communication dans lesquels l'information est perçue comme l'instance d'une communication potentielle. Nous savons que les cybernéticiens ne s'occupaient pas de la signification d'une information et pourtant leur conception du rôle des machines à information opérait sur le mode téléologique. Elle repose sur une finalité particulière de l'action mais ne se questionne que sur la technique à déployer pour y parvenir plutôt que sur l'éthique ou l'esthétique du résultat. C'est la science de la multiplication des moyens. Ainsi, qu'importe si elle s'actualise dans un acte de langage, dans une correspondance ou dans un énoncé, la communication est d'abord l'ouverture la plus totale de tous les canaux possibles, la prolifération des fils dans le labyrinthe.

Tout le paradoxe de Thésée réside dans le retour vengeur des institutions malgré les fils coupés—ou encore grâce à ceux-ci. Maintenant munis d'une extension qui libère de la fixation, nous devenons joignables en tout temps et en tous lieux, y compris par ceux à qui nous croyons avoir échappé. Loin du domicile où trônait naguère le combiné sur le guéridon du salon, l'individu branché n'échappe plus à sa famille. Certains vantent même l'adjonction d'un système de positionnement GPS (*Global Positioning System*) dans cette perspective. Le site Internet de l'entreprise américaine *GPS Nanny* vend des

¹¹¹ James, *Essais d'empirisme radical*, p. 73.

montres et des téléphones portables pour enfants auxquels sont intégrés de tels dispositifs, pour réduire de façon préventive « le stress et l'anxiété associés à la disparition d'un enfant »¹¹². Loin du bureau où le mini-ordinateur central languissait dans sa pièce réfrigérée, l'individu branché n'échappe plus jamais aux alarmes de son courriel. Comme la télégraphie sans fil avant elles, les technologies sans fil contemporaines ne suppriment ni les connecteurs ni les conducteurs. Au contraire, elles multiplient les chances de connexions et les possibilités de communication. Moins il y a de fils, plus le *medium* attache et relie, nous plongeant dans le labyrinthe entier plutôt que dans le parcours balisé par le fil.

Celui qui pense qu'il suffit d'éteindre l'appareil pour se soustraire au réseau (et retrouver la liberté à laquelle il croyait accéder en se branchant sans fil) oublie littéralement que le poids de l'institution nous empêche de le faire sans transgresser les codes de nos rapports sociaux. Voilà le dilemme actuel : être en ligne ou ne pas être. Philippe Murray prophétisait que le trope de la *déconnexion* allait justement devenir le contre-balancier de la montée de la communication mobile : « S'absenter va devenir un exploit, une opération délicate qu'il faudra longuement, féroce­ment préméditer. [...] Ne pas répondre sera de l'ordre des sports les plus raffinés, réservés à une élite »¹¹³. Plus encore, comme l'a souligné Medosch, le sans-fil reconnecte la sphère de l'information à la géographie : « Every user can be pinned down geographically, which opens a wealth of possibilities for surveillance and intrusive business propositions (location-based spam) »¹¹⁴.

Alan Kay a expliqué un jour à Thierry Bardini que la vraie révolution informatique personnelle résidait dans la portabilité de la machine, tout comme la police 12 points d'Aldus Manutius avait rendu les livres mobiles et, ce faisant, avait beaucoup plus contribué à la révolution de l'imprimé que la

¹¹² GPS Nanny inc., Site internet de l'entreprise GPS Nanny inc., [en ligne], notre traduction.

¹¹³ Philippe Muray, *L'Empire du bien*, Iconoclastes-7 (Paris : Les Belles Lettres, 1991), p. 181.

¹¹⁴ Armin Medosch, « Not Just Another Wireless Utopia - developing the social protocols of free networking », *Theory, history, discursivity and hacktivism*, conférence donnée au *International Festival of Computer Arts* (2004).

vénérable presse de Gutenberg. Lorsque la prothèse à communiquer tient dans la poche d'un veston, comme lorsque, durant la Renaissance, la taille des livres épousa celle des sacoches de cheval, la révolution est en marche (ou au galop). Mais encore une fois, « révolution » peut aussi signifier (re)tour sur soi-même. Non pas celle-là des humains, brutale et rapide, mais celle des astres, lente et ordonnée, qui assure que ces derniers reviennent d'où ils viennent mais augmentés d'une nouvelle force puisée dans l'élan même de cet autre tour.

Le second paradoxe d'Éther concerne l'attitude du corps dans la communication sans fil. Nous précisons que la présence à distance atrophiait les sens humains, virtualisant du coup l'expérience sensorielle de communication. Bref, ne-plus-sentir devient le caractère de l'expérience sans fil : moins de fils, certes, mais aussi moins de sensations. L'expérience narcotique, sur ce point, est analogue—du moins métaphoriquement—à l'expérience sans fil.

Au bout de quelques minutes, je crus entendre un murmure vague qui devint bientôt une espèce de bourdonnement, et il me semblait que tout l'intérieur de mon corps devenait léger, léger comme de l'air, qu'il se vaporisait [...] Il me semblait que j'avais goûté à l'arbre de science, que tous les mystères se dévoilaient, tant je me trouvais sous l'empire d'une logique nouvelle, étrange, irréfutable. Et des arguments, des raisonnements, des preuves me venaient en foule, renversés immédiatement par une preuve, un raisonnement, un argument plus fort. Ma tête était devenue le champ de lutte des idées. J'étais un être supérieur, armé d'une intelligence invincible, et je goûtais une jouissance prodigieuse à la constatation de ma puissance.¹¹⁵

Ce récit pourrait facilement être celui d'une première navigation sur le World Wide Web, ou encore celui de l'expérience récente d'un environnement de réalité virtuelle. Pourtant, il s'agit du récit d'un buveur d'éther diéthylique, sous la plume de Guy de Maupassant. Dans ce conte, un homme confesse à son ami médecin qu'il aimerait bien « rêver éveillé », afin de goûter à quelques heures de plaisir et de détente chaque jour. Le médecin lui conseille alors

¹¹⁵ Guy de Maupassant, « Rêves », *Le Gaulois* (8 juin 1882).

d'inhaler de l'éther, dont les effets sont semblables, mais moins intenses, que ceux induits par la consommation de haschisch, de morphine ou d'opium. À la demande de ses amis présents à la soirée, le médecin décrit ensuite la « sensation nouvelle » de cette drogue, suite à quoi ils s'exclamèrent : « Docteur, vite une ordonnance pour un litre d'éther ! ». Cette courte nouvelle de Maupassant fut publiée dans le journal littéraire *Le Gaulois* le 8 juin 1882, dans cette période une formidable fascination pour le liquide qui avait suivi son introduction en médecine décrite plus tôt.

La deuxième bulle historique de l'éther (son retour dans le fil) marquait aussi le retour des narcotiques dans la contre-culture. La popularité de l'éther se réveilla en effet de nouveau lorsque les *hippies* redécouvrirent ce « paradis artificiel ». Pour les *hippies* américains, comme le souligne Stuart Hall, la prise de narcotique ne se résumait pas à une opposition au conformisme, à la masse homogène. Si les interventions policières liées à la drogue participaient à les mettre à l'écart et à confirmer leur statut d'individus au-dehors de la société, les narcotiques jouaient le rôle d'ouverture dans la conscience¹¹⁶. La drogue participait d'abord à une volonté : un vouloir-sentir autrement.

La disparition :
TH R

Le paradoxe d'Éther emprunte à l'expérience contre-culturelle son trope du « corps dans les limbes », de la révélation : le plus-de-présence promis par les technologies sans fil s'avère limiter notre corps aux seules modalités audiovisuelles de la présence (phonocentriques et logocentriques, donc). Là où la promesse du sans-fil voit une mobilité nouvelle, une libération par la présence ubiquiste, le mythe souligne le paradoxe de l'atrophie des sens, de l'engourdissement général. Bien avant l'avènement de la deuxième bulle du sans-fil, Elias Canetti avait eu une intuition qui prend aujourd'hui tout son sens.

¹¹⁶ Hall écrit : « The greatest damage perpetrated by the middle class way of life upon American people, in their views, is that it has constrained and confined them to a narrow, inauthentic spectrum of feeling and perception. We cut off and repress all those modes of experiencing the world –dream, fantasy, hallucination, trance, exaltation, vision », Stuart Hall, « The Hippies, an American Moment », in *CCCS Selected Working Papers*, Ann Gray et al. (éds.) (London, New York : Routledge, 2007), p. 156.

Dans le paragraphe inaugural de *Masse et puissance*, intitulé « La phobie du contact et son renversement », il écrivait :

Il n'est rien que l'homme redoute davantage que le contact de l'inconnu... Toutes les distances que les hommes ont créées autour d'eux sont dictées par cette phobie du contact... C'est dans la *masse* seulement que l'homme peut être libéré de cette phobie du contact. C'est la seule situation dans laquelle cette phobie s'inverse en son contraire.¹¹⁷

Une des promesses prédominantes du sans-fil est justement, et paradoxalement à première vue, de *ne jamais perdre le contact*. Alors qu'auparavant un contact à distance nécessitait l'immobilisation, causée par la fixité de l'appareil nécessaire à la communication, l'ère du sans-fil promet de maintenir le contact même lorsque nous sommes en mouvement. À la suite de Canetti, nous pourrions donc dire que la phobie du contact a trouvé sa panacée dans les technologies sans fil. Impression vite confirmée sur n'importe quelle grande artère de nos métropoles : antiques Walkmans ou branchés iPods, téléphones mobiles ou assistants digitaux personnels, toutes les prothèses électroniques isolent plus sûrement nos contemporains qu'une armée de gardes du corps. Est-ce à dire pour autant que la phobie du contact ne peut plus être renversée ? Loin de là, et à ce renversement aussi les technologies sans fil peuvent contribuer : pensez aux foules éclair (*flash mobs*) et autres foules intelligentes (*smart mobs*).

§ 25

L'éthérel retour

Le caractère proprement « révolutionnaire » des technologies sans fil, lors de la première comme lors de la deuxième bulle du sans-fil, a consisté en leur manière bien particulière de *faire masse*. Cela tient à une évidente raison qui a déjà été exposée ailleurs : pour toutes les technologies interactives, il vaut

¹¹⁷ Elias Canetti, *Masse et puissance*, Bibliothèque des sciences humaines (Paris : Gallimard, 1966), pp. 11-12.

mieux être le millionième usager que le premier. (Quel usage pour le téléphone si vous êtes seul à le posséder ?) L'usage individuel ne fait sens que par rapport à une masse qui l'englobe. Comme le dit Canetti, la phobie du toucher s'inverse dans la masse, ou, pour notre propos, c'est dans la foule branchée que l'usager va accepter d'avoir son corps dans les limbes. Et ce d'autant plus que l'éther mythique infusait tout de sa présence fluide, y compris nos corps. Du corps dans les limbes aux limbes dans les corps.

Au final, nous espérons avoir montré en quoi le sans-fil est indissociable de certains tropes, mythes et promesses qui reviennent, ni tout à fait les mêmes, ni tout à fait autres, fertiliser les discours sociaux et techniques. Sociomorphe, le sans-fil emprunte les contours des grands rêves technologiques qui marquent les époques. L'éther, qui est au cœur des mythes et promesses du sans-fil, effectue lui-même un retour en physique, où il gagne à nouveau l'intérêt des chercheurs. Frank Wilczek, qui a reçu le prix Nobel de physique (2004), publia *The Lightness of Being* en 2008. En exergue, Wilczek souligne que le titre de son livre fait écho au roman de Kundera, *The Unbearable Lightness of Being*, qu'il rature : « Hence, *The Unbearable Lightness of Being* »¹¹⁸. Il ajoute que de cette façon, et par un autre glissement sémantique, le titre parvient à résumer l'argument central de son livre :

A central theme of this book is that the ancient contrast between celestial Light and earthy Matter has been transcended in modern physics. There's only one thing, and it's more like the traditional idea of light than the traditional idea of matter. Hence *The Lightness of Being*.¹¹⁹

Un chapitre entier du livre est consacré à l'éther, qu'il intitule « *The Grid. Persistence of ether* ». Il revient sur l'histoire de l'éther et sur l'ambivalence de Einstein à son égard, puis il écrit l'indicible : « Indeed, the general theory of

¹¹⁸ Frank Wilczek, *The Lightness of Being. Mass, Ether, and the Unification of Forces* (New York : Basic Books, 2008), p. ix. Le jeu de mots n'est possible qu'en anglais, où la légèreté (*lightness*) peut tout à la fois être l'adjectif de lumière, ou lumineuse (*light-ness*).

¹¹⁹ *Ibid.*

relativity is very *much* an 'ethereal' (that is, ether-based) theory of gravitation. [...] Einstein never gave up on eliminating the electromagnetic ether »¹²⁰.

La découverte en 1998 de supernovas dans l'espace a également ouvert à la porte à des nouvelles théories astrophysiques sur l'« énergie sombre » (*Dark energy*), surnommée la « quintessence ». Mario Livio, du *Space Telescope Science Institute*, souligne dans un entretien avec la BBC que l'énergie sombre est problématique car on n'en connaît pas encore la « nature » : « Understanding the nature of dark energy is arguably the biggest problem physics is facing today »¹²¹. Il écrit : « Most of the matter in the universe is dark. The stuff that is responsible for holding galaxies and clusters of galaxies together is matter we cannot see. So how do we know that it really exists ? And if it does, what is it ? »¹²².

Sol Yurick publiait chez *Semiotext* en 1988 un essai intitulé *Metatron* (qui est l'ange messager de Dieu dans la tradition juive, à la manière d'Hermès et Mercure), dans lequel il remarque le retour des mythes cosmologiques dans la physique moderne. On peut lire dans un passage du premier chapitre :

Ether, having once failed as a concept is being reinvented. Information is the ultimate mediational ether. [...] The scientists, reacting, are now on their knees, abjectly populating the cosmological and sub-atomic realms with "god," "purpose," "design," "progress," "ascent," "transcendence," "cosmic frequency dances."¹²³

Si l'éther refait surface en physique, la recontamine de sa métaphysique, les rêves étherés de Tesla recommencent également à errer à la limite entre les sciences pures et de nouvelles formes de pseudosciences. Le passage au troisième millénaire a inauguré le retour de la problématique de l'énergie, comme le souligne l'attribution à l'automne 2007 du prix Nobel de la paix à Al Gore et au Groupe intergouvernemental d'experts sur l'évolution du climat. La

¹²⁰ *Ibid.*, p. 82, notre emphase.

¹²¹ BBC, « Mysterious force's long presence », BBC, [en ligne].

¹²² Mario Livio, *The accelerating universe : infinite expansion, the cosmological constant, and the beauty of the cosmos* (New York ; Toronto: Wiley, 2000), pp. 83-84.

¹²³ Yurick, *Behold Metatron*, p. 9.

promesse de Nikola Tesla réintègre les milieux scientifiques qui reviennent à ses hypothèses sur la transmission sans-fil d'énergie, la télé-force (*teleforce*), comme possible voie alternative de gestion des ressources énergétiques.

Sur les sites Internet les plus bigarrés, on s'échange le dossier FBI de Tesla tout en spéculant sur la possibilité qu'il ait finalement développé vers la fin de sa carrière un dispositif permettant de produire et transmettre plus efficacement l'électricité (on nomme ce mouvement le *Free-energy movement*). Une biographe de Tesla soutient d'ailleurs qu'un mois avant sa mort en 1943, Tesla aurait informé son ami Bloyce D. Fitzgerald qu'il avait finalement complété et perfectionné le système de transmission sans-fil d'électricité qui avait échoué sur Long Island¹²⁴. Plusieurs bloggeurs échafaudent autant de scénarios accusant l'industrie pétrolière d'avoir indûment immobilisé les recherches sur ces technologies, retardant du coup la mise en place de systèmes moins coûteux et moins énergivores. William Lyne est l'un de ceux, notamment, qui alimentent les théories de la conspiration sur une physique parallèle développée par Tesla, une « physique éthérique occulte » (*occult ether physics*), et dissimulée par les « élites au pouvoir »¹²⁵.

Tesla lui-même avait participé à alimenter la machine à rumeurs et la presse à sensations (la *yellow press*) dans les années qui ont suivi l'échec de Wardenflyffe. Une étrange tradition s'était établie entre lui et les médias : il conviait la presse américaine une fois l'an, le jour de son anniversaire, afin de présenter au monde ses inventions, qui allaient du laser de rayons cosmiques au teslascope, en passant par les appareils de télécommunications avec la planète Vénus, etc. Voici ce qu'on peut lire dans le *Times* du 23 juillet 1934 :

His day comes once a year. On his birthday Manhattan newshawks seek him out in some hotel, listen closely to his words. Wearing an outmoded brown suit, he received the Press one day last week in a Hotel New Yorker reception room. That day Nikola Tesla was 78. [...] In 1900 he was ready to cure tuberculosis with oscillating electricity. In 1909 he promised

¹²⁴ Cheney, *Tesla, man out of time*, p. 272.

¹²⁵ William R. Lyne, *Occult Ether Physics: Tesla's Hidden Space Propulsion System and the Conspiracy to Conceal it* (Lamy, New Mexico: Creatopia Productions, 1997).

motors capable of driving ocean liners at 50 knots. In 1911 it was stormproof dirigibles without propellers. In the last decade his annual utterances have been mostly rehashes of previous interviews, with something new every three or four years. In 1924 he was planning to transmit power by radio. In 1927 he was scheming to harness sea power. In 1931 he would make all fuels superfluous by tapping cosmic energy.¹²⁶

Cette année-là, il annonçait l'invention d'un puissant rayon laser de particules submicroscopiques (*death ray*). Tesla était un homme de spectacle, à la santé mentale fragile¹²⁷, et il devint au fil des années l'icône du « scientifique fou » (*mad scientist*), une image qui le suivra jusque dans la culture populaire ; la toute première animation de *Superman* de Max Fleischer de 1941 met en scène le célèbre héros contre un scientifique désaxé qui a développé en secret une arme de destruction massive, le « *electrothanasia-ray* », fort probablement en référence au « *death ray* » de Tesla ; le film *The Prestige* (2006) met également en scène un Tesla (joué par David Bowie) qui entretient d'étroits rapports avec les magiciens de son époque et qui travaille en solitaire à de mystérieuses inventions.

Et pourtant, la transmission sans-fil d'électricité effectuée elle aussi son retour, cette fois au *Massachusetts Institute of Technology* (MIT). Dans son édition spéciale d'avril 2008 consacrée aux technologies émergentes, *Technology Review* (à la suite du *Scientific American* de juin de 2007) incluait le « *wireless power* » dans sa liste « des dix technologies les plus excitantes, qui vont changer le monde en 2008 »¹²⁸. La « véritable » révolution, cette fois, n'est plus la communication sans fil, mais bien l'alimentation électrique sans fil. C'est justement dans un laboratoire de l'institution qui publie la *Technology Review*, le MIT, que le projet d'électricité sans fil (appelée *WiTricity*) a vu le jour.

¹²⁶ *Times*, « Science: Tesla's Ray », *Times Magazine*, [en ligne].

¹²⁷ Certains psychologues soulignent qu'il avait un trouble de la personnalité obsessive-compulsive, voir Sue Podolska, « Soapbox: The Universal Vortex », *Clinical Child Psychology and Psychiatry* 8 (2003).

¹²⁸ Jennifer Chu, « Physicist Marin Soljacic is working toward a world of wireless electricity », *Technological Review* 111, no. 2 (2008): p. 4.

Les chercheurs (figure 22) ont alimenté sans fil une ampoule de 60 watts sur une distance de deux mètres et prévoient la mise en marché d'applications de leur « nouvelle » technologie d'ici trois à cinq ans.



Figure 22 : L'équipe de *Witricity*¹²⁹

À l'aube d'une nouvelle révolution, l'écologique et l'énergétique, le dogme informationnel pourrait bien n'être qu'une saison lointaine, prête à revenir hanter le paysage archétypique de nos descendants. Et une énième guerre contre les fils s'annonce, qui n'est pas sans rappeler la bataille du maire Grant dans les années 1890 : « Look behind your desk. There are a number of annoying wires », dit le doctorant Aristeidis Karalis du MIT au magazine *DigitalCameraInfo.com*, « It would be great to get rid of them »¹³⁰.

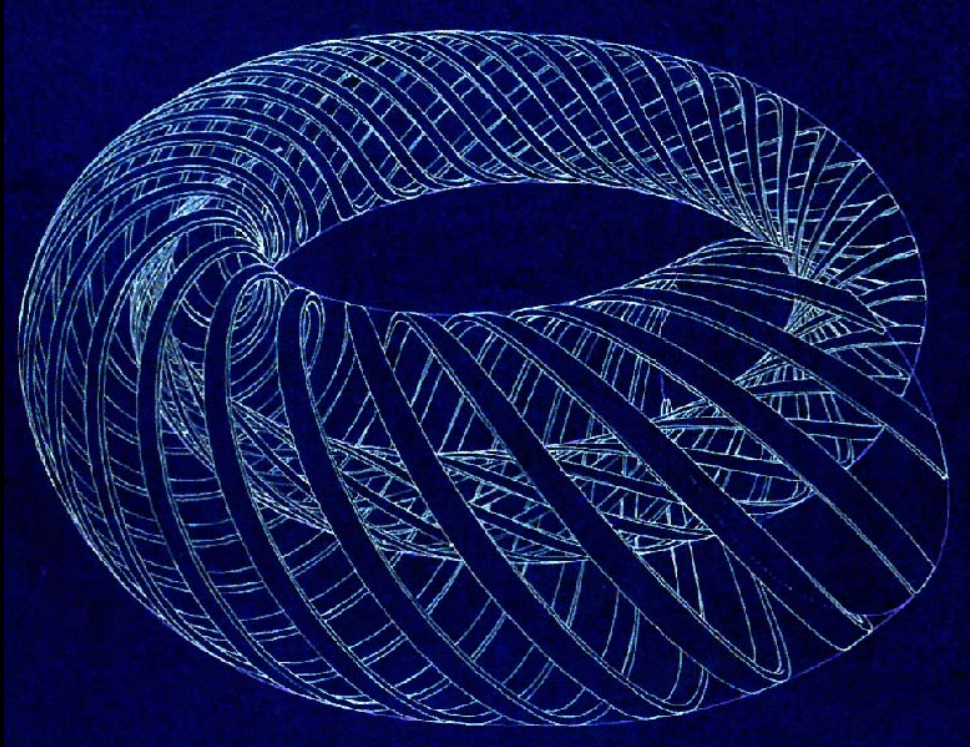
¹²⁹ Karen M. Cheung, « MIT Makes Breakthrough in Wireless Electricity », *Digital Camera info*, [en ligne].

¹³⁰ *Ibid.*

Éther 2.0

Indeed

ETHER CITY



Ether, having once failed as a concept is being reinvented. Information is the ultimate mediational ether. Light doesn't travel through space: it is information that travels through information... at a heavy price.

-- Sol Yurick, 1988
Metatron

§ 26

Ether-ware

Le flâneur du XXI^e siècle ne déambule plus seulement dans les rues et les parcs, il ne badaude plus uniquement au milieu des commerces, des voitures et des passants, il traverse aussi un réseau électronique intangible et invisible. Des circuits sans-fil (téléphones, ordinateurs, parcomètres, radars, etc.) se sont développés maintenant aux quatre coins des villes, formant une toile dense de jonctions, de nœuds et de réseaux. Ce qui y circule ? De l'information. Des bits et des bits d'information, une chaîne infinie de zéros et de uns. Alors qu'au XIX^e siècle les New Yorkais (cf. supra) étaient préoccupés par les fils, voilà maintenant que leur disparition nous angoisse. Peut-être parce qu'ils nous manquent, tout simplement. Ou parce qu'il n'est plus possible d'en apprécier la présence, encombrante mais rassurante.

Gordan Savicic, un artiste du *Piet Zwart Institute*, a mis sur pied en 2007 le projet *The Constraint City Walk* afin de permettre aux nouveaux flâneurs, comme il les appelle, de faire l'expérience de ces réseaux invisibles dans les villes. Afin de sentir « la douleur et la torture des Arcanes sans-fil contemporaines »¹, l'artiste revêt une veste connectée aux réseaux sans-fil grâce à une console de jeu vidéo. Le gilet se resserre au niveau de la poitrine à chaque fois que l'artiste passe près d'un réseau sans-fil protégé, restreignant sa respiration et oppressant sa cage thoracique. Plus le signal sans-fil est fort et plus la pression de la veste s'accroît (figure 23). Le performeur a ainsi expérimenté les réseaux sans-fil de plusieurs grandes métropoles (Madrid, Berlin, Riga, Vienne), traversant les espaces non visibles et non perceptibles.

¹ Gordan Savicic, « Constraint city. The pain of everyday life », [en ligne], notre traduction.

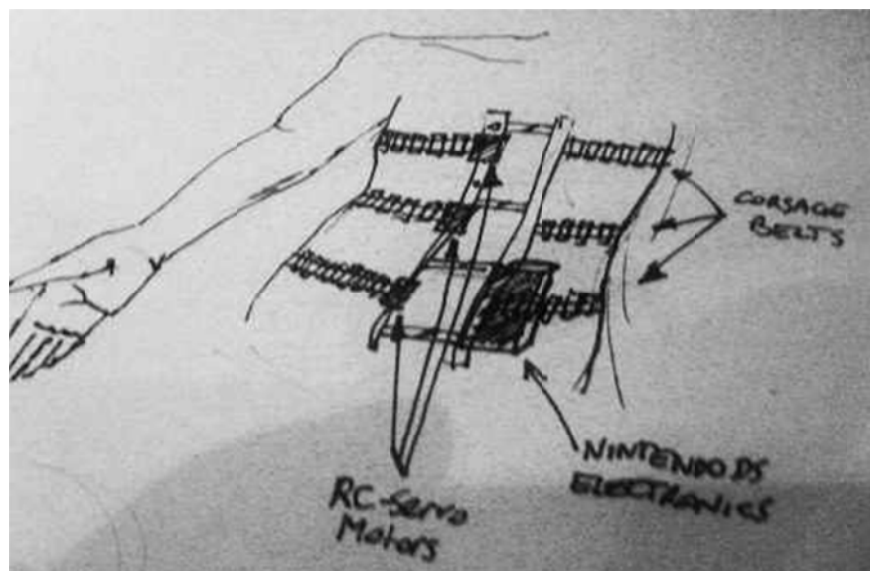


Figure 23: Maquette de la veste du projet *Constraint City*²

L'artiste appelle le milieu invisible dans lequel il déambule des « nuages informationnels invisibles », ou « *aether* ».

Closed network points improve the pleasurable play of tight lacing the performer's bustier. Thus, *constituting the aether as a space of possible pregnancy*, filled with potential access-points to the networks of communication.³

L'expérience n'est pas tout à fait masochiste, puisque l'artiste insiste bien sur le caractère très sensuel de son contact avec la prothèse. Tout se passe comme si la dureté des fils lui manquait, comme si le rapport intime avec le cuivre, avec la solidité du fil, était nécessaire à l'expérience sensible. Ne les voyant plus, ces réseaux, ces fils, ces machines, ces dispositifs, l'artiste cherche à les rencontrer en rajoutant une prothèse de plus. Il fait de son corps l'écran, la surface sur laquelle l'éther se révèle. Sa démarche semble contraire à celle de la révélation : plutôt que de suspendre ses sens pour traverser dans l'imperceptible, il cherche à rendre présent l'éther en l'amenant (encore que la douleur associée au corset est elle-même engourdissante et potentiellement enivrante). Ce n'est donc plus lui qui va vers l'éther, mais l'éther qui vient à lui.

sensuel,
sensuel,
nsuel

² *Ibid.*, notre emphase.

³ *Ibid.*

Savicic inverse tout le mouvement de simplification des technologies qui a occupé des générations de concepteurs et d'ingénieurs, profanant le trope du sans-fil dont la longue genèse devient tout d'un coup obsolète. L'expérience de la douleur, après plus d'un siècle d'anesthésie, effectue un retour. Après la suspension par l'anesthésie de la sensibilité à la douleur, voilà le retour de la volonté de souffrir. Baudelaire d'ailleurs écrivait dans le « Poème du Haschisch », peu après l'introduction de l'éthérisation en chirurgie :

Malgré les admirables services qu'ont rendus l'éther et le chloroforme, il me semble qu'au point de vue de la philosophie spiritualiste, la même flétrissure morale s'applique à toutes les inventions modernes qui tendent à diminuer la liberté humaine et l'indispensable douleur.⁴

Au-delà d'un programme technomasochiste, nous dirons de l'expérience de Savicic qu'elle est symptomatique de l'anxiété face aux technologies qui nous occupent. Nous avons déjà évoqué cette relation ambivalente qui s'est établie entre l'utilisateur et la technologie, un mélange de peur et de fascination, d'injection et de rejet, de dévotion et de répulsion. L'inobservabilité nouvelle des technologies participerait-elle à l'accroissement de cette ambivalence ? Sous l'impulsion des promesses technoscientifiques, les technologies se sont transformées : leurs fils ont été enlevés, leur poids et leur coût ont été réduits, leurs formats ont été miniaturisés, etc. Ces variations ne sont pas banales car elles ont aussi opéré un changement dans l'orientation des technologies. C'est ce constat que Savicic cherche à rendre sensible, visible : les réseaux d'information traversent désormais le corps humain. Plutôt que d'un mouvement de l'intérieur vers l'extérieur, la technologie effectue un mouvement vers l'intérieur, elle est maintenant un régime d'inscription sur le corps. *La technologie se retourne contre le corps. Plutôt que de le prolonger, elle le perfore.* Vaccins, écouteurs, stimulateurs cardiaques, iPods, réseaux sans-fil : toutes ces technologies se rapprochent de la peau, et parfois carrément la pénètrent. Leur diffusion n'est-elle justement expliquée par un taux de *pénétration* ? Voilà ce qui crée la panique : si ces technologies ont une vie à

⁴ Baudelaire, *Les paradis artificiels, opium et haschisch*, p. 100.

part, hors de l'expérience humaine, et si elles sont toujours imparfaites, leur diffusion est alors perçue comme une menace, à tout le moins comme un malaise. Plus elles se rapprochent de nous, plus elles deviennent *autres*. Pire, cet autre peut même devenir un hôte, s'il se nourrit de l'intérieur. Les technologies étaient des projections, maintenant à distance : la pierre, le mot, la roue, étaient projetés. Voilà qu'elles deviennent des injections, qu'elles se retournent vers nous ?

Premier exemple de l'inoculation, sur le mode figuré : le lien hypertexte. Extension technologique de la note de bas de page, le lien hypertexte ne se trouve plus à l'extérieur du texte : ni en bas de page, ni en fin de document. Il plonge la note dans le *corps* du texte, le menaçant du même souffle. Il a ouvert une compétition virale entre ce qui est repoussé en dehors du texte et le texte lui-même. Les hypertextes à présent pullulent dans les publications électroniques, au point où chaque mot souligné de bleu fait maintenant office de trou, d'écart, de diversion. L'hypertexte intervient dans le texte, sous le texte et par un jeu de police et de couleur, il rend visible la présence/absence de tous les autres textes potentiels. C'est cela qu'il communique : l'absence de tous les autres textes, de toutes les autres voi(es)x, et le retour de ces voix contre le texte.

Second exemple, sur le mode littéral, le téléphone sans-fil. Le sans-fil effraie, il est maintenant passé au monde des cellules (il est désormais *cellulaire*), actualisation d'une vieille utopie animiste. Puisque nous ne pouvons pas voir les ondes électromagnétiques et qu'elles ne sont plus contenues dans le fil, les hypothèses les plus diverses sur les effets de ces ondes sur notre corps fuient de partout : radiations, cancers, fatigue, enflure du cerveau. N'y a-t-il pire danger que celui qui ne peut pas être vu et ainsi évité ? C'est ce qui fait dire à Ulrich Beck, dans *La société du risque*, que nous vivons dans une « ère de la spéculation »⁵. Face à la prolifération des innovations sociotechniques et scientifiques, la science moderne s'attarde davantage aux risques (pré)visibles

⁵ Ulrich Beck, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, traduction de Laure Bernardi (Paris : Aubier, 2001 [1986]).

et calculables. Or l'« invisibilité [des risques] n'est pas un gage de leur non-existence – leur réalité se joue de toutes les façons dans la sphère de l'invisible, et elle donne à leur présence présumée un espace quasi-illimité »⁶. L'espace du web, en ce sens, est le réceptacle quasi-illimité de toutes ces spéculations. Par exemple, cette image « thermographique » d'un usager du téléphone sans-fil circule abondamment sur Internet (figure 24). Elle prétend montrer les impacts du téléphone cellulaire sur le cerveau humain, mais elle promeut d'abord et surtout une puce, la *BioPro technologie*, dont les représentants vous assurent qu'elle atténuera les effets de « l'électropollution », moyennant évidemment quelques dizaines de dollars américains.

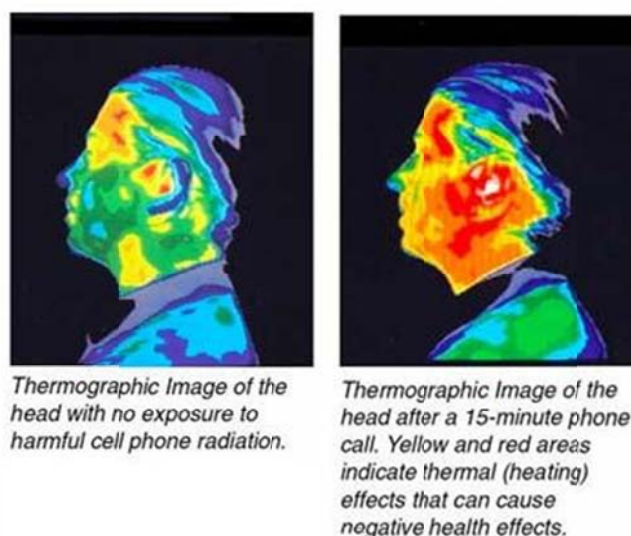


Figure 24: Les effets prétendus du téléphone cellulaire⁷

De la même façon qu'un siècle plus tôt les citoyens de New York coléraient contre les fils en tous genres, voilà maintenant que certains groupes s'organisent pour demander l'interdiction des réseaux sans-fil. Les New Yorkais dans les années 1880 craignaient la force invisible de l'électricité

⁶ Selon Beck, si pendant longtemps les risques qui existaient étaient eux « scientifiquement reconnus », la confiance générale a aussi été mise à rude épreuve : radioactivité, pollution, modifications génétiques, autant d'invisibles dont la science a minimisé l'impact. « On voit apparaître de nouvelles communautés et de nouvelles contre-communautés dont les conceptions du monde, les normes et les présupposés se construisent au beau milieu de ces menaces invisibles », *Ibid*, pp. 130-131.

⁷ Bio Pro inc., « Thermographic Imaging Test. Radiation emitted by cell phones heats up human tissue », Site Internet de l'entreprise BioPro inc., [en ligne].

contenue dans des fils électriques et télégraphiques. Dès l'actualisation de la promesse de libération (à défaut de pouvoir indéfiniment les enfouir), qui survient après plus d'un siècle d'attente, c'est le retour de craintes semblables, pires encore, puisque le fil s'est vaporisé et occupe désormais tout l'espace des villes. Et avec la disparition du fil, c'est le retour de tous les paradoxes mythiques.

Arthur Firstenberg, un activiste anti-sans-fil, affirme être atteint d'une hypersensibilité électrique (*electromagnetic hypersensitivity*) et mis en accusation en mai 2008 la ville de Santa Fe au Nouveau-Mexique car elle ne voulait pas bannir les réseaux sans-fil. Firstenberg publie fréquemment des manifestes dans lesquels il met en garde contre les dangers de « l'électro-smog » en citant une littérature occulte sur la « maladie des ondes radio » (*radiowave sickness*) qu'aurait mise à jour l'armée russe durant les années 1950. Sur un des blogs où Firstenberg publie, Sepp Hasslberger écrit :

The microwaves that carry bits and packets of data also carry a germ of destruction. Some people – as many as 120,000 Californians – and by implication 1 million Americans – are actually unable to work as they suffer from the incapacitating influence that this cacophony in the ether has on them.⁸

Un blogueur, un certain H. T. Oliver, s'inquiète : « I won't argue with you on the cellphones and cordless phones. What about the wireless keyboard and mouse. Are they harmful too? »⁹. Heureusement, des entreprises privées offrent de nous protéger contre les effets désastreux des champs électromagnétiques. En plus de la puce de BioPro, on peut acheter sur le web un « bouclier bioélectrique » dont le coût varie selon ses besoins en protection.¹⁰

Pour répondre à ce qu'elle nomme l'« inquiétude » et les « spéculations » liées aux champs électromagnétiques, l'Organisation mondiale de la santé a mis sur pied en 1996 le Projet international pour l'étude des

⁸ Educate-Yourself.org et Arthur Firstenberg, « Cell Phones And Wireless Dangers », Educate yourself, section “readers’ comments”, [en ligne].

⁹ *Ibid.*

¹⁰ BioElectric Shield inc., [en ligne].

champs électromagnétiques qui a pour objectif « d'évaluer les effets sanitaires et environnementaux provoqués par des champs électriques et magnétiques statiques ou variables dans les fréquences allant de 0 à 300 GHz »¹¹. L'initiative cherche davantage à rassurer la population, ce qui appuie ce constat : l'invisibilité des technologies angoisse.

« Nous sentons », écrit Daniel Bougnoux, « qu'un sanctuaire de notre intimité se trouve menacé quand la technoscience prétend directement manipuler la pensée [...] le capital génétique [et] notre intersubjectivité »¹². La question est ouverte : les technologies peuvent-elles, doivent-elles, être intériorisées, injectées ? Pour les plus optimistes, il ne s'agit là que d'une nouvelle étape dans l'évolution technohumaine, et qu'un rééquilibrage stabilisera le choc sensoriel initial. Pour d'autres, le seuil limite du supportable a été atteint et les technologies doivent, pour rester hors de danger et surtout hors du corps, demeurer visibles. C'est cette angoisse qui est illustrée par les images contemporaines du cyborg, du posthumain, de l'androïde, du clone. Donna Haraway, dans son texte bien connu sur les cyborgs, écrit à leur sujet que ce qui les rend dangereux, c'est leur invisibilité et leur ubiquité : « Cyborgs are ether, quintessence. The ubiquity and invisibility of cyborgs is precisely why these sunshine-belt machines are so deadly »¹³.

§ 27

Métaphor-moses

Nous avons déjà dit plus tôt que la métaphore est un transport et nous disions qu'elle agissait tel le passeur fluvial, faisant passer d'une rive à une autre. Dans ce passage, toutefois, la métaphore transforme, substitue et déplace,

¹¹ Organisation mondiale de la santé, « Projet international pour l'étude des champs électromagnétiques », OMS, [en ligne].

¹² Daniel Bougnoux, *Sciences de l'information et de la communication*, Textes essentiels (Paris : Larousse, 1993), p. 375.

¹³ Haraway, *Simians, cyborgs, and women*, p. 153.

traduit et dit. Elle module les traits, la forme, la morphologie du mot et de sa signification.

Aristote, rappelle Derrida, définissait ainsi la métaphore : « c'est le transport (*metaphora*) à une chose d'un nom (*onomatos*) qui en désigne une autre (*allotriou*) »¹⁴. Cette définition de la métaphore, la plus générale, est elle-même ancrée dans la pensée aristotélicienne de la *mimesis*, de la ressemblance ou de la similitude, « c'est-à-dire ce qui sera toujours posé comme la condition de la métaphore »¹⁵. La métaphore n'agit pas sur le mode de la représentation : son travail ne se réduit pas à faire « comme si » ou à « passer pour ». Susanne Langer explique très bien, dans *Philosophy in a new key*, le processus métaphorique et son importance dans l'évolution et le développement du langage. Tout discours, souligne-t-elle à la suite de Philip Wegener, lie un contexte (verbal et empirique) à une « nouveauté » (*novelty*), la nouveauté étant ce que le locuteur tente d'exprimer à son interlocuteur qui ne se trouve pas déjà partagé par le contexte. La nouveauté peut être un mot déjà connu, un mot ambigu ou un nouveau mot, dont la signification viendra rencontrer le contexte¹⁶. Lorsqu'un mot précis manque au locuteur afin de désigner cette nouveauté, il fera parfois appel à l'analogie et utilisera un mot existant afin de désigner une autre chose que celle qu'elle présente généralement. Le contexte – ce qui est *contre* le texte – alors persuadera l'interlocuteur qu'il est probable que le mot ne soit pas utilisé dans sa version littérale mais qu'il s'agit plutôt d'un autre emploi. Langer donne l'exemple du verbe « allumer ». Il est possible de dire d'une branche d'arbre qu'elle s'allume. C'est le sens littéral du verbe « prendre feu ». Si le locuteur dit : « La colère du roi s'est allumée », alors le contexte amène l'interlocuteur (puisque aucun feu ne s'allume effectivement) à conclure que le verbe « allumer » est utilisé dans un sens nouveau, qui devient le symbole de l'intensité de la colère du roi. Si nous revenons à la définition de la métaphore d'Aristote, cet exemple-ci devient : le transport à une chose (la

¹⁴ Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 275.

¹⁵ *Ibid.*, p. 282.

¹⁶ Susanne Katherina Knauth Langer, *Philosophy in a new key; a study in the symbolism of reason, rite, and art*. (Cambridge: Harvard University Press, 1957), p. 139.

colère du roi) d'un nom (s'allumer) qui en désigne une autre (action d'allumer un feu).

D'où une formidable économie : dans cette occurrence discursive, l'intensité de la colère du roi n'était désignée d'aucun nom. La métaphore évite la création d'un nouveau mot alors que ce même mot (ici le verbe « s'allumer ») est augmenté d'une nouvelle valeur signifiante : la colère insuffle au feu, sens littéral, une violence renouvelée, royale. La métaphore devient l'extension du mot original, laquelle compétitionne désormais avec lui. Plusieurs situations peuvent alors se produire : le sens littéral et le sens figuré peuvent coexister ; le sens littéral peut tranquillement s'effacer et le sens figuré, devenu hégémonique, reprend son sens littéral ; le sens figuré. Peter Kemp précisait qu'une métaphore cesse d'en être une si elle retourne du figuré vers le littéral. Il écrit : « [...] à partir du moment où le sens littéral tombe dans l'oubli,

La disparation :
EETHR
ETRHE

ou du moment où le transfert de sens est devenu habituel et n'attire plus l'attention, le mot cesse d'être une métaphore : le sens figuré devient un nouveau sens littéral »¹⁷. Langer dit dans ce cas qu'il s'agit d'une métaphore « atténuée » (*faded*)¹⁸.

À partir de cette hypothèse de la dégradation du caractère métaphorique des mots (car c'est le mot, et non la chose qu'il désigne, qui est le « support de l'effet de sens métaphorique »¹⁹), il est possible de suggérer que tous les mots d'ordre général aient été à l'origine une métaphore utilisée dans un contexte spécifique²⁰. De la même façon, il est possible de penser que nos métaphores actuelles puissent un jour, bientôt, passer au vernaculaire. Nous retrouvons ce constat de la dissolution de la métaphore chez plusieurs autres auteurs : chez Nietzsche, chez Anatole France, chez Derrida. Pour Nietzsche, toute vérité est

¹⁷ Kemp, *Théorie de l'engagement*, p. 47.

¹⁸ « As the idea becomes familiar, this expression 'fades' to a new literal use of the once metaphorical predicate, a more general use than it had before », Langer, *Philosophy in a new key*, p. 140.

¹⁹ Paul Ricœur, *La métaphore vive* (Paris : Seuil, 1975), p. 88.

²⁰ Langer, *Philosophy in a new key*, p. 140.

le résultat (la naturalisation, pourrions-nous dire) de l'effacement d'une métaphore :

Les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur empreinte et qui entrent dès lors en considération, non plus comme pièces de monnaie mais comme métal.²¹

Derrida, dans *Mythologie blanche*, envisage dès l'exergue le devenir de la métaphore comme une « usure », une image qu'il reprend du *Jardin d'Épicure* d'Anatole France. Ce dialogue de France porte sur une transformation, bien précise, des métaphores en concepts métaphysiques. Pour France, la langue métaphysique « abriterait » une origine métaphorique, une figure originelle, sensible, qui se serait effacée « jusqu'à paraître inaperçue »²². Derrida poursuit : « On oublie alors, simultanément, le premier sens et le premier déplacement. On ne remarque plus la métaphore et on la prend pour le sens propre. Double effacement »²³. Cet *ef-face-ment* est illustré chez France, Derrida et Nietzsche par la même figure (la même métaphore) de la pièce de monnaie dont la face, l'effigie, s'effrite au fil du temps et de l'usage (c'est une attrition, mais entendue cette fois comme une érosion, une contusion de la peau causée par un violent frottement). La métaphore de la pièce de monnaie va au-delà de la simple comparaison, mais comme le rappelle Ricoeur dans *La métaphore vive*, la métaphore ne peut se dire que métaphoriquement²⁴. Derrida reprend France, au sujet du passage à un concept métaphysique :

[Pour] réduire le travail de frottement, les métaphysiciens choisiraient de préférence, dans la langue naturelle, les mots les plus usés : « ... ils choisissent volontiers, pour les polir, les mots qui leur arrivent un peu frustes. De la sorte ils s'épargnent une bonne moitié de la besogne. Parfois, plus heureux encore, ils mettent la main sur des mots qui, par un long et universel usage, ont perdu, de temps immémorial, toute trace d'effigie ».²⁵

²¹ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, cité dans Normand, *Métaphore et concept*, p. 24.

²² Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 250.

²³ *Ibid.*, p. 251.

²⁴ Ricoeur, *La métaphore vive*, p. 364.

²⁵ Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 251.

Ricoeur résume ainsi la thèse derridienne : « là où la métaphore s’efface, le concept métaphysique se lève »²⁶. Et Derrida, encore : « Mythologie blanche – la métaphysique a effacé en elle-même la scène fabuleuse qui l’a produite et qui reste néanmoins active, remuante, *inscrite à l’encre blanche* »²⁷. Ce concept métaphysique, privé de sa face primitive, coupé de son origine, n’est pas dépourvu, vidé de sa valeur pour autant. Derrida ne passe sous le silence l’autre portée – elle aussi économique – du mot « usure », entendu comme le « produit supplémentaire d’un capital, l’échange qui en ferait fructifier la richesse primitive »²⁸. L’usure est donc double : en passant de métaphore à concept métaphysique, la trame métaphorique originale est camouflée, elle s’efface, mais une nouvelle face peut ensuite être exploitée, réutilisée. Lorsque l’effigie, le symbole de la pièce de monnaie s’efface, cette pièce en question ne retombe pas seulement dans le monde des objets sans valeur ; elle est démarquée et redevient symbole. Ces échanges sont des cycles d’acquisition et de perte d’une valeur, au sens d’une théorie économique *et* au sens d’une théorie de la signification. Nous pourrions même dire, pour reprendre encore une fois les termes de Fechner, que cette pièce sans effigie est plus *légère* mais qu’elle pèse désormais plus *lourd* sur le marché symbolique.

« Les feuilles des
hêtres bruissaient
en un frisson
rapide »

Dans ce chapitre nous tenterons de suivre les stratégies économiques d’une figure de l’éther, métaphore devenue concept métaphysique. Encore une fois, il ne s’agit pas de remonter la trame étymologique dans l’objectif de trouver une origine pure à cette métaphore. Nous disions au sujet du travail de démythification, qu’il n’y a pas un sens univoque, caché, au mythe. Plutôt, avons-nous vu, c’est à travers l’énonciation que le mythe poétique est performatif et que cette performativité agit sur le mode paradoxal puisqu’il est parole au présent. Nous dirons la même chose de l’origine sensible de la métaphore : ce sont ses actualisations qui marquent l’origine *et* le devenir de la métaphore.

²⁶ Ricoeur, *La métaphore vive*, p. 364.

²⁷ Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 254, notre emphase.

²⁸ *Ibid.*, p. 250.

Dès que la métaphore s'actualise là, elle dit simultanément la forme originale et la sienne, elle répète une forme et la rend informe, la fait disparaître dès qu'elle dit déjà autre chose. L'origine se déploie dans chaque énonciation qui à son tour efface la précédente. Retrouver une origine pure à l'énoncé métaphorique s'avère absurde, car cette origine n'existe que comme un horizon romantique. Si elle est quelque part, l'origine, c'est dans le déplacement même de la métaphore, au travers de son travail de différance.

L'enquête contre-historique devient ici délicate dans la mesure où la recherche des origines ne doit pas se résumer à la recherche d'une structure de sens transcendante (une synchronie) mais doit chercher à remarquer des instants diachroniques, hasardeux, discontinus. Ce que nous trouverons, au mieux, à l'origine, c'est le chaos, ou Khaos lui-même – ascendant d'Éther. Foucault écrit : « Ce qu'on trouve, au commencement historique des choses, ce n'est pas l'identité encore préservée de leur origine, – c'est la discorde des autres choses, c'est le *disparate* »²⁹. Ou Serres : « Le secret des choses, c'est qu'il n'y a pas de secret »³⁰. Et encore Nietzsche : « Tout savoir naît de la séparation, de la délimitation, de la restriction ; aucun savoir absolu d'un tout ! »³¹. Gibran : « Vague et nébuleux est le commencement de toutes choses, mais non leur fin. [...] La vie, et tout ce qui vit, est conçu dans le brouillard et non dans le cristal »³².

Notre interrogation – interroger l'origine métaphorique du concept métaphysique d'éther – tentera de retracer l'apparition de valeurs d'équivalences et de milieux d'échanges à la métaphore éther. Plus précisément, nous chercherons à révéler dans les déplacements de la métaphore cette double stratégie économique : réutilisation d'un concept usé (valeur d'échange *linguistique*) ; épuisement de la forme initiale pour l'attribution d'une nouvelle valeur (valeur d'échange *économique*).

²⁹ Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », p. 148.

³⁰ Serres, *HERMES III, La traduction*, p. 67.

³¹ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p. 81.

³² Kahlil Gibran, *Le prophète* (Paris : Librairie générale française, 1999 [1923]), p. 111.

§ 28

Les économies de l'éther

En quoi l'éther est-il une métaphore ? L'éther ne semble pas pouvoir, ou vouloir, se soumettre aux appareils de l'expérimentation scientifique et à l'appareillage de légitimation de la vérité. Il est aux yeux de la science un concept métaphysique. Nous pensons qu'il y a à même ce concept métaphysique une métaphore dont nous décrivons ici quelques stratégies économiques.

Quelle est l'économie, l'*usure*, de l'éther ? D'abord, il faudra conjecturer sur la forme sensible, l'*étymon*, le déplacement primitif du premier signe vers sa métaphore. À cet égard, tout se passe comme si la métaphore de l'éther avait été pour la pensée humaine l'une des réponses au problème de désigner ce que l'on croit qui existe sans être accessible aux sens. Nous avons déjà mentionné ce qu'en disait Reich, que l'éther éclairait l'« existence matérielle et physique » de l'humain³³. Et pourtant, l'éther est demeuré invisible à l'observation, malgré l'emploi d'instruments variés.

Dans la plupart des mythes, des cosmogonies et des métaphysiques, toutefois, il est intéressant de remarquer que l'éther désigne une partie du ciel, cette région éloignée contenant les astres. La question (Qu'y a-t-il là-haut ?) est posée d'emblée sous l'angle de la spatialité : elle concerne un lieu, un espace, un territoire. Il semble désigner, comme lorsque le mot désigne sagement la chose, ce lieu-*là*. Or, ce lieu-*là* ne se laisse ni voir ni mesurer, il est imperceptible aux sens humains, et pourtant on le nomme. Cet acte de dénomination en lui-même suppose un pari sur l'origine, le passé et le devenir ; c'est la reconnaissance qu'il y a quelque chose là et non pas *rien*.

La métaphore spatiale résiste et persiste, et à plusieurs reprises elle a été actualisée comme telle. Nous le disions, de nombreux récits de l'origine posent l'éther comme territoire. Nous pouvons retracer une première économie de la

³³ Reich, *L'éther, Dieu et le diable : le fonctionnalisme orgonomique*, p. 59.

métaphore éther dans un transfert de signification du concept de feu vers ce territoire. Le grec Αιθήρ, *aithein*, signifie brûler, enflammer. Comme pour les colères du roi qui s'embrasent, le sens littéral d'un mot existant (le verbe brûler, de feu) a été transféré à une autre entité, qui ne peut être significative que dans son contexte d'apparition, qui est celui de la similitude. Aristote dit de ce déplacement du feu vers l'éther qu'il nous vient d'Anaxagore :

Ainsi ce qu'on appelle l'éther a reçu très anciennement cette dénomination, qu'Anaxagore, ce me semble, a voulu identifier avec celle du feu ; car pour lui les régions supérieures étaient pleines de feu, et il pensa devoir appeler éther la force qui les remplit.³⁴

Hippocrate, après Anaxagore, reprendra la métaphore de l'action du feu dans son *Livre de la Diète* pour désigner l'origine absolue, le mouvement perpétuel divin. Berkeley écrit en 1744 : « Hippocrate parle d'un feu pur et invisible, et ce feu, selon lui, est ce qui donne le branle à toutes choses, et les met en mouvement, les montre, les met en évidence, comme il s'exprime »³⁵. Est-ce à dire que le premier glissement métaphorique, du sens littéral au sens symbolique, nous viendrait des philosophes grecs ? Rien n'est moins certain, et dès lors que nous pensons avoir trouvé une origine à l'éther dans l'étymologie de sa racine indo-européenne, elle nous échappe, et elle se redéploie ailleurs, sur d'encore plus lointaines origines ou sur d'encore plus contemporaines actualisations. Voici ce que soulignait George Berkeley, philosophe irlandais du XVII^e siècle, au sujet de ces idées dont on dit qu'elles sont nées chez les Grecs, et sur le feu tout particulièrement :

Tout le monde reconnaît que les Grecs ont puisé la meilleure partie de leur Philosophie chez les Nations D'Orient. [...] L'idée de quelque chose de divin qui se trouve dans le feu pour mimer le monde entier, et en arranger les différentes parties, a été une opinion extrêmement répandue, ayant été embrassée en des temps et dans des lieux très-éloignés les uns des autres, et adoptée par les Chinois eux-mêmes, qui font du Tien, de l'Ether, ou du Ciel, le Souverain principe, la Suprême Cause de tout; enseignant que la vertu Céleste qu'ils appellent LI, lorsqu'elle se

³⁴ Aristote, *Météorologie*, § 4.

³⁵ Berkeley, *Siris*, § 168.

joint à une substance corporelle, façonne, distingue et spécifie tous les Êtres naturels. Ce Li des Chinois, paraît répondre aux formes des Péripatéticiens, l'une et l'autre ayant une analogie marquée avec cette Philosophie du feu, dont on vient de parler.³⁶

Αιθήρ comme métaphore ne se pose pas comme simple nom, il implique toute une philosophie, un réseau conceptuel, et, ici, une métaphysique. Dès le départ, et dans le mouvement successif de ces actualisations qui ont répété la forme originale, nous voyons des fonctions, des rôles, des propriétés. La métaphore éther a devoir d'exister, comme nous le verrons, à cause de ces fonctions qui l'accompagnent et qu'elle exprime.

Première économie – le principe du feu est transporté vers les lieux invisibles célestes – qui est paradoxalement une surenchère sémantique plutôt qu'une véritable économie. Le concept de feu, sa relation inextricable aux autres éléments, la singularité et l'importance de son apparition dans le développement anthropogénétique, tout le jeu d'attribution d'une valeur religieuse à cette apparition, etc., c'est l'ensemble de ce réseau symbolique qui est transféré aux (et qui est transféré des) hautes régions célestes lorsque la métaphore éther s'actualise ainsi. Dans *Les mots et les choses*, Foucault écrit de façon très éloquente sur la relation du feu aux autres éléments au XVI^e siècle, qu'il décrit sous la rubrique de sympathie (une des quatre figures du savoir de la similitude qui marquait cette époque) comme un mouvement de mobilité ou d'attraction.

[Le] feu parce qu'il est chaud et léger s'élève dans l'air, vers lequel ses flammes inlassablement se dressent ; mais il perd sa propre sécheresse (qui l'apparentait à la terre) et acquiert ainsi une humidité (qui le lie à l'eau et à l'air) ; il disparaît alors en légère vapeur, en fumée bleue, en nuage : il est devenu air.³⁷

La sympathie « suscite le mouvement des choses » qui est de deux ordres : un premier mouvement, visible, qui attire les choses les unes vers les autres (« elles attirent les lourds vers la lourdeur du sol, et les légers vers l'éther ») et un deuxième, secret, qui est le « déplacement des qualités qui

³⁶ *Ibid.*, §177, 180.

³⁷ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 38.

prennent la relève les unes les autres »³⁸. Suivant cette forme de la similitude, dont la direction est l'identique, le feu peut devenir un autre élément grâce au déplacement et au mélange des qualités de cet autre élément *vers* lui. Il s'agit de la possibilité, par « le jeu des sympathies », d'un passage de chaque élément vers tous les autres.

Ce qu'on peut déduire inversement, c'est qu'un changement qualitatif d'un élément se répercutera contre les autres, se répandra vers eux. Le feu transformé en air est attiré vers le léger, vers l'éther céleste. Cet espace, ce lieu, est aussi le lieu du divin. Cet air céleste au contact du lieu divin devient lui-même divin. Ce lieu étant métaphoriquement un feu, l'élément feu qui se consume sur terre, celui dont les flammes sont encore au niveau du sol, ne devient-il pas divin ? N'est-ce pas cette coopération symbolique, *sympathique*, qui fait du feu un « don divin » nous venant de Prométhée ? Prométhée nous donne le feu, qui est l'un des secrets des dieux. Est-ce ensuite par nostalgie du monde divin que le feu systématiquement cherche à y retourner, en dressant ses flammes, ou est-ce parce qu'il y retourne en se consumant que nous voyons dans ce lieu l'origine de toute vie ?

La question ne doit pourtant pas être posée sur le mode de l'essence : Le feu était-il divin avant qu'il ne descende des lieux invisibles, ou les lieux invisibles sont-ils divins parce que le feu était divin (Prométhée) ? Elle doit l'être sur le mode de la variation : Que se passe-t-il lorsque le feu passe de feu à air ? Redevient-il de l'air, dans toute sa singularité, ou forme-t-il une nouvelle alliance, un alliage, air-feu ? Dans le premier cas, il n'y a plus de ressemblance, ou de similitude : l'un passe à l'autre comme l'alchimiste transforme les métaux en or. L'or acquiert une valeur non pas parce qu'il tient son origine du métal (qui vaut moins) mais parce qu'il est or, tout simplement. Dans le second cas, lorsque la relation à l'origine, qui n'est plus visible mais qui est tout de même marquée, l'or acquiert une valeur non pas parce qu'il est or, mais parce qu'il est le résultat de la transmutation !

³⁸ *Ibid.*

Cela ne veut pas dire non plus que tout est tout, comme chez Anaxagore, dans l'absolu. « Le monde se réduirait alors à un point, à une masse homogène, à la morne figure du Même »³⁹, écrit Foucault. C'était oublier le jeu de l'antipathie, sœur jumelle de la sympathie, qui justement empêche l'assimilation et « enferme chaque espèce dans sa différence obstinée »⁴⁰. Il poursuit :

L'identité des choses, le fait qu'elles peuvent ressembler aux autres et s'approcher d'elles, mais sans s'y engloutir et en préservant leur singularité, c'est le balancement constant de la sympathie et de l'antipathie qui en répond. Il explique que les choses croissent, se développent, se mélangent, disparaissent, meurent mais indéfiniment se retrouvent⁴¹.

C'est ainsi dans un mouvement de reconnaissance mutuelle et de différenciation qu'émerge l'identité. Il s'agit d'une identité qui est négociée dans chaque instance, dans chaque rencontre et dans chaque reconnaissance d'une persistance des traits aussi bien que de leur singularité.

Nous pouvons en dire tout autant de l'origine de la métaphore. Chacune de ses occurrences s'informent les unes les autres sans *être* les unes les autres. Les instances, ou les énonciations, de la métaphore ne sont pas parfaitement étanches car elles ont un rapport sympathique aux autres qui l'ont précédé, mais elles ne sont pas plus le retour identique de la précédente métaphore. L'origine est performée dans chaque énonciation de la métaphore car elle-même est déjà l'origine d'une autre, qui ne sera pas ni cette première instance ni tout à fait indifférente de cette instance non plus.

L'origine de la métaphore n'est pas une vérité pure, préservée dans le temps et l'espace. L'origine est l'hésitation, le retour, l'ambivalence, mais surtout, elle est actuelle. Ainsi la trajectoire du concept métaphysique/métaphore éther est toujours déjà incomplète, son système ne peut pas être mis à nu. Et pourtant nous remarquons une persistance

³⁹ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

métaphorique du passage de feu à lieu. L'éther luminifère était le transport de la lumière, un des effets du feu. Quelle est l'expérience induite par l'éther diéthylique ? Une *illumination*, bien entendu. Comment Frobenius justifiait-il le nom d'*aether* lorsqu'il découvre le vitriol doux : « Hence it appears that this Aether is both Fire and a very fluid Water, but so volatile as it soon evaporates, and that it is the *purest Fire* »⁴². Et qui avait découvert l'éther sulfurique vers 1275 ? Le *Doctor illuminatus*, évidemment.

Cette première stratégie économique est de l'ordre de la valeur linguistique. Économie de mots, mais surenchère du sens. Le premier sens littéral comme le second, le sens symbolique, sont maintenant pleins d'une nouvelle valeur mutuelle, significative ; ils sont l'origine l'un de l'autre. Le feu dévastateur s'usait à la rencontre du roi, il perdait son hégémonie sémantique mais y gagnait une nouvelle valeur symbolique, royale. Nous voyons bien que le feu devient disparate dans sa disparition. Ainsi, l'éther, dans tous ses états, est informé de tous les autres, même usés par l'attrition, et informe tous les états à venir. Les qualités de l'un sont sympathiques et antipathiques avec les qualités des autres (L'éther diéthylique est aussi métaphysique que l'éther mythique ; l'éther luminifère est aussi invisible que l'éther mythique, etc.).

La deuxième stratégie économique concerne la valeur d'échange qui est révélée à travers la métaphorisation. Il s'agit cette fois de l'usure entendue comme usurpation. Nous traduirons cette stratégie économique par cette question : Quelle est cette base commune qui est établie entre le feu terrestre et le feu divin qui leur permet de négocier ensemble ? Quelle est, en somme, le dénominateur mis en place comme milieu de passage de la métaphore ? Ce terme – dénominateur – n'est pas innocent. Contrairement au « nominateur », celui qui donne leurs noms aux choses, le « dénominateur » pourrait être l'opérateur inverse puisqu'il tente de recouvrir, de révéler et de relever la relation sans les mots. Il dé-nomme afin de parler encore autrement ; ce faisant il marque à nouveau, il renomme. Nouvel effacement qui permet de tracer la

⁴² Frobenius, « An Account of a Spiritus Vini Aethereus », p. 284.

relation généalogique entre les deux signes. Le dénominateur est le lieu de l'échange symbolique, l'équivalent général qui donne à la pièce marquée d'une effigie sa valeur marchande, monétaire.

Nous l'esquissions plus tôt, la valeur d'échange entre le feu et l'éther est subtile. La subtilité de l'un est transférée à l'autre par subtilisation, c'est-à-dire qu'au contact l'une de l'autre, elles deviennent plus subtiles : mystère de leur origine, puissance et finesse de leur force, volatilité et extrême légèreté de leurs manifestations. Ce qui est subtil échappe aux sens mais néanmoins fascine, marque de sa finesse ses apparitions au monde. « Le vent, sensible, passe pour esprit, à condition de le sous-entendre »⁴³, écrit Serres. De même, nous aurions tort de toujours lever les yeux vers le haut, dans les hautes sphères célestes, légères, pour chercher l'éther : sa subtilité fait aussi de lui un agent du bas. Territoire *subatomique*, espace *subperceptuel*, lieux *substitués*, expérience du *sublime*, du *subtilisé* et du *subliminal*. Ce lieu est celui du *subjectif*, de la *substance*, qui se dérobe à l'espace-temps des géomètres. « *Materia subtilis* », écrivait Descartes. Et Newton : « un milieu beaucoup plus *subtil* que l'air ». Puis Berkeley : « Une substance *subtile* enflammée ». Mesmer : « [...] dont la *subtilité* ne permet aucune comparaison ». Maxwell : « a material substance of a more *subtle kind* than visible bodies ». Brisson : « [...] si subtil, qu'il pénètre avec facilité dans les pores de tous les corps ». L'éther est le lieu *subjacent* à la métaphysique ; le feu sa métaphore. Ce que cette subtilité signifie, c'est que l'éther infuse tout et non pas uniquement le haut. Son véritable sens, ce sont tous les sens à la fois.

Éther superflu
Éther super-flux

L'économie usurpatrice de la métaphore de l'éther est une économie du subtil. Elle est un pari sur un lieu intangible dont l'origine et les attributs sont mystérieux. Si l'éther se substitue à un nombre infini de phénomènes sensibles et insensibles, il subtilise aussi. L'éther, c'est aussi la perte de ce qu'on y envoie, à commencer par la perte de soi si c'est là où nous nous (pro)jetons à

⁴³ Serres, *Les cinq sens*, p. 126.

coup d'éther diéthylique. Car il ne faut pas oublier que le devenir-subtil, la *substilisation* est aussi une *subtilisation*, un vol habilement orchestré, une soustraction inventive, une substitution qui montre cruellement l'absence de ce qui était présent, de ce qui nous était cher dans bien des cas. Faut-il se surprendre d'apprendre qu'Hermès et Mercure, ces dieux messagers, sont aussi les dieux des voleurs et qu'ils passent pour de fins experts en négoce ?

Voyons comment ces deux principes économiques du subtil sont à l'œuvre dans l'actualité de la métaphore éther.

§ 29

THERE

« La question de savoir 'pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien' a été nommée la question philosophique par excellence »⁴⁴, nous disent Prigogine et Stengers. Heidegger la posait aussi dès l'ouverture de son *L'être et le temps*⁴⁵. Question de l'être, de l'essence, de l'étant, elle est l'une des plus complexes questions métaphysiques. Elle se décline également ainsi : Qu'y a-t-il dans et au-delà de l'atmosphère ? S'il n'y a rien, c'est le *vacuum*, et ce qu'il *est* importe alors très peu. Le vide se répond toujours à lui-même comme un désespérant écho, à moins que la chose soit vide parce qu'elle ait été vidée de quelque chose, ce qui nous ramène à l'autre question, de façon inductive cette fois – qu'il y a là (*there*) quelque chose là plutôt que rien – qui est celle du *plenum*. Cette question se traduit ensuite par diverses interprétations métaphysiques : ce quelque chose est-il matière, substance, forme, lieu, milieu ?

⁴⁴ Prigogine et Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, p. 190.

⁴⁵ Martin Heidegger, *L'être et le temps*, traduction de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (Paris : Gallimard, 1964).

L'éther est une « réponse » à cette question. C'est le cas, à tout le moins, lorsqu'elle est reprise par la physique pour expliquer le fonctionnement et l'origine de l'univers. Dans *A history of the theories of aether and electricity*, Edmund Whittaker affirme que Descartes a été le premier à faire entrer l'éther en science moderne lorsqu'il postule que le vent éthérique est doté de propriétés mécaniques⁴⁶. Cantor et Hodge concèdent également à Descartes l'introduction de l'éther, sous les termes *materia subtilis*, dans son traité *La dioptrique* de 1637⁴⁷. Pour Descartes, rappellent ces auteurs, l'éther était le seul occupant de l'univers, outre quelques fractions d'espace occupées par la matière. Fondée sur une séparation entre le monde sensible et le monde suprasensible, la théorie de Descartes postulait que le vide, ou *vacuum*, n'existe pas. Plutôt, l'espace entre la matière est rempli par un éther, un *plenum*. Descartes considérait que cet éther devait être formé de fines particules continuellement en mouvement, qu'il expliquait en utilisant la figure du tourbillon : chaque particule d'éther prenait la place laissée vacante par sa voisine et ainsi de suite dans une longue réaction en chaîne perpétuelle. Ce vent éthérique, sorte de *perpetuum mobile*, permettait à Descartes d'expliquer l'orbite des planètes et la propagation de la lumière⁴⁸. Le *plenum* cartésien est avant tout un principe mécanique. Chez Descartes, l'éther n'est pas une lumière divine comme dans les mythes des Anciens (quoique Descartes utilisait le terme « substance » pour parler de Dieu) mais bien l'explication mécanique du fonctionnement de l'univers. Comme le souligne Adolphe Franck, cette nouvelle façon d'expliquer le fonctionnement de l'univers était radicale : « L'hypothèse des tourbillons semblait avoir à jamais résolu tous les problèmes physiques et astronomiques que présente l'étude du monde matériel »⁴⁹.

À la suite de *La dioptrique* de Descartes, Isaac Newton écrivait une lettre à Robert Boyle (1679) dans laquelle il annonçait lui aussi l'existence d'un éther (*aetherial medium*). Contrairement à la théorie des tourbillons de

⁴⁶ Whittaker, *A history of the theories of aether and electricity*, p. 10.

⁴⁷ G. N. Cantor et M. J. S. Hodge, *Conceptions of ether : studies in the history of ether theories, 1740-1900* (Cambridge, Eng. ; New York : Cambridge University Press, 1981), p. 10.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁹ Dictionnaire des sciences philosophiques, p. 448.

Descartes, Newton affirme que l'éther est constitué de particules séparées les unes des autres par des interstices, et que ces particules bougent grâce à l'attraction qu'elles exercent les unes sur les autres⁵⁰. Cette conception de l'éther est à la base de la théorie de la gravitation universelle, décrite dans *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), qui inaugurerait une nouvelle métaphysique : pour Newton, les mondes terrestres et célestes ne sont plus divisés comme dans les anciennes cosmogonies mais répondent d'une même loi universelle, la loi de la gravitation. Il affirme que deux particules ou deux corps exercent l'un sur l'autre une force d'attraction dont la magnitude est proportionnelle au produit de leurs masses et inversement proportionnelle au carré de la distance qui les sépare. Émile Saigney résume ainsi en 1879 le fonctionnement de l'éther, en reprenant le scénario newtonnien :

L'éther est composé d'atomes qui se choquent les uns les autres et qui choquent les corps voisins. Il forme ainsi un milieu universel qui exerce une pression incessante sur les molécules de la matière ordinaire.⁵¹

Des interstices
pleins d'éther sont
des étherstices

Partant de ce principe, Newton conclut que la chute libre des corps sur Terre et les révolutions des planètes peuvent être expliquées par cette seule et même loi. En réunissant ainsi deux mondes longtemps séparés, Newton ne pouvait plus envisager que l'éther appartînt au monde divin comme c'était le cas pour Aristote et Anaxagore. Il introduisait une conception d'un esprit éthérique subtil qui imprègne *tout*, des corps humains jusqu'à la matière. Newton écrit :

[...] a most *subtle spirit* which pervades and lies hid in all gross bodies; by the force and action of which Spirit the particles of bodies mutually attract one another at near distances, and cohere, if contiguous; and electric bodies operate to greater distances, as well repelling as attracting the neighbouring corpuscles; and

⁵⁰ P.M. Heimann, « Ether and imponderables », in *Conceptions of ether : studies in the history of ether theories, 1740-1900*, G. N. Cantor et M. J. S. Hodge (éds.) (Cambridge et New York : Cambridge University Press, 1981), p. 62.

⁵¹ Saigney, cité dans L. Cugnin et Polydore Boullay, *L'éther immobile est la grande erreur de la science : explication de tous les phénomènes par le mouvement phénoménal de l'éther* (Paris : Les Presses universitaires de France, 1926), p. 31.

light is emitted, reflected, refracted, inflected, and heats bodies; and all sensation is excited, and the members of animal bodies move at the command of the will, namely, by the vibrations of this Spirit, mutually propagated along the solid filaments of the nerves, from the outward organs of sense to the brain, and from the brain into the muscles⁵².

Newton donne une fonction à la substance éthérique qui va au-delà d'une fonction symbolique : l'éther devient le principe de l'état des masses en mouvement dans l'espace et de toute action à distance dans cet espace, que ce soit l'action des astres sur les marées ou l'action du cerveau humain sur les muscles du corps. Ces éthers, celui de Descartes et celui de Newton, marquent un changement de lieu dans la position du concept métaphysique d'éther. Avec ces deux théories, l'éther descend sur terre et n'appartient plus exclusivement au domaine divin. Il traverse désormais tout, jusqu'aux plus fines particules de matière.

Toutefois, son invisibilité pose encore problème : l'éther de Newton était fondé sur l'espace des euclidiens, lui-même un espace abstrait. C'est donc dans l'incertitude que la plupart des philosophes et physiciens se livreront par la suite à de nombreuses tentatives de démonstrations de l'éther. Whittaker souligne :

[...] les successeurs de Newton flairèrent cette difficulté ; et, étant partis avec un espace qui était lui-même une pure nonentité sans propriété, sinon la capacité d'être occupé, ils se mirent en devoir de le remplir, à plusieurs reprises, avec des éthers destinés à expliquer les forces électriques, magnétiques et gravitationnelles, et à rendre compte de la propagation de la lumière.⁵³

Le théologien et physicien anglais Joseph Priestley exprima vers 1782 de vives objections au sujet de l'éther subtil de Newton : « the existence of this invisible substance, to the agency of which that great philosopher ascribes so very much, and which he calls *ether*, has not yet been proved, and is therefore generally

⁵² Newton, *Principia* (1687), cité dans De Volson Wood, *The luminiferous aether* (New York : D. Van Nostrand, 1886), pp. 74-75.

⁵³ Edmund Whittaker, *L'espace et l'esprit*, 1953, cité dans McLuhan, *La galaxie Gutenberg*, p. 457.

supposed not to exist »⁵⁴. Priestley croyait pourtant à l'existence du *phlogiston*, l'imperceptible résidu de l'action du feu, tout aussi imperceptible que l'éther. Priestley, qui était aussi chimiste, a d'ailleurs longuement travaillé à démontrer qu'il était possible de « phlogister » l'air, c'est-à-dire de transformer un gaz inerte en gaz combustible. Il en vint à isoler un gaz acide, qu'il baptise « *phlogisticated nitrous air* » et publie les résultats de ses recherches sur le *phlogiston* en 1775. Il précise : « the union of this acid vapor and phlogiston made inflammable air, and inflammable air, by agitation in water, ceases to be inflammable and becomes respirable »⁵⁵. Ironiquement, ce gaz sera connu plus tard comme le protoxyde d'azote (*laughing gas*), celui qui ouvrit toute grande la porte à l'introduction de l'éther en médecine.

Les mises en garde de Priestley au sujet de son existence objective n'ont pas freiné la merveilleuse ascension de l'éther au XIX^e siècle, où il trouvera de nombreuses voies de légitimation. Henri de May, dans un essai de 1881 intitulé *L'univers visible et invisible*, place désormais l'éther dans la catégorie des « visibles » : « Le monde matériel s'étend aussi loin que l'éther et la lumière ; le monde astral aussi loin que les étoiles »⁵⁶. Il souligne que les sciences du monde visible se divisent en six catégories : l'éthérologie (science des « vies du règne éthérique »), la minéralogie, la botanique, la zoologie, la végétalogie, l'anthropologie et la science du corps humain « qui n'a pas de nom, ce qui n'est pas un inconvénient, vu qu'elle n'existe pas encore »⁵⁷. Chez Saigney aussi, il ne fait aucun doute que l'éther est matière. Deux ans seulement avant les expériences de Michelson et Morley, il s'interroge : « Les atomes de l'éther [sont-ils] donc immatériels? Eh non ! [...] Rien ne distingue l'éther de la

⁵⁴ Joseph Priestley, *Disquisitions relating to matter and spirit: To which is added the history of the philosophical doctrine concerning the origin of the soul, and the nature of matter; with its influence on Christianity, especially with respect to the doctrine of the pre-existence of Christ*, Pearson et Rollason, for J. Johnson (Birmingham: 1782), p. 30.

⁵⁵ Joseph Priestley, « Experiments and Observations on Different Kinds of Air », *Popular Science*, no. décembre (1900 [1775]): p. 116.

⁵⁶ Henry de May, *L'univers visible et invisible; ou, Le plan de la création: Essai de philosophie* (Neuchâtel: Librairie générale de Jules Sandoz, 1869), p. 42.

⁵⁷ *Ibid.*

matière »⁵⁸. Henri Bergson sur cette question précisera que c'est à tort que nous considérons que nous considérons l'équation entre « solidité » et « matérialité ». Au sujet de l'éther, il écrit :

S'agit-il de la matière ? [...] comme si la solidité, étant ce qu'il y a de plus près de nous et de plus manipulable par nous, pouvait être à l'origine même de la matérialité ! Plus la physique progresse, plus elle montre l'impossibilité de se représenter les propriétés de l'éther ou de l'électricité, base probable de tous les corps, sur le modèle des propriétés de la matière que nous apercevons. Mais la philosophie remonte plus haut encore que l'éther, simple figuration schématique des relations saisies par nos sens entre les phénomènes. Elle sait bien que ce qu'il y a de visible et de tangible dans les choses représente notre action possible sur elles.⁵⁹

L'éther, écrit un journaliste du *New York Times* en 1894, transporte et transmet toutes les formes primaires d'énergie et peut-être même cette matière de laquelle est né l'univers tangible et visible⁶⁰. Nietzsche également, contemporain de l'éther, le poétise de cet angle : « *L'éther universel comme matière originelle* »⁶¹.

Les multiples théories de l'éther luminifère, de Descartes à Einstein, sont autant de variations dans la consistance de l'éther : plus ou moins opaque, plus ou moins léger, plus ou moins matériel, plus ou moins visible, etc. Dans toutes ses versions, l'éther luminifère va marquer la pensée scientifique et le développement de la physique durant les XVIII^e et XIX^e siècles. Nous le disions plus tôt, l'éther devient un point de passage obligé pour la plupart des modèles scientifiques qui émergent durant cette période. Au milieu du XIX^e siècle, des dizaines de théories de l'éther circulaient dans les cercles scientifiques, certaines convergentes, d'autres incommensurables (l'éther tourbillonnaire cartésien n'est pas toujours consistant avec l'éther gravitationnel newtonien, ni avec l'éther luminifère de Michelson et Morley, etc.). Dans ces

⁵⁸ Emile Saigey, *La physique moderne : essai sur l'unité des phénomènes naturels*, 2^e édition. (Paris : G. Baillière, 1879), p. 48.

⁵⁹ Henri Bergson, *Évolution créatrice*, 11^e édition (Paris : PUF, 2007 [1907]), p. 211.

⁶⁰ Foord, « Nikola Tesla and his work ».

⁶¹ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p. 85, § 122, emphase dans l'original.

théories, l'éther est à la fois *explanandum* et *explanans*, il est expliqué aussi bien qu'il explique. Les théories de l'éther reposent sur une logique d'attribution de propriétés intrinsèques à la substance éthérique comme autant de fonctions explicatives des phénomènes naturels, eux-mêmes expliqués par l'éther en retour (S'il est élastique, alors ...; s'il est inerte alors...; s'il est impénétrable, alors...; s'il est mouvement perpétuel, alors...et donc l'éther est mouvement perpétuel, impénétrable; etc.). Dans le *Dictionnaire raisonné de physique* de 1800 où Brisson décrit la notion de dureté en relation avec les théories de Newton, il souligne justement cette logique d'existence par attribution de fonctions :

Newton, dans la dix-huitième question d'*Optique*, page 518, reconnaît l'existence « d'un milieu beaucoup plus subtil que l'air, lequel milieu, dit-il, reste dans le vide après qu'on en a pompé l'air ». *Et l'on voit combien il compte réellement sur son existence, par toutes les fonctions qu'il lui attribue.*⁶²

L'éther luminifère deviendra le plus fier représentant de la pensée mécaniste, laquelle suppose que tous les phénomènes physiques peuvent être réduits au mouvement des particules matérielles. Il constituait un système total par le jeu d'attribution parfois tautologique de causes et d'effets. L'éther était, comme le note Peter Galison dans *Einstein's Clocks, Poincaré's Maps*, l'une des plus grandes idées de cette période :

Most late-nineteenth-century physicists considered the aether to be one of the great ideas of their era, and they hoped that once properly understood, intuited, and mathematized, the aether would lead science to a unified picture of phenomena from heat and light to magnetism and electricity.⁶³

L'éther *existe* à travers les fonctions mécaniques et les qualités qui lui sont attribuées ; c'est pour ainsi dire une « existence de nécessité ». Si on ne le voit pas, on pense à tout le moins en voir les effets (gravité, propagation du son et de la lumière, etc.) qui agissent comme autant d'*indices* de son passage, et,

⁶² Mathurin-Jacques Brisson, *Dictionnaire raisonné de physique, Volume 2* (1800), pp. 476-477, notre emphase.

⁶³ Peter Galison, *Einstein's clocks, Poincaré's maps : empires of time* (New York : W.W. Norton, 2003), pp. 13-14.

déductivement, de son existence. Le pas imprimé dans le sable laisse supposer qu'il y a eu le passage de quelqu'un ou de quelque chose, mais la forme peut-elle être directement traduire la nature de la substance ? Voilà l'enjeu de l'éther, qui révèle un profond dilemme rhétorique pour la pensée scientifique et philosophique. Tout se passe comme si les scientifiques attendaient l'*apparition*, la manifestation visible de l'éther au monde. Ce jour de la rencontre avec la grande « Vérité mécanique », jour d'illumination, la physique aurait enfin répondu à toutes les questions que sa discipline avait ouvertes. Elle aurait découvert le principe unificateur de tous les phénomènes physiques.

Cet éther luminifère, comme le mythique et le chimique, fera une profonde impression sur les écrivains et poètes du XIX^e siècle. Ainsi nous ne sommes pas surpris de voir dans le roman d'anticipation de 1869 de Jules Verne, *Autour de la lune*, une référence explicite au concept métaphysique de l'éther. S'approchant de la lune, et inquiet du fait que leur « satellite se meut dans le vide », l'explorateur Michel Ardan s'enquiert auprès de son collègue Barbicane sur la nature de ce vide.

--Mais qu'entends-tu par le vide ? demanda Michel, est-ce le vide absolu ?

--C'est le vide absolument privé d'air.

--Et dans lequel l'air n'est remplacé par rien ?

--Si. Par l'éther, répondit Barbicane.

--Ah ! Et qu'est-ce que l'éther ?

--L'éther, mon ami, c'est une agglomération d'atomes impondérables, qui, relativement à leurs dimensions, disent les ouvrages de physique moléculaire, sont aussi éloignés les uns des autres que les corps célestes le sont dans l'espace. Leur distance, cependant, est inférieure à un trois-millionièmes de millimètre. Ce sont ces atomes qui, par leur mouvement vibratoire, produisent la lumière et la chaleur, en faisant par seconde quatre cent trente trillions d'ondulations, n'ayant que quatre à six dix-millièmes de millimètre d'amplitude.

--Milliards de milliards ! s'écria Michel Ardan, on les a donc mesurées et comptées, ces oscillations !⁶⁴

Or, l'aventurier avait raison de s'étonner qu'on eut pu compter les oscillations de l'éther, parce que c'était le problème majeur de la physique à

⁶⁴ Jules Verne, *Autour de la lune* (Paris : Pierre-Jules Hetzel, 1869), p. 47.

l'époque. Personne n'avait encore « vu » l'éther. Ce problème important sera soulevé par les expérimentations d'Albert Michelson et Edward Morley, qui eurent lieu dans les années 1890 : aucune des propriétés mécaniques intrinsèques à l'éther luminifère ne purent être démontrées ou observées par l'expérimentation scientifique. Or, puisque le positivisme scientifique héritier d'Auguste Comte cherchait durant cette même période à rabattre le principe de « vérité » sur celui « d'observabilité », l'existence même de l'éther risquait de s'y perdre. « M. Comte », rapporte John Stuart Mill, avait d'ailleurs démontré une « hostilité invétérée contre l'hypothèse de l'éther luminifère », duquel il s'était déclaré l'« ennemi véhément »⁶⁵. Une rupture importante s'était en effet produite, au milieu du XIX^e siècle, alors que l'expérimentation active avait glissé vers l'observation passive, comme l'ont souligné Lorraine Daston et Peter Galison⁶⁶. L'observation de la nature était passée dans le laboratoire. Cela devait culminer avec les doctrines épistémologiques autour du Cercle de Vienne, dont les exigences au sujet de l'activité scientifique élaguaient toute proposition « dépourvue de contenu empirique, c'est-à-dire d'abord et avant tout des propositions 'métaphysiques' qui ne peuvent se déduire des faits par un procédé logique légitime »⁶⁷. L'objectivité des énoncés scientifiques, soutient Karl Popper dans *La logique de la découverte scientifique*, se trouve dans la possibilité que ces derniers soient « inter-subjectivement soumis à des tests »⁶⁸. Or, l'éther ne se laisse pas « voir » par des tests et cette invisibilité qui fut longtemps sa plus grande qualité le mena à sa perte. La science moderne s'étant placée sous le joug de la vérification par l'observation afin d'attester de la légitimité des phénomènes naturels, c'est son invisibilité qui empêcha l'éther de s'imposer comme « système de référence privilégié, unique, absolu », comme

⁶⁵ John Stuart Mill et Georges Clemenceau, *Auguste Comte et le positivisme*, traduction de Georges Clemenceau (Germer Baillière, 1868), pp. 59, 66.

⁶⁶ Lorraine Daston et Peter Galison, *Objectivity* (New York; Cambridge, Mass.: Zone Books; MIT Press, 2007), p. 242.

⁶⁷ Isabelle Stengers, *Importance de l'hypnose*, Les Empêcheurs de penser en rond (Paris : Synthélabo, 1993), p. 35.

⁶⁸ Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Bibliothèque scientifique (Paris : Payot, 1978 [1934]), p. 41.

le dit Bergson⁶⁹. Cette conclusion, rappelle Norbert Wiener, était tout à fait « inattendue » :

The famous experiment of Michelson and Morley, in the nineties, was undertaken [...] and it gave the entirely unexpected answer that there simply was no way to determine the motion of matter through the ether.⁷⁰

Le combat de la science positiviste était revigoré par l'impossibilité de déterminer la vitesse ou la nature du vent éthérique, alors que tout était encore incertain pour cet éther. Pour plusieurs, comme Lorentz et Pointcarré, si Michelson et Morley n'avaient pas été en mesure de calculer la vitesse du vent éthérique à l'aide des interféromètres, c'était que ces instruments étaient eux-mêmes soumis à la contraction éthérique, rendant inobservables les effets de l'éther⁷¹. La possibilité subsistait donc, comme le note Reich, qu'il s'agissait là davantage de la faiblesse de l'observateur que de l'absence réelle de l'éther : « Si des générations de physiciens et d'astronomes n'ont jamais pu démontrer l'existence de l'éther [...], ces raisons se situent dans le fonctionnement de l'*observateur* et dans les méthodes de raisonnement humain »⁷².

L'une de ces méthodes du raisonnement humain est celle de l'adéquation (pourtant elle-même subjective, cf. supra) entre visibilité et réalité, au cœur de la méthode scientifique promulguée par le Cercle de Vienne. L'éther devient pour eux une « théorie pour la théorie », qu'ils rejettent comme Robert Boyle avait écarté la métaphore du style scientifique et comme la science historique avait rejeté la mythologie. Arthur Mach écrit :

Cela [la posture positiviste promulguée par les philosophes de l'École de Vienne] supposait, ainsi que nous l'avons déjà mentionné, qu'une notion employée dans une loi physique devait être définie *de manière telle que l'expérimentation puisse en approfondir le sens*. Elle devait également se trouver en rapport

⁶⁹ Henri Bergson, *Mélanges : l'idée de lieu chez Aristote, durée et simultanéité, correspondance, pièces diverses, documents* (Paris : Presses universitaires de France, 1972), p. 86.

⁷⁰ Norbert Wiener, *The human use of human beings: Cybernetics and Society* (London: Da Capo Press, 1988 [1950]), p. 19.

⁷¹ Galison, *Einstein's clocks, Poincaré's maps*, pp. 198-211.


⁷² Reich, *L'éther, Dieu et le diable*, p. 197.

avec certaines observations. Si tel n'était pas le cas, alors la notion n'avait pas de contenu et, par conséquent, ne convenait pas à des énoncés signifiants. La notion d'éther en était un exemple particulièrement probant. Ce n'était qu'une théorie pour la théorie, *privée de tout aboutissement sur un type quelconque d'expériences*.⁷³

Une théorie scientifique pour le positivisme passait donc par les « sens » davantage que par le « sens », entendu comme signification, avec un préjugé favorable envers le sens de la vision. Ce même préjugé se retrouve sous la plume d'Hegel, qui utilise une étrange rhétorique selon laquelle le nom « éther » cesserait d'être arbitraire au moment où la chose « éther » serait elle-même démontrée :

[...] Lorsqu'on nous dit que la gravité est un éther subtil, pour que cet éther subtil ne soit pas une hypothèse, il faut qu'on nous démontre qu'il est, et ce qu'il est. Car cet éther nous ne le voyons pas ni ne le sentons [...] de sorte qu'il faut montrer que c'est un être, ou principe réel, et tant qu'on aura pas établi ce point, cet éther subtil ne sera qu'un être arbitraire qu'on pourrait appeler tout aussi bien âme, ou esprit planétaire, ou d'un tout autre nom.⁷⁴

En 1905, l'éther est enfin trop plein de cette incertitude angoissante pour la science moderne : il ne se falsifie pas, ne se calcule pas, ne se voit pas, ne se soumet pas à l'expérimentation. Pire encore, il est un mythe, ce que la science rejette ; et il est une métaphore, ce jeu de langage « fleuri » que la pragmatique scientifique tente d'éviter à tout prix. Le dernier héritier de la cosmologie d'Aristote est ainsi rejeté, après des décennies de controverses, et relégué à une autre époque (mais laquelle ?), exilé. Or, c'était justement son impondérabilité, son invisibilité, qui avait fait de l'éther une image si puissante chez les Anciens. Aristote soulignait clairement cette spécificité : « on a pu avec toute raison regarder comme divin le corps qui jouit



Il est plus facile de
mater l'éther
lorsqu'il est athée

⁷³ Arthur March, *La physique moderne et ses théories*, traduction de Serge Bricianer (Paris : Gallimard, 1965 [1957]), pp. 100-101, notre emphase

⁷⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie de la nature* (Librairie Philosophique de Ladrance, 1863), p. 69.

d'un mouvement éternel et appeler par conséquent ce corps Ether, à cause de cette propriété qui *le fait si différent de tous les corps que nous voyons* »⁷⁵.

La trajectoire du concept métaphysique de l'éther, qui se déploie de l'école péripatéticienne (sans h) de philosophie à la physique d'Einstein, a traversé un ensemble de pratiques de légitimation : lois, règles, philosophies, modèles. L'intervention de l'éther dans le champ scientifique n'implique pas uniquement un terme, ou une idée, mais il traîne avec lui, il implique une métaphysique, une façon particulière de penser l'éternité, le temps, la durée, l'origine. Cela laisse aussi croire que l'éther n'aurait pas pu se multiplier sous autant de théories, dans autant de figures, si ce n'était de la subtilité de la métaphore qu'il performe. En passant de métaphore à concept métaphysique, l'éther ne désignait plus uniquement les sphères célestes, mais il descendait plutôt sur terre, remplissant de nouvelles fonctions performées par la double subtilisation métaphorique.

La relation ambivalente d'Einstein avec l'éther montre en effet que ce n'est pas que le « nom » éther qui dérange la science positiviste mais l'organisation du monde, la philosophie qui l'accompagne, ou pour reprendre les termes de notre enquête, la métaphore qu'il réactualise constamment. *Einstein ne nie pas l'existence de l'éther*. Ni avec sa théorie de la relativité restreinte, ni avec sa théorie de la relativité générale. Il soutient que l'éther lumineux est non nécessaire à une représentation non mécanique des phénomènes optiques. À aucun moment Einstein n'établit explicitement, comme on a tendance à le lui attribuer, que l'éther *n'existe pas* ; plutôt il dit que l'éther est *superflu* aux fins de la théorie qu'il conçoit : « The introduction of a 'luminiferous ether' will prove to be superfluous inasmuch as the view here to be developed *will not require* an 'absolutely stationary space' provided with special properties »⁷⁶.

⁷⁵ Aristote, *Météorologie*, § 4, notre emphase.

⁷⁶ Albert Einstein, « Annus Mirabilis Papers. On the Electrodynamics of Moving Bodies » *Annalen der Physik*, 17 (1905).

Ce n'est pas tant l'éther qu'il laisse alors de côté que tout l'empire mécaniste qu'il en était venu à signifier implicitement. Einstein abandonne le point de vue mécanique qui prévoyait une théorie corpusculaire de la propagation de la lumière (celle qui avait introduit l'éther luminifère) comme milieu de ces corpuscules :

Mais de quelle nature est le milieu à travers lequel la lumière se propage, et quelles sont ses propriétés mécaniques ? Il n'y a aucun espoir de pouvoir réduire les phénomènes optiques à des phénomènes mécaniques avant qu'on ne donne une réponse à cette question. Mais les difficultés que présente la solution de ce problème sont si grandes que nous devons l'abandonner, et par conséquent, abandonner aussi le point de vue mécanique.⁷⁷

Einstein introduit dans sa thèse de doctorat la « théorie des points de vue » qui deviendra la théorie de la relativité restreinte. Cette théorie, un retour au référentiel de Galilée, stipule que les lois de la physique sont les mêmes pour tout observateur inertiel. Partant de ce principe, Einstein démontre que la vitesse de la lumière (c) est constante ($c=299\,792\,458$ mètres/seconde) peu importe l'emplacement ou la vitesse relative de l'observateur. Ainsi, l'énergie (E) d'une particule serait toujours équivalente à sa propre masse (m) multipliée par le carré de la vitesse de la lumière ($E=mc^2$). Alors que les physiciens du XIX^e siècle expliquaient le mouvement des astres et la transmission de la lumière par une théorie de l'éther, la théorie de la relativité considère un tel recours comme « superflu ». Einstein pense que si la seule caractéristique de l'éther est son immobilité absolue, comme l'avaient démontré Michelson et Morley (1887), il vaut mieux ne pas l'utiliser du tout. L'éther est tout simplement « non nécessaire » pour le scénario de l'univers qu'Einstein conçoit et cherche à légitimer, une redéfinition des principes explicatifs des phénomènes optiques. Plus encore, comme l'a très bien souligné Peter Galison,

Erreur sur la
personne

erratum etherium

⁷⁷ Albert Einstein et Leopold Infeld, *L'évolution des idées en physique : des premiers concepts aux théories de la relativité et des quanta*, traduction de Maurice Solovine, Champs (Paris : Flammarion, 1983 [1936]), p. 114.

la mise de côté de l'éther était davantage pour le jeune Einstein une boutade rebelle contre ses maîtres :

Delightedly mocking senior physicists, teachers, parents, elders, and authority figures of all kinds, happily calling himself a "heretic," proud of his dissenting approach to physics, Einstein shed the nineteenth century's aether with an outsider's iconoclastic pleasure.⁷⁸

L'éther deviendra une illustration classique du fameux rasoir d'Occam, ce principe d'économie des figures explicatives en science⁷⁹. Henri Poincaré avait vu juste en soulignant que le rasoir peut bien couper la réponse (ici le nom « éther ») mais ne fait pas disparaître la question à laquelle elle répondait :

Peu nous importe que l'éther existe réellement, c'est l'affaire des métaphysiciens ; l'essentiel pour nous c'est que tout se passe comme s'il existait et que cette hypothèse est commode pour l'explication des phénomènes. Après tout, avons-nous d'autre raison de croire à l'existence des objets matériels. Ce n'est là aussi qu'une hypothèse commode ; seulement elle ne cessera jamais de l'être, tandis qu'un jour viendra sans doute où l'éther sera rejeté comme inutile.⁸⁰

Ou alors, ajouterons-nous, l'éther rejeté, invalidé, reviendra. Henri Bergson écrit : « L'hypothèse de l'éther, convenablement amendée, peut fort bien être reprise par la théorie de la relativité. Einstein est cet avis »⁸¹. Et en effet, en 1920, Einstein affirmait que l'espace est impensable sans l'éther :

Recapitulating, we may say that according to the general theory of relativity space is endowed with physical qualities; *in this sense, therefore, there exists an ether*. According to the general theory of relativity space without ether is unthinkable; for in such space there not only would be no propagation of light, but

⁷⁸ Galison, *Einstein's clocks, Poincaré's maps*, p. 310.

⁷⁹ Le principe du rasoir d'Occam est bien illustré ici par Norbert Wiener, qui donne l'éther en contre-exemple du progrès scientifique : « Finally, if a model has a more elaborate structure and is less readily amenable to experiment than the original system, then it does not represent a progress. To exemplify, the long series of ether models in terms of elastic solids and gyroscopes which were the fashion among physicists during the eighties and nineties of the 19th century, have proved to be sterile and actually misleading, since they diverted the attention of scientists from the essential features of the problem involved », Arturo Rosenblueth et Norbert Wiener, « The Role of Models in Science », *Philosophy of Science* 12, no. 4 (1945): p. 318.

⁸⁰ Henri Poincaré, *La science et l'hypothèse* (1968 [1902]), p. 215.

⁸¹ Bergson, *Mélanges*, pp. 86-87.

also no possibility of existence for standards of space and time (measuring-rods and clocks), nor therefore any space-time intervals in the physical sense. But this ether may not be thought of as endowed with the quality characteristic of ponderable media, as consisting of parts which may be tracked through time. The idea of motion may not be applied to it.⁸²

Comment expliquer alors que l'éther « disparaisse » de la physique en 1905 ? Le succès des deux théories de la relativité, dit Anthony O'Hear, n'est que le résultat de la vague positiviste qui balayait alors la science⁸³. Même sans l'abandon de l'éther, le programme d'Einstein aurait triomphé puisqu'il ne s'attardait pas à rectifier l'éther en tant qu'objet. Elie Zahar, en 1977, soutient qu'Einstein lui-même aurait nié que les recherches de Michelson et Morley aient joué un rôle dans la formulation sa théorie de la relativité (« It is my thesis that the switch from the Ether programme to Relativity is mainly a switch of heuristics »⁸⁴). C'est également ce que concluait Anthony O'Hear : « Finally, one tends to forget that even if the Michelson-Morley experiment had shown an 'ether wind', Einstein's programme might have been victorious nonetheless »⁸⁵. De la même façon, lorsque le prix Nobel de physique est attribué à Michelson en 1907, ce n'est pas pour avoir réfuté l'éther mais bien pour la « précision de ses instruments d'observation ». O'Hear rappelle que le discours de présentation ne faisait aucune mention de ses expérimentations de 1887 sur l'éther avec Morley⁸⁶.

L'abandon de l'éther servira entre autres la cause de plusieurs scientifiques positivistes aux prises avec la montée du spiritualisme qui cherchait à s'instaurer en tant que discipline scientifique. Le *sacrifice* de l'éther fut le geste fondateur – « Tous les sacrifices sont accomplis au même instant

⁸² Albert Einstein, « An address delivered on May 5th, 1920, in the University of Leyden », (1920).

⁸³ Anthony O'Hear, *Karl Popper : critical assessments of leading philosophers* (London, New York : Routledge, 2004), p. 342.

⁸⁴ Elie Zahar, « Einstein's Debt to Lorentz: A Reply to Feyerabend and Miller », *British Journal for the Philosophy of Science* (1978): p. 50.

⁸⁵ O'Hear, *Karl Popper*, p. 342.

⁸⁶ *Ibid.*

mythique du commencement»⁸⁷ – d’une nouvelle physique. La physique abandonne à la fois la nécessité de l’éther et le mot lui-même, ce rare mot de la langue française, écrit Théodore Bachelet, dont le style est exclusivement poétique⁸⁸. Il semble que la science positiviste ait dû sacrifier l’éther au nom de l’objectivité en partie pour freiner la montée des paradigmes parascientifiques, comme nous le verrons tout de suite.

Pourtant, d’un éther à un autre il a persisté et au même moment où Michelson et Morley expérimentaient sur le vent éthérique, il était acclamé en médecine comme l’une des plus grandes avancées de l’humanité. Paradoxalement, c’était l’*introduction de l’éther* en médecine qui permettait de freiner ces mêmes mouvements spiritualistes qui prônaient l’hypnose comme méthode d’anesthésie générale. L’éther, comme sa trajectoire le montre, constituait l’espace de médiation entre la science et la pseudoscience : tout ce que la première lui reprochait (son invisibilité, sa subtilité), la seconde y trouvait son compte.

En exilant le concept métaphysique d’éther, la physique le purgeait de toute possibilité d’objectivation. Il retrouvait son caractère subtil, métaphorique ; il pouvait à nouveau tout faire communiquer dans un espace et un temps n’appartenant qu’à lui. La science venait de sacrifier l’éther, elle venait aussi de le sacrer, de lui permettre de retrouver cette subtilité, mise en danger par les pratiques d’objectivation de la science. Agamben souligne :

Il s’agit d’une ambiguïté qui semble appartenir au vocabulaire du sacré comme tel : l’adjectif *sacer*, avec un contresens déjà souligné par Freud, signifierait tout à la fois « auguste, consacré aux dieux » et « maudit, exclu de la communauté ».⁸⁹

⁸⁷ Eliade, *Le mythe de l’éternel retour*, p. 49.

⁸⁸ Sous la rubrique « style », Bachelet distingue deux grandes subdivisions du style : le style poétique, dont le mot éther fait partie, et le style de la prose (le style de la prose étant lui-même subdivisé entre le « style scientifique, celui du géomètre et du dialecticien » et le style littéraire). Il décrit le style poétique ainsi : « ses mouvements extraordinaires, ses tournures hardies, ses expressions originales, ses épithètes, ses synonymes, et ses figures de prédilection, telles que l’inversion, l’ellipse, la périphrase », Théodore Bachelet, « Style », in *Dictionnaire général des lettres, des beaux-arts et des sciences morales et politiques* (1886), p. 1672.

⁸⁹ Agamben, *Profanations*, p. 101.

L'éther s'échappait de la physique pour infuser la médecine, mais aussi tout l'âge électronique lorsqu'il prit la forme des ondes radio. Et c'est bien là où on le retrouve aujourd'hui, dans la confusion des modalités de présence espacées, différées, des récentes configurations de l'espace et du temps technologique. Il est tout à coup d'une proximité surprenante avec la similitude des Anciens, avec les relations élémentaires d'Aristote, il renouvelle les premiers passages métaphoriques. La naturalisation et l'objectivation de l'éther par la science de la physique auraient empêché cette disparation. Sa disparition aura permis sa disparation, son devenir-disparate, et c'est à ce moment, en 1905, qu'il se disperse enfin, qu'il (re)devient enfin subtil.

Un éther subtil
s'éloigne toujours
d'un éther futile

§ 30

Puységur et ses somnambules lucides

Le magnétisme animal, doctrine spirituelle constituée autour des expériences du médecin allemand Anton Mesmer au XVIII^e siècle, a participé à asseoir la théorie d'un mystérieux fluide traversant les corps humains et les corps célestes. La deuxième proposition du *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal* de Mesmer, publié 1779, postule l'existence d'un « fluide universellement répandu et continu, de manière à ne souffrir aucun vide, dont la subtilité ne permet aucune comparaison et qui, de sa nature, est susceptible de recevoir, propager et communiquer toutes les impressions du mouvement »⁹⁰. Le mesmérisme fondait sa légitimité sur les fonctions de cette substance qui était une version (une *subtilisation*) du concept métaphysique d'éther. Nous l'avons vu plus tôt, le fluide en question a été nommé *etherium* dans les années 1850 par Stanley Grimes (de même, il nommait « éthérologie » l'ensemble des connaissances sur cette substance).

⁹⁰ Frédéric Antoine Mesmer, *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal* (Paris : P. Fr Didot, 1779), p. 74.

Les mesméristes au sein du cercle restreint de Mesmer soutenaient que la maîtrise des fluides électriques permettait la guérison de toutes sortes de conditions, maladies et handicaps. Le magnétiseur manipulait l'état et la circulation du fluide pour rétablir l'équilibre fluidique du patient (figure 25).

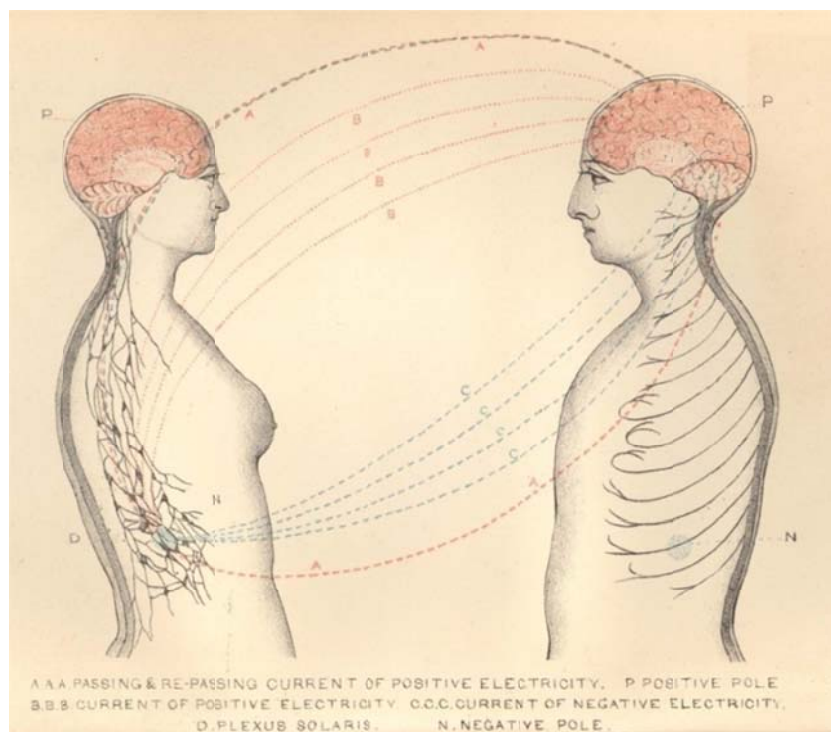


Figure 25: La communication entre le magnétiseur et le magnétisé⁹¹

Cette théorie d'un éther comme milieu de propagation de la pensée n'était pourtant pas neuve, comme le fait remarquer John D. Peters, alors que Joseph Glanville décrivait en 1661 le processus de « l'imagination » comme autant de modulations cérébrales agitées « dans l'éther » et pouvant être partagées d'un individu à un autre à travers ce même *medium*⁹². Steven Andriopoulos soulignait également que l'éther validait plusieurs théories sur les émanations mentales des mouvements occultes :

The category of ether, oscillating across the borderlines between occultism and physics, thus continued to serve as “scientific”

⁹¹ G. G. Zerffi, *Spiritualism and animal magnetism* (London : R. Hardwicke, 1871), p. 1.

⁹² Joseph Glanville, *The Vanity of Dogmatizing*, 1661, cité dans John Durham Peters, *Speaking Into the Air. A History of the Idea of Communication* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), pp. 78-79.

authentication for a variety of theories that described occult mental rays—or for the postulation of “od-vibrations” connecting transmitter and receiver by a “psycho-magnetic band.”⁹³

Le magnétisme animal avait repris à son compte le concept « scientifique » de l'éther, parlant tantôt d'un « fluide électrique », tantôt d'un « fluide universel ». C'était d'abord et avant tout une médecine globale, holiste, et elle eut un succès remarquable en France jusqu'à ce que Mesmer tombe en disgrâce autour des années 1785. Le roi Louis XVI avait demandé cette année-là une commission sur le mesmérisme à l'Académie des sciences et à la Société royale de médecine, qui n'y trouvèrent que charlatanerie et spéculations, et Mesmer est forcé de quitter Paris. Plusieurs médecins, malgré les interdictions des grandes institutions académiques et médicales, continuèrent pourtant à appliquer sur leurs patients les méthodes du mesmérisme, principalement l'hypnose. En 1789, année de la Révolution française, il y avait toujours 430 membres de la Société de l'Harmonie Universelle fondée par Mesmer.

Ce sont les « psychofluidistes », durant la deuxième vague du mesmérisme en France, qui offriront un second souffle au mystérieux fluide. Deux héritiers tardifs du mesmérisme, Puységur et J.P.F. Deleuze, annoncèrent « une étonnante découverte » au sujet des pratiques mesméristes. Les hypnoses collectives de Mesmer (les baquets) étaient éclatantes, bruyantes : ceux qui y participaient étaient pris d'épisodes de rire hystérique, de convulsions, les corps suaient, les respirations étaient fortes, les dents claquaient. Puységur, vers 1874, remarqua que dans certains cas l'hypnose, plutôt que de créer ce genre de « crises salutaires », provoquait un étrange apaisement des patients durant lequel ils semblaient tout à fait lucides⁹⁴. Puységur nomma cet état le « somnambulisme lucide », « par analogie avec le somnambulisme naturel dont on connaissait bien des exemples »⁹⁵.

⁹³ Stephan Andriopoulos, « Psychic Television », *Critical Inquiry* 31 (2005): pp. 627-628.

⁹⁴ Pierre Janet, *La médecine psychologique*, Bibliothèque de philosophie scientifique (Paris : E. Flammarion, 1923), p. 22.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 23.

Dans cette nouvelle version du mesmérisme, c'étaient les magnétisés eux-mêmes, et non plus le magnétiseur, qui pouvaient identifier leurs maladies et la date précise de leur rémission. L'hypnose menait ces somnambules lucides à l'illumination, lesquels étaient soudainement dotés d'une seconde vue, d'une vision surhumaine. On appelait d'ailleurs aussi les somnambules lucides des « époptes » et leur état « épopsie », du grec *epi optia*, vision au-dessus. L'épopte était aussi, dans la tradition chinoise, celui qui après l'apprenti, le compagnon et le maître perçoit les hexagrammes et au-delà ; l'épopsis étant la forme la plus élevée du parcours spirituel chinois.

Avec le somnambule maître de ses visions, le rapport de pouvoir s'était inversé : le magnétiseur n'était que l'intermédiaire dans l'illumination de l'hypnotisé, bref, un passeur. Bertrand Méheust souligne ceci au sujet d'un récit d'un somnambule : « Loin d'être (dé)possédé, Victor semble au contraire *rentrer en possession de lui-même*, il semble récupérer une *présence* que sa condition habituelle ne lui permet pas d'assumer »⁹⁶. Puységur et Deleuze furent absolument fascinés par l'extralucidité des magnétisés. Janet raconte que durant cette deuxième vague du mesmérisme, qui débuta au milieu des années 1880 :

Ce fut une révélation, le somnambulisme artificiel devint énormément intéressant et [on] ne s'occupa plus que de lui. Transformer un esprit humain, le rendre capable de tout voir, de tout comprendre, de tout savoir, quelle œuvre magnifique et divine ! Quels services un pareil esprit ne pourra-t-il pas rendre à l'humanité ! Il faut à tout prix étudier les *moyens de produire* de pareilles transformations de l'esprit, *cultiver* ces dispositions, apprendre à se *servir de ces instruments* admirables qu'on aura créés, en un mot *il faut travailler à faire* des somnambules extralucides. Tel a été le but poursuivi avec acharnement pendant un demi-siècle par une foule de bons esprits.⁹⁷

L'*éthérium* devient pour les psychofluidistes un *moyen de production* des somnambules lucides. Économie d'un éther devenu le « milieu de culture »

⁹⁶ Bertrand Méheust, « Magnétisme animal et hypnologie institutionnelle: l'énigme des corpus contradictoires » (conférence donnée à Ethopoïésis, Université de Lausanne, juin 2005).

⁹⁷ Janet, *La médecine psychologique*, pp. 22-23, notre emphase.

permettant de « faire » des esprits humains augmentés ! Milieu invisible, soit, mais maîtrisable par certains, pour certains et dans certaines conditions seulement (on rappelle souvent que l'hypnotisé doit avoir la volonté de croire et, probablement aussi, la volonté de payer). Les mots utilisés par Janet ne sont pas innocents, il s'agit d'une entreprise d'instrumentalisation du corps humain augmenté par le concours de la rencontre du corps avec le fluide (« *cultiver* ces dispositions, apprendre à se *servir de ces instruments* admirables qu'on aura créés »).

Dans l'intrigue mesmérisme, l'éther est manipulable ; mieux, il est visible : « Les uns le voient blanc, les autres rouge, jaune ou bleu », et, mieux encore, commercialisable : « on ne s'entend pas sur la couleur, mais ce qui est certain c'est que le magnétiseur peut en remplir une bouteille et que transporté au loin il continuera à produire ses effets »⁹⁸. La production d'humains augmentés se fait dans et par le milieu universel. Sans cet intermédiaire, sans la conviction d'un milieu aux fonctions communicatives, point de somnambules lucides, point de télépathie, point d'hypnose.

Nous avons vu que ce même *medium*, l'éther, fondait aussi un nombre important de théories physiques et la science n'appréciait pas que l'éther fût récupéré par les psychofluidistes. La science positiviste justement voulait en finir avec les prétentions des héritiers du mesmérisme et des sciences occultes qui se multipliaient. Or, certains scientifiques fascinés par les phénomènes psychologiques et parapsychologiques, et certains défenseurs de l'éther comme Oliver Lodge et d'autres, voulaient continuer leurs recherches sur ces questions sans être associés aux mouvements occultes. C'était le cas de William James, aussi, dont les travaux en psychologie étaient bien reçus et respectés malgré leur proximité avec la pseudoscience. Sous cette impulsion, en 1885, la *Society for Psychical Research* (SPR) fut créée à Londres avec pour mandat d'enquêter sur les phénomènes psychiques en utilisant les outils de la science (notamment la télépathie, l'hypnose, la clairvoyance). Cette société vint centraliser le débat

⁹⁸ *Ibid.*, p. 24.

(emblématique de la division entre la question du sens et celle de la vérité) auprès d'une seule institution. Le phénomène de la télépathie s'imposa rapidement pour la SPR comme un enjeu central et controversé alors que la société tente par différents moyens d'en vérifier l'existence à l'aide des méthodes scientifiques expérimentales⁹⁹. Lodge, promoteur de la recherche sur la parapsychologie, disait que les chercheurs de la SPR s'y engageaient avec toutes les conséquences que cela implique, au risque de ternir leur réputation¹⁰⁰. La SPR opposa notamment William James, qui en fut le président de 1894 à 1895, et Charles Peirce malgré leur commune sympathie pour le pragmatisme. Peirce disait au sujet de la télépathie qu'il n'était pas utile à la science et qu'il valait mieux insister sur des enjeux moins controversés. « Physicists are doubtless inclined to discredit facts of which they, as physicists, could make no use. But that is a mere matter of personal *belief* with them »¹⁰¹. À quoi bon, demande-t-il, s'attarder sur les phénomènes parapsychologiques dont l'occurrence est si rare et la visibilité si difficile ? Pour Peirce, cela ne signifiait pas que ces phénomènes ne puissent être réels ; seulement ils n'étaient pas nécessaires à la science. Et le rasoir d'Occam s'abat de nouveau. Malgré sa sympathie pour James, Peirce conserva une opinion défavorable de la SPR et ses objets de recherche, soutenant que la SPR gaspillait le temps et le talent de jeunes scientifiques sur des questions futiles.

L'émergence de la psychologie au début du XX^e fut l'héritière de cette friction entre science et pseudoscience, et Sigmund Freud aussi, en instaurant la psychanalyse, avait dû se distancier des mouvements occultes :

Comme William James et Pierre Janet, Sigmund Freud était lui aussi impressionné par la réalité obstinée des effets « télé- »

⁹⁹ Voici ce que rappelle John Durham Peters, à la suite des travaux de Ian Hacking (*Telepathy: Origins of randomization in Experimental Design*, Isis, September 1988) : « The term 'telepathy' was not originally supposed to be paranormal, in sharp contrast with its current status; it was rather an attempt on the part of psychical research to explain spiritualist phenomena scientifically », *Speaking Into the Air*, p. 105.

¹⁰⁰ Oliver Lodge, « The University Aspect of Psychical Research », in *The case for and against psychical belief*, Carl Murchison (éd.) (Worcester, Mass.: Clark University, 1927), p. 3.

¹⁰¹ Charles S. Peirce, « Telepathy and perception », in *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, Charles Hartshorne et Paul Weiss (éds.) (Cambridge: Harvard University Press, 1931 [1903]), p. 360.

pathiques ; il ne doutait pas du fait que des fonctions paléopsychologiques se réactivent en eux. Mais Freud avait de bonnes raisons d'hésiter à faire à ce sujet des proclamations bruyantes ; il savait qu'il eut été ruineux, pour le mouvement psychanalytique, qu'il le menât dans un combat culturel entre des modèles de communication occultes et archaïques d'un côté, modernes et progressistes de l'autre. Il était conscient du fait que la seule chance de la psychanalyse, en tant que culture spécifiquement moderne des relations de proximité, était de nouer une alliance avec les Lumières. [...] De ce point de vue aussi, la continuité entre mesmérisme et psychanalyse saute aux yeux.¹⁰²

Cette conclusion de Sloterdijk a été évoquée ailleurs¹⁰³. Ceci marque bien ce qui est en train de se passer dans les institutions scientifiques vers la fin du XIX^e siècle : un découpage constant dans le champ la connaissance, une vaste entreprise de légitimation épistémologique qui se fera au profit de l'établissement de la pragmatique scientifique. L'occultisme tentait de se tailler une place au sein des milieux scientifiques en créant des sociétés, en utilisant des modèles théoriques chers à la science ; la science, de l'autre côté, cherche à asseoir sa légitimité en se dotant de méthodes d'expérimentations objectives de même qu'un système de raisonnement logique fondé sur l'objectivité. De Mesmer à Freud, et même encore plus récemment¹⁰⁴, il était donc fréquent de voir la science et la pseudoscience se brouiller, se rapprocher et se brouiller de nouveau. Ces relations mouvantes, mouvementées, marquent bien l'épistémè moderne, comme le soulignait Foucault :

On voit comment les deux termes de cette opposition se prêtent appui et se renforcent l'un l'autre ; c'est dans le trésor des connaissances positives (et surtout de celles que peuvent délivrer la biologie, l'économie ou la philologie) que les métaphysiques des « fonds » ou des « transcendants » objectifs trouveront

¹⁰² Peter Sloterdijk, *Bulles*, traduction d'Olivier Mannoni (Paris : Fayard, 2002), p. 292.

¹⁰³ Adam Crabtree, *From Mesmer to Freud : magnetic sleep and the roots of psychological healing* (New Haven: Yale University Press, 1993).

¹⁰⁴ Même prudence chez Carl Jung, qui dans la préface d'un ouvrage de 1978 sur le phénomène des soucoupes volantes, écrivait : « But I must take this risk, even if it means putting my hard-won reputation for truthfulness, reliability, and capacity for scientific judgment in jeopardy. I can assure my readers that I do not do this with a light heart », Carl G. Jung, *Flying saucers : a modern myth of things seen in the skies* (New York : Princeton University Press et MJF Books, 1978), p. 6.

leur point d'attaque ; et c'est inversement dans le partage entre le fond inconnaissable et la rationalité du connaissable que les positivismes trouveront leur justification. Le triangle critique-positivisme-métaphysique de l'objet est constitutif de la pensée européenne depuis le début du XIX^e siècle jusqu'à Bergson.¹⁰⁵

L'éther s'offrait comme le milieu, ou le lieu, de ces rencontres. L'éther, avec ses différentes figures, infuse tout le triangle décrit par Foucault. Sa disparité est autorisée par sa subtilité : matériel et imperceptible, visible et intangible, plein et vide, spatial et temporel. Subtile (c'est sa valeur économique), la métaphore de l'éther est celle d'un lieu intemporel et d'un temps inlocalisable. Car c'est cela qu'il convient d'observer dans l'éternel retour de la métaphore-éther : malgré ses biais spatiaux (en haut, en bas, partout, là-bas), l'éther est également agi sur le mode temporel, une modulation de l'éternité.

La révolution, un (re)tour, de la métaphore de l'éther est en marche. Georges Charpak, le prix Nobel de physique 1992, dit à une journaliste de *L'Express* qui l'exhorte, au nom « des profanes », à utiliser des métaphores pour s'expliquer : « Eh bien, prenons des métaphores ! Le big-bang correspondrait au passage d'une phase à l'autre, à une renaissance de l'éther... Un orgasme du vide »¹⁰⁶. Rupert Sheldrake, dans ses recherches sur les champs morphiques parlent de « subtler form of energy-substance, too ethereal to be detectable by scientific instruments »¹⁰⁷. L'invisible support, dans sa relation avec la technologie, effectue aussi un retour sans être tout à fait le même. Instrumentalisé, sa fonction principale est devenue la transmission à distance. Régis Debray l'explique bien, d'ailleurs, dans son écologie médiatique alors qu'il parle de l'*upokeimenon* :

[...] nos mass-media sont au fond la variation contemporaine, hypertrophiée, assourdissante, surapparente d'un invariant de base plus ombreux, moins tapageur, et néanmoins coprésent à tous les modes de communication, tous les stades

¹⁰⁵ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 258.

¹⁰⁶ Dominique Simonnet, « Georges Charpak: la France ignore sa science », *L'Express* 1993.

¹⁰⁷ David Pratt, « Rupert Sheldrake: A Theosophical Appraisal », *Theosophical Society* [en ligne].

chronologiques de la circulation des signes : le dispositif véhiculaire. L'organe de transmission.

L'invisible support – en grec, l'*upokeimenon*, ce qui gît en dessous, ce qui ne se montre pas. Appelons-le médium, neutre singulier (et pour la langue française, facétieux cadeau du spiritisme au matérialisme ou du divinatoire à l'opérateur).¹⁰⁸

Upokeimenon qui signifie « substance » en grec, sera traduit en latin par *subjectum*. Si « l'invisible support » effectue bel et bien un retour, ce n'est pas sous la forme d'un *upokeimenon* intarissable, mais bien sous la forme signée *éther*, qui est simultanément contenu et contenant, simultanément la substance qui emplit *tout* lieu, *ce* lieu et les *avoir-lieu* dans ce lieu.

En regard des somnambules, endormis mais lucides, produits mais volontaires, instruments d'illumination mais illuminés, nous proposons de reprendre certains discours contemporains sous l'angle de cette persistante métaphore d'un *medium* unificateur. Notre question sera : à quel prix ? Si l'éther, métaphore usée, vaut encore quelque chose, à qui profite-t-elle, à quelle usure participe-t-elle dans ses réactualisations ?

§ 31

Perdre

Si on gagne à manipuler l'éther (une illumination, une lucidité, une extension de soi), on y perd aussi. « Perdu dans l'éther » (*lost in ether*), voilà une redite qui n'est jamais très loin de la métaphore éther, qui est celle d'un lieu dont on ne connaît pas ni les limites, ni les origines, ni la véritable nature. Perdre quelque chose dans l'éther signifie le plus souvent faire le deuil de ne jamais la revoir. Perte de la vision, perte du sensible. Dès lors, l'objet perdu retourne au mythe, à l'origine. Nous disions de l'éther qu'elle est une métaphore marquée de subtilité. Disparition de la localité qui devient disparate,

¹⁰⁸ Debray, « Histoire des quatre M », p. 12.

disparition des références et des référents, subtilisation de tout lieu qui devient le lieu du non-lieu mais des avoir-lieu, voilà la métaphore de l'éther.

Si le courant de l'éther ne passe plus en physique après 1905, sauf pour Oliver Lodge qui tentera en vain de la réhabiliter¹⁰⁹, le terme est resté solidement ancré dans le langage courant. Malgré les interdictions de la physique moderne, la métaphore d'éther a été récupérée dans les années 1920 dans le domaine des télécommunications, aux États-Unis tout particulièrement. La télégraphie sans-fil développée par Marconi en 1904 avait été utilisée principalement dans le domaine des transports maritimes (après le naufrage du Titanic en 1912, les nouvelles conventions internationales maritimes recommandaient l'installation et l'exploitation de lignes de télégraphie sans-fil sur tous les navires). Dès 1919, alors que la transmission audio est suffisamment perfectionnée pour permettre les premières radiodiffusions de masse, l'essor de la télégraphie sans-fil, la « radio », explose. La radio étant la transmission de signaux par une modulation des ondes électromagnétiques sous une certaine fréquence, le vocabulaire de l'éther a presque naturellement été utilisé pour désigner ce « milieu » de transmission des ondes radio autour des années 1920.

Dès 1922, le secrétaire au commerce Herbert Hoover (qui deviendra Président des États-Unis de 1929 à 1933) plaide devant un comité d'experts pour l'instauration de politiques sévères dans le domaine de la télécommunication (figure 26). L'éther, dit-il, doit être balisé et régulé devant la montée du nombre de postes de radio receveurs, bref, devant l'arrivée de la masse. La transmission radio était si encore si similaire au niveau technique et au niveau des usages de la télégraphie sans-fil qu'on s'inquiéta qu'elle pût servir à la communication bidirectionnelle entre deux postes, comme c'était possible dans la communication télégraphique.

¹⁰⁹ Lodge, ayant présidé la *Society for Psychical Research*, défenseur de la recherche sur la télépathie, sera vite repoussé vers la pseudoscience. Il soutient pourtant l'existence de l'éther non pas comme phénomène parapsychologique mais comme concept physique, dans la veine des théories de l'éther luminifère du XIX^e siècle. Il complètera en 1926 l'article « *ether* » pour *Britannica Encyclopedia*, en plus de publier de nombreux ouvrages sur l'éther, notamment *The ether of space*.

ASKS RADIO EXPERTS TO CHART THE ETHER

Figure 26: Intitulé du *New York Times*, 1922¹¹⁰

Hoover déclare que les communications personnelles à travers l'éther doivent être proscrites, sans quoi l'éther se transformerait en un « chaos » frénétique (nous ajouterons : ou y retournerait) :

I think that it will be agreed at the outset that the use of the radio telephone for communication between single individuals, as in the case of the ordinary telephone, is a perfectly hopeless notion. Obviously, if 10,000,000 telephone subscribers are crying through the air for their mates they will never make a junction; *the ether will be filled with frantic chaos*, with no communication of any kind possible.¹¹¹

La question, poursuit-il, concerne le modèle de développement de la radio, qui devrait être celui de la diffusion (*broadcasting*) et non pas celui de la communication interpersonnelle, une notion «

untons
route,
bien plus
vide

parfaitement sans espoir ». Le principe du *broadcast*, selon lequel un émetteur transmet à plusieurs postes en mobilisant la totalité d'une fréquence particulière, ou d'un spectre électromagnétique, avait été démontré en 1906 entre autres grâce aux travaux de Lee de Forest et Reginald Fessenden¹¹². Le modèle du *broadcast* était encore incertain en 1922 et ne constituait pas le standard des communications radio. Certes, il y avait eu la radiodiffusion des résultats de l'élection présidentielle américaine en novembre 1920 ; Montréal et Detroit avaient chacune leurs stations de radio alors que les grandes radios nationales en étaient encore à leurs balbutiements (la *British*

¹¹⁰ *New York Times*, « Asks radio expert to chart the ether », *New York Times*, (4 novembre 1922), p. 16.

¹¹¹ *Ibid.*, notre emphase.

¹¹² Cf. Hong, *Wireless*.

Broadcasting Company est fondée en octobre 1922, *CBC– Radio Canada* en 1936). Mais la possibilité du développement, via la radio, d'un système de téléphonie sans-fil est bien réelle en 1922. En d'autres termes, le devenir de la radio est encore une boîte ouverte où tout se joue. Pour Hoover, il faut restreindre grâce aux permis l'accès à ceux qui émettent des signaux dans l'éther : « it becomes of primary interest to say who is to do the broadcasting and under what circumstances, and with what type of material »¹¹³. Ce modèle de *broadcast* mettait en place une économie de l'éther, qui deviendra le modèle commercial dominant des télécommunications pour les décennies suivantes. Élu Président en 1928, Hoover devint, selon les termes utilisés par Clarence Dill qui écrit pour le *Congressional Digest*, un véritable policier affecté à la circulation dans l'éther : « President Hoover's main job was to police the air waves and to relieve the 'congested lanes of ether' »¹¹⁴.

La problématique des télécommunications devenait ainsi une affaire d'accès au précieux éther, perçu comme une ressource épuisable, saturable. Une métaphore qui perdure encore aujourd'hui. Nicholas Negroponte, dans un texte qu'il est maintenant devenu cliché de satiriser, *l'Homme numérique*, écrit :

Le jour où nous utiliserons l'éther pour des télécommunications et des transmissions de plus grande puissance, il faudra veiller à ce que les signaux n'interfèrent pas les uns avec les autres [...], nous ne pourrons pas nous conduire comme des goinfres avec l'éther. Il nous est impossible d'en fabriquer davantage. La nature ne l'a fabriqué qu'une seule fois.¹¹⁵

Negroponte plaide ensuite (il écrit en 1995) pour l'abandon des transmissions sans-fil au profit des fils de fibres optiques. L'éther, en tant que lieu, est à ses yeux saturable, et pour en faire l'économie, il faut en limiter l'accès, en « policer » l'accès, comme le proposait Hoover : « the celestial system comes within the province of the policeman. Fortunately, the art permits such a policeman by listening in to detect those ether hogs that are endangering

¹¹³ *New York Times*, « Asks radio expert to chart the ether ».

¹¹⁴ Dill, cité dans Mary S. Mander, « The public debate about broadcasting in the twenties », *Journal of Broadcasting* 28 (1984).

¹¹⁵ Nicholas Negroponte, *L'homme numérique* (Paris : R. Laffont, 1995), p. 39.

the traffic »¹¹⁶. Les communications non permises et non autorisées par le système de régulation de l'éther compromettaient donc la colonisation économique de cet espace invisible mais fini. On peut lire dans le *Popular Mechanics* de 1938, au sujet des « pirates de l'éther » qui utilisent frauduleusement les ondes électromagnétiques, menaces invisibles au bon fonctionnement des médias de masse :

Without knowing it, you probably have encountered the invisible "pirates" of the air waves – those racketeers of space who today constitute a threat to national and international broadcasting of news and information.¹¹⁷

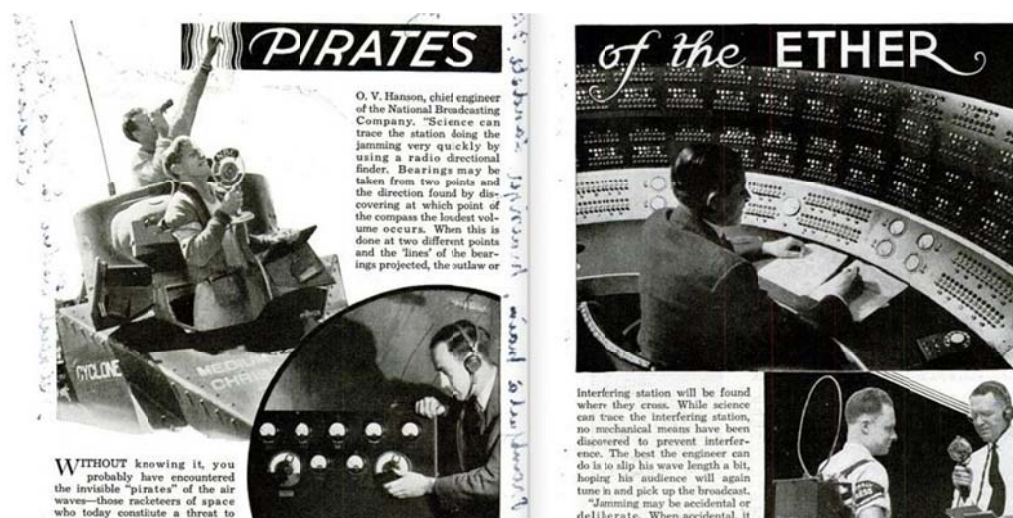


Figure 27: « Pirates of the ether », *Popular Mechanics*, 1936¹¹⁸

Ces pirates (figure 27) diffusaient de bruits semblables à de la statique occasionnelle sur les ondes radio, empêchant la clarté de la radiodiffusion lorsque les usagers syntonisaient tel ou tel canal. Cette pratique était connue sous le nom de « *jamming* ». Panique annoncée : les auditeurs de la radio ne veulent pas perdre le contact. Et c'est le bruit, un trop-plein d'informations, qui leur fera perdre le contact. C'est la prolifération du junk informationnel, qui trouve écho aujourd'hui dans les envois de courriels non-sollicités, les *junk mail* et les *spams*. De *jamming* à *spamming*, ce sont les mêmes saturations

¹¹⁶ *New York Times*, « Asks radio expert to chart the ether ».

¹¹⁷ *Popular Mechanics*, « Pirates of the ether », *Popular Mechanics* (Janvier 1936).

¹¹⁸ *Ibid.*

totales du réseau, les mêmes pertes de contact. C'est Thésée face au labyrinthe formé cette fois des fils eux-mêmes, plus complexe et plus dense que le labyrinthe. Principe du *broadcast* inversé : la bataille pour l'accès aux ondes contenues dans l'éther multiplie les émetteurs et non pas seulement les receveurs. Le *broadcast*, dès que la permission d'émettre a été régulée, devient *many-to-one* et non pas *one-to-many*. Les émetteurs se battent désormais pour l'accès aux postes receveurs. Comme chez les mesméristes, la manipulation de l'éther est une manipulation du receveur, lequel doit s'offrir comme tel, volontaire et doit choisir, d'entre tous les fils rouges, celui-ci et non celui-là. Infiltrer le poste receveur devient l'objectif ultime. Devenir l'intermédiaire, voilà la métaphore de la télécommunication, s'inter-poser comme *medium*, comme lieu du relais.

Les pirates de l'éther n'étaient pas les seuls à tenter d'infiltrer ce territoire de l'interconnexion. Les radiodiffuseurs avaient créé la profession de « *ether jumpers* », ceux qui traversent l'éther. La *National Broadcasting Company* en employait plusieurs et ceux-ci ne « dormaient jamais », leurs programmes étant diffusés à travers le monde. Effectuer des sauts dans l'éther consistait à relayer un même programme sur de courtes distances en utilisant des ondes courtes et en le rediffusant de là à partir des récepteurs. La NBC décrivait ces courses à relais non pas comme une transcendance de l'espace, mais bien comme une domination du *temps* : « [these] world-girdling hook-ups, in the space of one hour, will take you into yesterday, today and tomorrow »¹¹⁹ (figure 28).

¹¹⁹ Emile C Schnurmacher, « Ether Jumpers Never Sleep », *Popular Mechanics* (Novembre 1938).

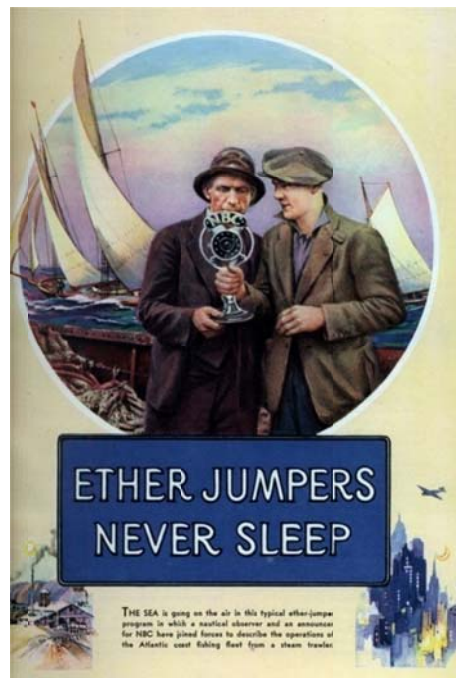


Figure 28: « *Ether jumpers never sleep* », *Popular Mechanics*, 1938¹²⁰

La NBC *produira* ainsi des experts de l'éther, des manipulateurs de programmes transmis internationalement. Si les *ether jumpers* ne dorment jamais, contrairement aux somnambules, ils partagent leur lucidité. Ils deviennent maîtres du temps et de l'espace, relaye le battement immémorial du monde, donnent forme à l'événementiel, à l'historique, à de nouvelles formes du cérémoniel. Douglas Kahn écrit : « Radio users have transcended geographical space by communing not with those next to them but with the 'distant' voices transmitted though the ether »¹²¹.

À travers cette compétition féroce dans l'éther, plusieurs communications n'atteignaient jamais le précieux auditeur, ou le perdaient lui, carrément, par saturation. Perdre le fil signifie aussi ne plus suivre, ne plus comprendre, malgré la communication, malgré la connexion. Perdre le fil, c'est donc aussi bien la prolifération informationnelle que sa raréfaction.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ Douglas Kahn, « Ether ore : mining vibrations in American modernist music », in *Hearing cultures : essays on sound, listening, and modernity*, ed. Veit Erlmann (Oxford ; New York : Berg, 2004), p. 8.

De nouvelles cloisons sont en formation. Le débat entre la science et la pseudoscience, désuet, laisse la place au débat entre l'information et le bruit. Ce sera une question importante du paradigme cybernétique, qu'ils explorent à travers la recherche sur la communication téléphonique dans les années 1940. Si la cybernétique s'intéresse, dans ses premiers schémas systématiques de la communication, aux notions de bruit et d'entropie, c'est d'abord parce qu'elle est concernée par l'efficacité des réseaux téléphoniques (rappelons que Claude Shannon travaillait comme ingénieur pour les laboratoires Bell). La cybernétique intervint sur l'économie du bruit, privilégie donc un message (un vrai, authentique) au profit d'un autre (le faux, le bruit). Or, comment distinguer, alors que tout est information, l'information légitime et le bruit ? Les pirates de l'éther ne sont-ils pas aussi en train de diffuser de l'information au sens cybernétique ? Le bruit n'est-il pas information ? Pourtant il est rejeté, relégué au statut de parasite. Or, un *para-site*, c'est ce qui se situe juste à côté. « Quel est donc ce bruit soudain, hasardeux, à la porte, qui m'empêche toujours de finir et me conduit à d'autres gestes ? »¹²².

Comment distingue-t-on, à cet égard, ce qui est perdu dans l'éther de ce qui ne l'est pas, de ces informations parasites et de ces informations légitimes ? Par sa non-connexion, pour le premier, ou sa connexion, pour le deuxième. Ce qui ne trouve aucune résonance, aucune destination, est *perdu*. Ce qui est trouvé mais incompris, insensible, informe, est *perdu*. Un message perdu dans l'éther est un message qui ne trouvera comme destination finale que le *medium* lui-même. De même, à chaque communication dans et par l'éther précède un pari de l'émetteur sur le canal : parfois il y perd, parfois il y gagne. « *I'm feeling lucky* », suggère Google à ses visiteurs qui veulent joindre une destination, un voyage toujours plus ou moins heureux. Roger Silverstone, chercheur en communication, s'interrogeait justement sur le rôle de performance des sites personnels qui pullulent dans le cyberspace, et qui ne trouvent souvent aucun récepteur. Au sujet d'un site choisi au hasard, il demande : « Here is a body in cyberspace, floating like a grain of dust in the electronic ether. A personal

¹²² Michel Serres, *La parasite* (Paris : Grasset, 1980), p. 25.

display call for attention, a singular, private stage, a solitary performance »¹²³. Régimes d'hypersolitude : liens hypertextes évités par les souris d'ordinateurs, [perpétuellement bleus](#) ; pages web visitées par leurs seuls concepteurs; *twits* envoyés, ni suivis ni lus; erreurs 404; liens brisés. En langage CORBA (acronyme de *Common Object Request Broker Architecture*), qui est une grammaire informatique permettant de construire l'architecture d'un logiciel, on appelle « éthérialisation » (*etherealization*) la perte de communication entre un objet et son serveur (le procédé opposé est appelé « incarnation »). Suivant son éthérialisation, l'objet existe encore mais n'a plus de « corps » lui permettant de remplir des commandes du logiciel¹²⁴. L'objet en question demeure en suspension, en orbite dans le cyberspace, dans un para-site. Junk pour les uns, information pour les autres ; sens littéral pour les uns, métaphore pour les autres.

Les économies de l'éther sont inscrites dans ce balayage, par les interférences, les non-connexions, les mises en absence et en abyme. Les entreprises de télécommunication font leurs choux gras des pourriels, facturant la bande passante à ceux qui les envoient et à ceux qui les reçoivent ; de même les ventes de logiciels anti-virus et anti-spam se chiffrent en millions de dollars annuellement. En 2007, selon une étude de *Baracuda Networks*, qui affirme avoir analysé et classé près d'un milliard de courriels, 95% de tous les courriels envoyés seraient de type pourriel, ou *junk mail*¹²⁵. Étrangement, c'est cette même proportion, 95%, de l'ADN humain qui est constitué d'ADN non-codant, et qu'on appelle justement « *junk dna* »¹²⁶. Déterminer ce qui est bruit, ce qui est *junk*, ce qui est communicable, transmissible, voilà l'économie de l'éther en tant que milieu universel de transport des communications à distance. Quelle communication, et pour qui ? Voilà ce que la métaphore d'éther a

¹²³ Roger Silverstone, *Why study the media?* (London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE, 1999), p. 77.

¹²⁴ Murali Devi, « Basic CORBA », Computer Science Department, Long Island University, [en ligne].

¹²⁵ Chloe Albanesius, « Spam Levels Rise to Unprecedented Heights », PC Magazine, [en ligne].

¹²⁶ Cf. Bardini, *JunkWare*.

d'économique, au sens usuraire, dans son actualisation technologique. Il y a encore une autre valeur d'échange, linguistique, que nous pouvons relever, révéler.

§ 32

Rendre informe

Le développement de la radio, la colonisation de l'éther, a amorcé une autre perte, qui voit aujourd'hui son apogée. On l'entend dire depuis un moment déjà : la globalisation, la révolution de l'information, la montée des technologies de l'information, le cyberspace, l'Internet, sont fondées sur une libération de l'espace physique. Ou carrément, comme le dit Paul Virilio, « l'amorce de la 'fin de l'espace' d'une petite planète en *suspension* dans *l'éther électronique* de nos modernes moyens de télécommunication »¹²⁷. Il s'agit de la perte de l'espace physique « naturel » au profit d'un espace de connexion globale. Nous retrouvons encore l'affirmation de la libération par la perte, qui est le trope du sacrifice. « Le sacrifice n'est autre », écrit Bataille, « que la production de choses sacrées », c'est donc une « opération de perte »¹²⁸. La métaphore de l'éther électronique marque le retour du mouvement sacrificiel et dans ce cas-ci, la libération se fait au prix d'une volonté archaïque qui pose l'existence d'un milieu subtil qui difforme le rapport aux réseaux de télécommunications. Deuxième économie de l'éther : dans son retour comme économie sémantique, comme *métaphore*, nous remarquons l'actualisation d'un éther subtil qui entretient un rapport de sympathie avec toutes les métaphores précédentes, dont celle de l'espace invisible de Newton, de Descartes et des psychofluidistes.

¹²⁷ Paul Virilio, *La bombe informatique* (Paris : Galilée, 1998), notre emphase, p. 17.

¹²⁸ Bataille, *Oeuvres complètes*, volume I, p. 306.

Nous reconnaissons facilement ces discours qui proclament à nouveau l'avènement prophétique d'un espace qui relie universellement. Le *medium* qui relie à l'intangible est dans ces cas-ci « noosphère », « cyberspace », « exo-cortex », « intelligence collective ». Le *cyber-espace* notamment, est la métaphore spatiale d'un lieu de toutes les connexions et il implique, sémantiquement du moins, un déplacement dans un espace réticulaire qui n'est plus l'espace terrestre. L'*internaute* visite des musées, *surfsur* la toile, s'y *promène*. Il *navigue*, passe d'un *site* à un autre grâce à un *navigateur* (*Explorer*). Même ces sites sont liés à des pratiques d'*hébergement* et de *localisation* (l'URL d'un site est le *Uniform Resource Locator*), etc. Pierre Musso mentionnait qu'Internet est perçu comme « l'espace d'inscription de la 'matrice', du 'cerveau planétaire' ou 'l'intelligence collective' »¹²⁹ ; Peter Weibel écrit, au sujet des nouveaux espaces de la culture électronique :

Immaterial data-filled spaces are already being set up through the *all-encompassing global information networks* existing between symbolically significant machines. These spaces are entirely *intangible, immaterial, devoid of any corporeality*.¹³⁰

Sloterdijk, aussi : « Les moyens de communication de masse [...] ont le pouvoir de rassembler les systèmes nerveux des habitants d'un espace cohérent. Ils ont la capacité de synchroniser les consciences dans une sémiosphère très large [...] »¹³¹. Tout cela rappelle McLuhan lorsqu'il écrit : « [m]an himself becomes discarnate data, a sort of disembodied spirit coexisting and functioning simultaneously in diverse locations »¹³².

Ces discours réengagent un rapport mythique que la métaphore de l'éther permet d'actualiser sans trop de difficulté. La problématique de la société de l'information, en ce sens, s'apparente davantage à un technoculte

¹²⁹ Musso, « Le cyberspace, figure de l'utopie technologique réticulaire », p. 32.

¹³⁰ Peter Weibel, « The World as Interface : Toward the Construction of Context-Controlled Event-Worlds », in *Electronic Culture: Technology and Visual Representation*, Timothy Druckrey (éd.) (New York : Aperture, 1996), p. 350, notre emphase.

¹³¹ Peter Sloterdijk, Fabrice Bousteau, et Jonathan Chauveau, « Comment Peter Sloterdijk révolutionne nos horizons de pensée », *Beaux-Arts Magazine*, no. 246 (2004).

¹³² Marshall McLuhan, « Marshall McLuhan Convocation Address, The University of Alberta ».

qu'à une technoculture. L'effigie sensible, l'espace subtil, le feu divin, sont réactualisés dans la problématique technologique. Cette persistance du subtil se traduit notamment par l'apparition d'une nouvelle version de la métaphore d'éther : l'éther électronique. Par économie, le terme éther a en effet (re)trouvé sa niche dans le discours technologique. Non seulement, nous venons de le voir, le fil qui connecte au réseau Internet a-t-il été baptisé « Ethernet », mais le mot éther est utilisé sans trop d'ambiguïté dans le langage courant comme synonyme de « cyberspace » (en anglais tout particulièrement). Des chercheurs en communication utilisent la métaphore fréquemment ; Larry Gross écrit : « The stories that fly through the ether make all too clear that the Internet can literally be a lifesaver for [...] »¹³³; Donna Haraway parle de ses courriels envoyés dans l'éther « [...] for finding our addresses and sending our messages into the *ether* »¹³⁴; Tim Jordan, dans *Cyberpower*, désigne le cyberspace par l'expression « electronic ether »¹³⁵; Diane Rowland soutient que nous vivons en quête de l'exploration du monde électronique, qu'elle décrit ainsi : « vast amorphous ether termed 'Cyberspace' »¹³⁶; même la section méthodologique d'un ouvrage de John Campbell consacrée à l'ethnographie en ligne s'intitule sans aucune précision: « Conducting Fieldwork Through The Ether »¹³⁷.

Les modèles conceptuels des technologies de l'information, et particulièrement des technologies sans-fil, reposent sur la métaphore d'un *medium* ou d'un lieu où circulerait une entité primordiale : l'information. Comme la lumière, le magnétisme et l'électricité, l'information voyage dans un milieu à l'aide d'un organe de transmission, d'un support que d'aucuns nomment l'éther électronique. L'information se « propage », dit Terranova dans *Network Culture* : « Information is not simply transmitted from point A to point

¹³³ Larry Gross, « The Past and the Future of Gay, Lesbian, Bisexual, and Transgender Studies », *Journal of Communication* 55, no. 3 (2005): p. 523.

¹³⁴ Haraway, *Modest-Witness@Second-Millennium.FemaleMan-Meets-OncoMouse*, p. 271.

¹³⁵ Tim Jordan, *Cyberpower : the culture and politics of cyberspace and the Internet* (London; New York : Routledge, 1999), p. 32.

¹³⁶ Diane Rowland, « Cyberspace: A Contemporary Utopia? », *The Journal of Information, Law and Technology* 3 (1998).

¹³⁷ John Edward Campbell, *Getting it on online : cyberspace, gay male sexuality, and embodied identity*, Haworth gay & lesbian studies (New York : Harrington Park Press, 2004), p. 44.

B: it propagates and by propagation it affects and modifies its milieu »¹³⁸ Or, suivant la métaphore éthérique, ce milieu nous traverse aussi. Chez Newton, l'éther permettait la communication entre le cerveau et les muscles ; chez les psychofluidistes, l'éther traversait les corps et permet la guérison ; chez William Barrett, l'éther était le milieu de la télépathie¹³⁹. « La base même de toute croyance occultiste », souligne Philippe Muray, se trouve dans « la foi en l'existence du fluide harmonique unificateur des humains séparés »¹⁴⁰, d'un super-flux.

La métaphore de l'éther renouvelle les milieux universels de rencontre à travers la technologie. En novembre 2008, deux anciens employés de Google lançaient une nouvelle application web qu'ils ont baptisé *EtherPad*. Cette application est un logiciel de traitement de texte, à la manière de Microsoft Word, qui ne requiert aucune installation sur le disque dur de l'utilisateur puisque l'éditeur de texte est disponible en ligne et donc accessible via n'importe lequel des navigateurs web. Le véritable caractère innovateur de *EtherPad*, selon ses concepteurs, est la possibilité de travailler collectivement sur un même texte, non seulement en « temps réel » mais en « vrai temps réel », (« *Really real-time* »¹⁴¹). Jusqu'à huit usagers peuvent ainsi éditer un même document et discuter grâce à une plate-forme de messagerie instantanée. Réunification des humains séparés, lesquels finissent par devenir un même auteur, une seule et même parole. Le logiciel est lancé dans sa forme *beta* le 19 novembre 2008 et il est victime de sa popularité dès sa sortie : comme l'application fonctionne directement sur les serveurs de la compagnie et non pas sur chaque ordinateur, la grande affluence occasionna la fermeture temporaire

¹³⁸ Tiziana Terranova, *Network Culture: Politics for the Information Age* (London: Pluto Press, 2004), p. 51.

¹³⁹ Richard Noakes souligne: « Barrett was at least as convinced as, Lodge, Stewart and other physicists that the ether of physics was useful in illustrating the significance of the world beyond matter. The power of ethereal radiations to produce solidarity in the physical universe made likely the power of telepathy to produce unity among human beings and showed that it was the immaterial domain that gave unity and intelligibility to the universe », « The "Bridge which is between physical and psychical research" : William Fletcher Barrett, Sensitives Flames and Spiritualism », *Hist. Sci.* xlii (2004): p. 454.

¹⁴⁰ Muray, *Le XIXe siècle à travers les âges*, p. 326.

¹⁴¹ Aaron Iba et al., « EtherPad », [en ligne].

du site, l'infrastructure étant incapable de fournir à la demande. En janvier 2009, *EtherPad* est de retour, puis, coup de théâtre, en mai 2009, Google annonce l'introduction de *Google Wave*, une application qui intègre elle aussi messagerie instantanée, traitement de texte, mais aussi logiciel de réseautage social, et wiki. Il n'en fallait pas plus pour que ce nouveau logiciel soit considéré comme « la révolution » du jour sur la (presque délirante) blogosphère. « *The next revolution will come in wave* »¹⁴²; « *The New Communication And Collaboration Revolution Is Coming And Is Called Google Wave* »¹⁴³; « *Wave hello to Google's next email revolution. A chat-room on steroids* »¹⁴⁴. Devant le titan Google, *EtherPad* n'aura pas gagné la bataille. Le 7 décembre 2009, les propriétaires annoncent qu'*EtherPad* a été acheté par Google pour être intégré à *Wave* dans le premier trimestre de 2010. Nouveau rejet pour l'éther. Après le *Letheon*, voilà que c'est *Wave* qui tente de masquer la métaphore d'éther.

Encore que l'éther ne disparaît encore pas tout à fait : *Google Wave* repose sur la métaphore de la transmission de l'information par variations *ondulatoires* ! Et c'est à travers l'éther, par ondes, que nos corps sont ainsi atomisés, textualisables, et qu'ils voyagent et se rencontrent dans le lieu de toutes les connexions possibles. Le *virtuel*, écrit Pascal Chabot, « est un milieu de *rencontre*. Il est l'élément des liaisons non-localisables. [...] Il est l'éther de l'art, l'éther que des artistes sentent et qu'ils peuvent faire »¹⁴⁵. La délocalisation du corps vers un lieu sub-liminal était déjà présente au moment de l'introduction de la télégraphie sans-fil, comme le souligne Jeffrey Sconce : « ... wireless was not a technology that stood as an analog to the body, but an

¹⁴² Sophia Lucero, « The next revolution will come in waves. Google Waves », Site Internet Wisdump.com, [en ligne].

¹⁴³ John Blossom, « The New Communication And Collaboration Revolution Is Coming And Is Called Google Wave », *blogue Master New Media Magazine*, [en ligne].

¹⁴⁴ Michael Kaufmann, « Wave hello to Google's next email revolution », *Blast Magazine, Sci/Tech News*, [en ligne].

¹⁴⁵ Pascal Chabot, « Deleuze et l'énigme de la création artistique », in *Discern(e)ments: Deleuzian Aesthetics = Esthétiques Deleuziennes*, Sjef De Joost de Bloois, Frans Houppermans, et Willem Korsten (éds.) (Amsterdam: Rodopi, 2004), p. 58.

apparatus that possessed the power to atomize and disperse both body and consciousness across the vast expanses of the universe »¹⁴⁶. Le e-éther renouvelle les promesses de la télégraphie éthérique, notamment celle du contact, comme le souligne cet article du *Electrical World* repris par Susan Douglas :

Wireless telegraphy [...] involves all countries in one circumambient ether, and the air about each is permeated by undulations emitted by others. All countries are, therefore, brought into *virtual contact in the aerial ether*.¹⁴⁷

L'éther était aussi le milieu de vie du somnambule lucide (*ether jumpers* avant leur temps). Alexis Didier, l'un des plus célèbres somnambules lucides au XIX^e siècle, décrit ainsi un épisode d'hyperlucidité :

L'Univers entier est devant moi, et je puis me transporter d'un pays à l'autre avec la rapidité de l'éclair ; je puis converser avec les Cafres, me promener en Chine, descendre dans les mines de l'Australie, entrer dans le harem du sultan en moins d'une heure, sans fatigue.¹⁴⁸

L'internaute ne peut-il pas en dire autant ? Ne lui promet-on pas qu'il pourra voir l'univers devant lui (www.wikipedia.org), se transporter d'un pays à un autre (www.googleearth.com), converser avec les Cafres (www.skype.com, www.msnchat.com), se promener en Chine (www.chinavista.com/travel/virtualtours.html), descendre dans les mines en Australie (<http://www.youtube.com/watch?v=QM-DTYY4MaY>, *Gold mining & cars in Kalgoorlie, Australia* – BBC, 2:14 min.), entrer dans le harem du Sultan (www.imvu.com/rooms/the-sultans-harem), en moins d'une heure, sans fatigue ?

La métaphore de l'éther, qui refait surface dans la société de l'information, retient ceci de ses actualisations précédentes qui l'accompagnent

¹⁴⁶ Jeffrey Sconce, *Haunted media : electronic presence from telegraphy to television*, Console-ing passions (Durham, NC; London: Duke University Press, 2000), p. 14.

¹⁴⁷ Susan J. Douglas, *Inventing American broadcasting, 1899-1922* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987).

¹⁴⁸ Henri Delaage et Alexis Didier, *Le sommeil magnétique / expliqué par le somnambule Alexis en état de lucidité ; précédé d'une introduction par Henri Delaage*, 2^e édition. (Paris : Dentu, 1857), pp. 13-14.


toujours : l'espace éthérique n'est pas un espace où l'on va, mais un espace dans lequel nous baignons. Si nous traversons le nouveau lieu éthérique avec autant de facilité, ce milieu subtil, ne nous traverse-t-il pas en retour ? C'est ce retournement de sens que McLuhan ne semble pas avoir prévu.

La cybernétique a contribué à introduire cette similarité ontologique entre le corps humain et la technique, avec comme nouvel équivalent général l'information pour passer de l'un à l'autre. En inférant aux technologies un rôle de gestionnaires d'information et en retournant cette hypothèse vers l'humain, la cybernétique introduisait la figure des « humains augmentés », à la manière des somnambules de Puységur. Dans *La cybernétique et l'humain*, Aurel David illustre le programme cybernétique à l'aide de l'image de l'intermédiaire. Un capitaine d'artillerie, écrit-il, doit donner des ordres à divers exécutants (pointeurs, tireurs, artificiers) en sollicitant l'aide du chef de pièce. La cybernétique fait alors le constat que cet intermédiaire, le chef de pièce, peut être remplacé par une machine, et que le cours des actions prévues à la programmation ne changera pas. Cette mécanisation de l'intermédiaire, nous dit David, pose deux postulats : que l'intermédiaire humain peut être remplacé par une machine lorsque le but est précis (c'est la « pensée asservie ») ; et, réflexivement, que l'individu lui-même fonctionne comme une machine (c'est la « machinalité du pilote humain lui-même »). La question des organes artificiels, poursuit-il, illustre le « dilemme majeur » de la cybernétique : s'il est possible de remplacer un cœur humain par un cœur artificiel, ce qui avait de « miraculeux » dans le cœur humain est-il « transféré » au cœur artificiel ? Il s'agit donc, du moins dans cette interprétation de la cybernétique, d'une pensée de la praxis puisqu'elle considère que ce qui doit être transporté (un ordre, une information, un message) n'est pas été mis en forme par le transport. Or, qui dit transport, *metaphora*, dit aussi trans-formation, et possiblement, dé-formation.

Le modèle cybernétique du transport de l'information, lorsqu'il est ainsi retourné vers le vivant, introduit un nouvel équivalent général, l'information. Avec l'information comme milieu d'échange universel, il devient possible de manipuler l'information contenue à la fois dans technologie et celle qui traverse

l'humain. Ne sommes-nous pas « faits » d'ADN, « d'information » génétique, que des biologistes peuvent « manipuler » ? La cybernétique et la biologie moléculaire n'ont-elles pas ouvert la voie à une mise en forme de l'humain, à son formattage ? L'information peut être manipulée afin d'induire des changements directement dans le corps humain. Patricia Cowings, directrice du *Psychophysiological Research Lab* à la NASA, affirme dans un texte sur le sujet humain fonctionne sur le mode de la boîte noire : « I think of the [human] subject as a black box, as a sensory organism, a data-processing organism. I modify the information that goes in through his senses [and] until I get the output I want I keep modifying the input. And it works »¹⁴⁹. *And it works*.

Voilà la deuxième stratégie économique qui accompagne la métaphore de l'éther électronique. Elle marchande la pensée mystique, le passé mythique, d'une interconnexion globale, d'une harmonie perpétuelle. En se posant comme milieu universel, électronique cette fois, formée et formatée par l'information, la métaphore de l'éther en réactualise d'autres. La possibilité de la réunion des consciences dans un milieu partagé, d'une mémoire collective, bref, d'une mystique, revient dans la propagation de l'information dans le réseau. Il s'agit pourtant aussi d'un sacrifice, d'une subtilisation, puisque cette rencontre dans l'éther électronique renouvelle le sacrifice de la corporéité. C'est là où la figure de l'extension de McLuhan trouve sa limite. Si l'âge électrique se déroulait sur le mode du déploiement de nos systèmes nerveux dans l'espace médiatique, selon le modèle de technologies comme des extensions, cela implique aussi qu'en retour au travers de la multiplication de ces interstices sans gravité, nos corps soient également devenus les lieux de pénétration des *media*. McLuhan n'avait pas vu que l'éther dans lequel on se projette, nous en sommes aussi traversés, il semble l'avoir oublié. La révolution de l'information n'est-elle pas le retour contre le soi de l'extension technologique ? Voilà ce qui troublait Savicic et les autres : la technologie, disparaissant, se disperse. Ce



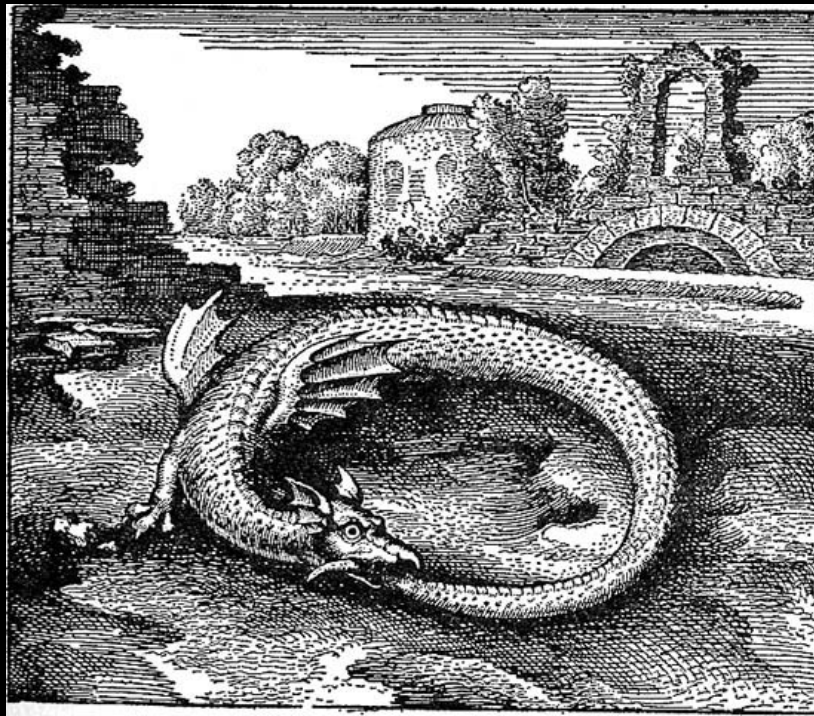
Enter ether
Exit ether
Re-enter ether

¹⁴⁹ Patricia Cowings et Ron Eglash, « An interview with Patricia Cowings », in *The Cyborg handbook*, Chris Hables Gray (éd.) (New York, London: Routledge, 1995), p. 98.

n'est plus une extension de soi ou la projection dans la technologie, mais une l'injection d'information, une intériorisation du technologie.

L'éther n'aura jamais été aussi *in*.

POST-ÉTHÉR



L'infiniment-autre ne se relie pas dans un concept, ne se pense pas à partir d'un horizon qui est toujours horizon du même, l'unité élémentaire dans laquelle les surgissements et les surprises sont toujours accueillis par une compréhension, sont reconnus. On doit ainsi penser contre une évidence dont on pouvait croire — dont on ne peut pas ne pas croire encore — qu'elle est l'éther même de notre pensée et de notre langage.

-- Jacques Derrida, 1972
Violence et métaphysique

§ 33

Éthéréalisation

En terminant sa révolution, un tour sur elle-même, cette thèse retourne à son point de départ, à son origine. Quel était-il ? *Éthéréalisation*, le tout premier mot qu'elle a prononcé.

Le mot « éthéréalisation » a eu une trajectoire plutôt timide, en périphérie lui aussi du vocabulaire éthérique, en périphérie de l'histoire. Nous l'avons croisé, dans le champ de l'histoire des technologies, à quelques reprises : chez Arnold Toynbee, historien anglais, qui a écrit dans la première moitié du XX^e siècle ; chez Lewis Mumford, historien américain des sciences et des technologies ; puis chez Richard Buckminster-Fuller, architecte et écrivain ; et enfin chez Marshall McLuhan. Dans ces quatre cas, l'éthéréalisation n'est pas un concept au centre, définitif, déductif, mais il agit plutôt sur le mode de l'apparition. Il semble sortir de nulle part, il intervient puis repart, de telle sorte que si l'on n'y cherche pas la signature-éther, il est possible de ne pas le voir du tout.

Arnold Toynbee, d'abord, l'introduit dans sa vaste étude des civilisations, *A Study of History*¹, dans laquelle il s'interroge sur les mouvements de naissance et de chute des civilisations². Le troisième volume (sur les douze de la série) porte essentiellement sur le problème de l'accroissement (*growth*) d'une civilisation : l'auteur pose l'argument que si une civilisation voit le jour grâce à un processus apparenté à celui de la

¹ Arnold Joseph Toynbee, *A study of history*, 2^e édition. (London: Oxford University Press, 1935 [1934]).

² Son travail rappelle d'une certaine façon les travaux d'Harold Innis sur les empires, notamment parce qu'il s'agit dans les deux cas d'approches cycliques mais aussi grâce à la centralité et le rôle joué par la technique et la communication dans les cycles de vie des civilisations sociales. Innis avait même lu Toynbee et avait trouvé dans son oeuvre de grandes qualités, notamment sur la façon de Toynbee de reprendre l'histoire des civilisations sous l'angle du mythe : « Professor Toynbee in *A Study of History* has shown the significance of the myth as a tool for the unlocking of mysteries of civilization. We cannot disregard his achievements lightly in spite of the contributions of science », Innis, cité dans Graeme Patterson, *History and communications. Harold Innis, Marshall McLuhan, and the Interpretation of History* (Toronto: University of Toronto Press, 1990), p. 79.

naissance, tel qu'elle a une genèse, alors elle doit aussi traverser des phases de croissance, comme c'est le cas pour le corps humain. Il identifie trois critères généraux de cette croissance : l'augmentation du contrôle sur les environnements humain et naturel, l'éthérialisation et le mouvement qu'il appelle le « retrait-et-retour ». Sur le deuxième, Toynbee note une tendance universelle des civilisations à « simplifier » les techniques qu'elles utilisent et il ajoute que cette simplification est accompagnée systématiquement d'un mouvement de croissance sociale. Il souligne plusieurs exemples : le passage du charbon au pétrole, de l'énergie hydraulique à la machine à vapeur, de la transmission d'ondes électriques dans les fils métalliques à la transmission dans l'éther³. McLuhan ajoutera plus tard à cette liste le passage du matériel informatique (*hardware*) aux logiciels (*software*)⁴.

Toynbee soutient que la simplification des dispositifs technologiques est corollaire au perfectionnement de la technique, une tendance qui est à l'œuvre dans les domaines les plus divers (même le langage). La simplification dont il est question ici ne se résume pas à une miniaturisation ou une diminution sur le plan matériel ou au niveau du fonctionnement, c'est un transfert d'énergie, un changement d'intensité, d'emphase, un passage des « sphères d'être et des sphères d'actions inférieures » vers les sphères « supérieures »⁵. Pour éviter cette réduction aux phénomènes matériels (erreur que semble faire Buckminster-Fuller⁶) et pour bien marquer la complexité du mouvement qu'il cherche à montrer, Toynbee suggère le néologisme « éthérialisation »

³ Toynbee, *A study of history*, p. 183.

⁴ Marshall McLuhan, « At the moment of Sputnik the planet became a global theater in which there are no spectators but only actors », *Journal of Communication* 24, no. 1 (1973): p. 54.

⁵ Toynbee, *A study of history*, p. 183.

⁶ Richard Buckminster-Fuller publia dans *Nine Chains to the Moon*, trois ans après la parution du tome de Toynbee sur l'éthérialisation, un passage sur l'« éphéméralisation » : « The very character of simple arithmetic of mathematics indicates that all progressions are from material to abstract, by which we mean intangibility, non-sensoriality, EPHEMERALIZATION », Richard Buckminster Fuller, *Nine chains to the moon* (Carbondale, Ill. : Southern Illinois University Press, 1963 [1938]), p. 276. Il expliquera plus tard qu'il avait jonglé avec l'idée d'utiliser le terme « éthérialisation » mais que cette possibilité avait été disqualifiée du fait que l'éther n'était plus accepté en physique. « Someone suggested to me that etherealization may be a better word. However, it is disqualified for my meaning because it is founded on the no longer physically accepted concept of *ether* », Richard Buckminster Fuller, *Critical path* (New York : St. Martin's Press, 1981), p. 133.

(*etherealization*)⁷, plus « éclairant » (« *a more illuminating way* »), que le terme « simplification » :

“Simplification” is a negative word. It connotes omission and elimination; whereas, in the concrete examples of the phenomenon from which we have inferred the validity of the law, the ultimate effect which the law produces by its operation is not a diminution, but an enhancement, of practical efficiency or of aesthetic satisfaction or of intellectual understanding or of godlike love. In fact, the result is not a loss but a gain.⁸

Selon Toynbee, l'éthérialisation résulte en un gain plutôt qu'une perte. Il est intéressant de remarquer que ce dernier a signé du vocabulaire éthérique l'ambivalence, la subtilité de ce critère de croissance au sein de la technologie. Lorsque la télégraphie s'éthérialise, lorsqu'elle perd son fil, lorsque son fil s'efface, il ne s'agit pas uniquement d'un délestage matériel mais simultanément d'une amplification de la signification, des usages, de l'efficacité, un accroissement épistémologique, une surenchère symbolique. La trajectoire d'éthérialisation et sa trajectoire inverse (quelle est-elle, d'ailleurs : matérialisation, cristallisation, solidification, complexification ?) est un jeu constant de gains et de pertes codépendants : la solidification repose par exemple sur certaines pertes (mobilité) et certains gains (solidité) qui sont simultanément les gains et les pertes de l'éthérialisation. L'éthérialisation ne peut donc pas se réduire au seul processus de dématérialisation. Plus encore, il est une inflation du potentiel et de valeur technologique. Elle n'opère pas uniquement sur le mode de la technicité, mais traverse l'ensemble des phases, pour reprendre le concept de phases de Simondon. Elle concerne même la « satisfaction esthétique », nous dit Toynbee, satisfaction qui est une perte improductive aux yeux d'une économie et d'une science historique pour qui l'évolution de la technique est une amélioration de l'efficacité des moyens de production et de reproduction.

⁷ Le terme est parfois traduit par « sublimation », comme c'est le cas pour la traduction de *Understanding Media*, de McLuhan, *Pour comprendre les médias*. Encore une fois, le terme de sublimation lui aussi verse dans le vocabulaire phasique, la sublimation étant le passage de l'état solide à l'état gazeux.

⁸ Toynbee, *A study of history*, p. 183.

Il est utile de penser le processus d'éthérialisation comme l'ont fait Harold Innis pour les biais médiatiques et McLuhan pour les *media* chauds et froids. Pour le premier, les biais des technologies de communication ne résident pas dans leurs qualités intrinsèques mais bien dans leur orientation générale⁹. Qu'il s'agisse d'un biais spatial ou d'un biais temporel, c'est d'une direction dont il est question ici. Ces biais sont perçus comme des trajectoires générales, des obliques vers lesquels une technologie tend et non pas une essence ou une nature propre à la technologie. Le parchemin n'a qu'un biais spatial que lorsqu'il est mis en rapport avec les plaques d'argile ; par rapport au téléphone, le parchemin a un biais temporel. La théorie des médias chauds-froids de McLuhan est également une théorie comparative et ne fonctionne que sur le mode de la mise en relation : un *medium* est chaud par rapport à un autre et tout à la fois, simultanément, il est le froid d'un autre. La théorie médiatique de McLuhan est relationnelle et conjonctive.

L'éthérialisation trouvera d'ailleurs écho à quelques reprises chez McLuhan. Dans son allocution de 1971 à l'Université de Calgary, il dira que nous sommes à l'aube de « l'âge de l'éthérialisation » :

As we move into the age of etherealization discerned by Toynbee and stressed by Buckminster Fuller, we do more and more with less and less. [...] We traverse eons of human development in minutes, and live in an inclusive present which assumes all pasts and futures they are all one.¹⁰

Le présent serait donc inclusif et subsumerait à la fois tous les passés et tous les futurs. « Information at the speed of light always tends toward etherealization »¹¹, ajoute-t-il. En changeant de support, en se « libérant » de tout support matériel, et suivant une augmentation de sa vitesse de propagation au point de ne plus être visible, l'information devient double affirmation. Le message d'Hermès était sa propre disparition ; le message de l'information

⁹ Harold A. Innis, *The bias of communication* (Toronto: University of Toronto Press, 1973).

¹⁰ McLuhan, « Marshall McLuhan Convocation Address, The University of Alberta ».

¹¹ Fait à noter, John Moss et Linda Morra reprendront cet extrait pour intituler leur publication sur McLuhan, mais ils laissent tomber « éthérialisation » pour lui substituer le terme « illumination », cf. John George Moss et Linda M. Morra, *At the speed of light there is only illumination : a reappraisal of Marshall McLuhan* (Ottawa: University of Ottawa Press, 2004).

éthérialisée, c'est l'éthérialisation. « The medium is the message », disait l'autre.

À la lumière de ces théories, nous voyons bien que nous ne pouvons pas dire que telle technologie est « éthérée » ou « éthérialisée » mais uniquement identifier des *tendances* à l'éthérialisation. Ainsi, l'écriture ne devient pas « immatérielle » lorsqu'elle passe du livre au texte électronique, elle est en procès d'éthérialisation. Son potentiel, sa valeur est marquée par le passage : le texte électronique reprend alors tous les autres supports d'écriture avant lui comme autant de métaphores, il les marque à nouveau de sa contre-signature. McLuhan avait bien raison de dire au sujet des médias qu'ils reprennent tous les précédents, que le contenu d'un *media* est un autre *media*. Pour reprendre l'exemple de l'écriture, l'éthérialisation du texte imprimé dans le texte électronique est lui-même une cristallisation, celle du texte électronique, lequel est toujours déjà l'origine d'une nouvelle éthérialisation.

L'éthérialisation n'est ni un résultat ni une conséquence. Elle est un mouvement cyclique, au mieux une tendance. C'est ce qu'en dira également Lewis Mumford dans son texte *The Condition of Man*, où il reprend le concept de Toynbee pour réfléchir sur la circulation et la persistance de certaines idées. Il dira d'une « idée » (*idea*) qu'elle est elle-même (*its very self*) qu'au moment de sa formulation. Pour survivre, cette idée doit s'adapter à la dureté de la vie, sans quoi elle est à jamais stérile, ajoute-t-il. Elle doit ainsi s'accrocher, s'actualiser dans une série de « supports externes » : des institutions, des énonciations, de nouvelles habitudes, des lois, des bâtiments, des pratiques politiques, des pratiques discursives, aussi. Ainsi, résume Mumford, toute idée qui cherche à prolonger sa durée à travers différentes matérialisations (c'est le mot qu'il emploie, *materialization*, mais nous dirons à travers des actualisations) doit retourner et mettre en acte son origine tout en anticipant et en formulant de nouvelles expériences qui seront le germe de sa propre croissance et persistance dans le futur¹². « Every formative idea [...] tends to

¹² Lewis Mumford, *The condition of man* (New York : Harcourt, Brace, 1944), p. 72.

kill the original living spirit that brought it forth. And yet, without undergoing this transformation and extension, the idea would have remained inoperative and self-enclosed »¹³. Mumford aussi précise que l'éthérialisation n'est pas un mouvement unidirectionnel mais qu'elle est un cycle et il choisit de l'illustrer en utilisant la métaphore de l'expiration et l'inspiration :

Materialization and etherealization are the inhalation and exhalation of the same breath: when there is social health, both processes are rhythmically at work. All our material activities become significant for life only if they take form in the mind as an independent reality: in the act of taking form, they shrink to the outer senses and expand in the world of meaning.¹⁴

Mumford décrit très bien dans quelle mesure l'origine d'une idée peut être préservée tout en étant inaccessible n'existant qu'à travers de nouvelles énonciations, de nouvelles actualisations qui la remplacent. L'origine est constamment rejouée dans les nouvelles manifestations, sans lesquelles elle perd non seulement son sens mais aussi tout devenir. Chaque actualisation devient elle-même originelle, puisqu'elle pose d'emblée un certain nombre d'ancrages qui permettront de futures actualisations, de futures sublimations. C'est cela qui assure sa pérennité. Mumford a bien remarqué que le résultat d'une nouvelle énonciation est la production d'une valeur (une signature ?) et creuse la distance nécessaire à cette transvaluation.

Ceci est très clair chez Toynbee, Mumford, McLuhan, qui sont aussi nuancés que prudents dans leur précisions sur l'éthérialisation, c'est qu'il ne faut réduire l'éthérialisation à une dématérialisation. L'éthérialisation est marquée du double mouvement du sacrifice : la soustraction négative dans la suspension (d'un fil, d'une lourdeur, d'une signification) est simultanément l'addition – productive, positive – de nouveaux usages, de nouvelles significations, de nouvelles valeurs. Ce qui est sacrifié est désormais aussi sacré. Ce qui était signe est désormais, remarqué, signature.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 73.

§ 34

Amorces

L'éthérialisation, tout devient clair, est le procès de révélation de la signature-éther. Elle est le mouvement, toujours spectral, toujours autre, exappropriable, de la marque laissée par éther. J'aurai tenté au fil de cette thèse de remarquer ces signatures de ma contre-signature, de remarquer des histoires de mes contre-histoires.

Je le disais plus tôt, j'ai proposé ici des *amorces* d'une histoire-autre, d'une contre-histoire, à l'invitation d'Agamben qui souhaitait un enrichissement de la théorisation de la signature à partir de la généalogie de Foucault et de la déconstruction de Derrida. Je ne prétends pas les avoir *toutes révélées*, ces amorces, ou encore de les avoir suffisamment *subtilisées*. Par contre, je pense avoir marqué quelques-unes des formes possibles de l'écriture d'une telle contre-histoire, sur lesquelles j'aimerais maintenant revenir.

Retournons, d'abord, aux deux questions de départ afin de tracer le chemin parcouru jusqu'ici : Où l'éther a-t-il signé son nom ? Où ai-je apposé ma contre-signature-éther ?

Je me suis intéressé, en premier lieu, à la problématique technologique qui m'est apparue comme surface d'inscription de la signature-éther. J'adoptais d'emblée un parti-pris selon lequel cette problématique pouvait être abordée sous l'angle de l'histoire, plus précisément encore, sous l'angle d'une histoire du discours, d'une histoire comme discours. En effet, j'ai été interpellé par la persistance de concepts, de modèles, de vocabulaires, de philosophies passées qui entretiennent des sympathies de sens (de direction) avec aujourd'hui. J'ai remarqué un mot en particulier, un nom : éther. J'ai eu le sentiment que l'éther marquait de sa présence le territoire de la technologie, de la question épistémologique, y étant sans trop y être, agissant sans visibilité, sous le radar, subtilement. Je pouvais

Hétérotopies

Éthérotopies

voir la distance qui m'en séparait, de l'éther, mais une impression ne me quittait pas, l'impression d'une actualité tout ambiguë, et toute vive aussi. À la manière de l'exilé qui revient dans son village, j'avais reconnu l'éther. Et cette fascination ne concernait pas *ce* qu'il était, mais *son retour*.

Ce n'était pas un sentiment antiquaire, j'étais au contraire surpris de voir dans l'éther une inébranlable actualité. La persistance du retour, *la persistance de son retour*, voilà ce qui me marquait le plus de l'éther.

La persistance de
l'éther

Ce parti-pris historique s'est avéré problématique. Quels étaient les chantiers possibles de l'histoire au service du présent ? Voulais-je présenter les relations historiques en recourant aux schèmes positivistes de causes et de conséquences ? Voulais-je élever à la puissance historique certains événements passés, les ancrer dans la trame linéaire du temps comme précurseurs à notre actualité, en faire des Grands événements ? Autrement dit : voulais-je écrire *de* l'histoire ? Cette avenue étant contraire à l'éther même, je me suis tourné (retourné) vers des ressources susceptibles de m'aider à suivre un programme historique sans faire de la science.

L'insistance de
l'éther

Parmi ces ressources, le programme de l'histoire-généalogie de Nietzsche et de Foucault s'est manifesté, lui qui engageait dans une direction autre que celle de la science historique. Ce programme est annoncé et précisé dans deux courts textes, vite devenus des textes fondateurs d'*Éthérialisation* : la *Deuxième considération intempestive* de Nietzsche et *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* de Foucault. C'est à l'approche de ces textes que j'ai su qu'il était possible de faire de l'histoire autrement. La généalogie pouvait en effet être d'un secours pertinent pour l'histoire du non-dit, l'histoire du retour, de l'ambivalence, de la contre-mémoire, du soupçon aussi, de la proximité, etc. Elle offrait des pistes pour écrire l'histoire non plus sur le mode affirmatif, *a posteriori*, mais de façon généalogique, c'est-à-dire sous le mode conditionnel et évaluatif. Cela suggérait l'abandon (et non pas le

Cherchez H
tecHnologie
Histoire
mytHe

sacrifice, ce qui les aurait sacrés) de la linéarité, de l'irréversibilité et de la causalité des événements historiques.

C'est à ce moment où est né le programme que j'ai appelé la « contre-histoire ». Le préfixe « contre », je l'ai dit à quelques reprises, marque une opposition *et* la proximité.

Je me suis rendu compte que ce qui avait éveillé mon regard, l'éther, opérait aussi sur la limite, il agissait à la faire disparaître et à réunir des différences, à les qui faire émerger. Les éthers et l'éthérique m'interpellaient étaient en partie des mythes, des fables et côtoyaient aussi la physique, la linguistique, la cosmologie, la religion, la science et la poésie.

QC177

Ses modes d'apparitions étaient disparates. Éther n'a pas la personnalité la plus « simple » du monde ; il se présente sous différents visages, sous différentes « figures ». J'en ai reconnu au moins trois, de ses figures : le mythe, l'expérience et la métaphore. En effet, l'éther s'était révélé sous une figure mythique, le mythe d'Éther ; sous une figure métaphorique, l'éther luminifère ; et sous une figure expérientielle, l'éther diéthylique. Je le reconnaissais dans ces manifestations, dans tous ses états. Plutôt de se séparer ces éthers, j'ai choisi de ne pas fixer les frontières qui les séparaient. Ces passages simultanés d'une figure à une autre m'ont permis de quitter le confort de l'unité, d'éviter les excès de la singularité de chacun. Car le danger de ces figures était le sens de leur origine : le mythe originaire, la métaphore originale, l'expérience originelle, pointaient tous vers un horizon absolu, vers une origine au-delà, là-bas. Or, le motif même du travail contre-historique cherchait à éviter la recherche de ces origines ailleurs que dans l'instance, dans les instances. La variation d'une figure à l'autre aura permis de demeurer vigilants sur cette question et de faire basculer le là-bas de l'origine ici.

Mon premier réflexe fut de chercher une cohérence dans la nature des figures signées par éther. Je tentai d'abord de joindre le mythe, la métaphore et l'expérience dans une même « famille », celle du savoir narratif. J'avais trouvé cette catégorie de Jean-François Lyotard, dans *La condition postmoderne*. Ce rapport sur le savoir exprimait une partie de l'attitude « contre » que je cherchais à mieux comprendre puisqu'il se penchait sur les différents processus de légitimation des savoirs scientifiques. Ces critères de légitimation devenaient utiles afin d'illustrer, justement, l'exclusion de certains savoirs par la pragmatique scientifique. Dans ce texte, la science était présentée comme l'homogène et les savoirs narratifs comme les hétérogènes ; une division nette et séduisante pour réunir l'éther et ses figures.

L'[hyper]thèse d'un monde créé ne doit pas nous occuper un seul instant.

L'ét[h]ernel retour philosophie.

[Nietzsche], *Fragments post[H]umes sur l'ét[H]ernel retour*, p. 91

hERG
the human
Ether-à-go-go
Related Gene

En prenant conscience que la science avait besoin de garder le savoir narratif vivant afin de se légitimer (Lyotard l'explique très bien), j'ai soudain compris que je faisais erreur en m'attardant seulement aux passages de l'homogène (la science) vers l'hétérogène (les savoirs narratifs) car ces hétérogènes présentaient eux-mêmes des symptômes d'homogénéisation. Sans l'exclusion du mythe, de l'expérience immédiate et de la métaphore *par la science*, leur caractère autre, exclu, exilé, sacrifié, s'évanouissait. Le mythe est exclu du savoir scientifique, mais il est inclus, et probablement tout ce qu'il y a de plus homogène, du point de vue du savoir narratif. Il en était de même pour la métaphore et l'expérience. Nietzsche ne disait-il pas du bien et du mal qu'ils ont une « double origine », c'est-à-dire que « ces concepts sont différents suivant qu'ils sont nés de la sphère des maîtres ou de celles des esclaves »¹⁵ ? Je réalisais que l'attitude contre-moderne n'échappe pas elle

niETzscHE-R

¹⁵ Nietzsche, *La généalogie de la morale*, p. 79.

non plus aux effets de mode et elle porte en elle, avec elle, ses propres théories dominantes, homogènes, exclusives.

Et s'il importe que l'appellation reste la même, plutôt que le nom, pourra-t-on remplacer, relayer, traduire [éther] par d'autres noms, en s'efforçant seulement de veiller à la régularité de l'appellation, à savoir d'un discours ?

Derrida, [*Éther*], Galilée, 1993, p. 91

Si l'altérité émerge dans la différence, dans la reconnaissance du retour, dans l'énonciation, il me fallait laisser tomber la catégorie des « savoirs narratifs », déjà trop lourde, trop propre, pour la contre-histoire. « La »

Éthérie,
Journal de voyage

science, pourtant, a agi tout au long de cette thèse comme un écran afin de projeter certaines attitudes dont je voulais me distinguer : certitude de l'objet, postulat d'objectivité, pratiques de représentations, observabilité, etc. J'ai eu besoin de tenir ce savoir scientifique à distance, de le radicaliser, moi aussi, afin de laisser la signature-éther écrire l'histoire, avant que cette dernière ne cherche à la dé-signer.

J'ai aussi mis ma signature-éther au travail, sur les surfaces de ses figures. Le mythe, l'expérience et la métaphore étant des modes d'apparition de l'éther (et non des modes d'existence), *étant elles-mêmes des technologies signées à l'éther*, je pouvais aisément les faire glisser les unes contre les autres, comme autant d'états *d'une même* variation et les utiliser comme des technologies de contre-signatures. Cela revenait à dire que l'énigme du mythe originaire se révélerait sous la forme de l'actualisation, de ma signature du mythe de l'origine, que le mystère de la métaphore originale passerait à la métaphore de l'origine, encore une fois actualisée, et enfin que le secret de l'expérience originelle se retrouverait plutôt sous l'expérience de l'origine.

L'éthéromancie
romance

J'ai tenté à plusieurs reprises d'expliquer ce rapport ambivalent à l'origine : la démythification, par exemple, n'est pas la relève d'un sens caché, mystérieux, que seul l'analyste peut décoder ; de même, la métaphore ne cache

pas une signification unique et originale qui se répète dans toutes ses énonciations, mais opère sur le mode, présent, d'une substitution, d'une subtilisation ; et encore je tentais de regarder l'expérience pure non pas comme l'expérience religieuse pure, mais dans l'après-coup, dans l'attribution et la reconnaissance d'une valeur

religieuse, ou mystique, à cette expérience-là. En voulant éviter de retourner vers une origine pure, lointaine, je

Et(HER)
Esther
Heather

pensais
aussi
pouvoir la
contourner

. La
généalogie, qui a donné
l'impulsion de départ au projet,
« s'oppose à la recherche de
l'origine », écrivait Foucault.

Et[h]ernity! It is eternal pain,
Death inconceivable, immeasurable!
An evil artifice contrived to taunt us,
Who are but clockwork, blind machines wound up
To be the calendar-fools of Time; to be,
Only that something thus at least might happen;
And to decay, that there might be decay!
The worlds must have had need of one thing more-
Dumb, searing agony to send them whirling.
Death comes to life and puts on shoes and stockings;
The sorrowing plant, the stone's inert erosion,
The birds that find no song to tell the pain
Of their aethereal life, the general discord
And the blind striving of the All to shake
Itself out of itself, be crushed in quarrel-
This now stands up and has a pair of legs,
And has a breast to feel the curse of life!
Ha, I must twine me on the wheel of flame,
And in Eternity's ring I'll dance my frenzy!

[Karl Marx], *Oulanem: A Tragedy*, I, 3, 1837

Or, plus je m'éloignais de l'origine là-bas, plus elle multipliait les apparitions ici, plus elle devenait visible, vive. L'origine était habitée d'un revenir et dans ce revenir se trouvait la clé de l'éternel retour. Il venait de se *passer*, dans l'évitement de l'origine et son retour, dans sa disparition et sa disparation, une variation propre à la signature-éther. Elle avait agi sur ma contre-signature, elle l'avait informée contre la mienne. Elles s'effaçaient toutes deux pour laisser l'absence du marqué et la présence du doublement marqué. Je venais de reconnaître l'*Ouroboros*.

L'éternel retour devenait un pari au présent de la constance de l'actualisation. C'est dans l'énonciation, dans chaque chaque, qu'est déployée, révélée, l'origine. C'est au présent seulement où le devenir d'un nom, d'une figure, est réellement archaïque. C'est au présent seulement où le passé d'un concept, d'une forme, est réellement promissif.

C'est ainsi que se sont écrites les contre-histoires.

Éther,
Qui es-tu ?

J'aimerais (car
l'éther me
presse) revenir
sur les

éthéréalisations qui ont résultées de
ma contre-signature.

L'éthéréalisation des figures,
d'abord. Pour l'éther mythique, j'ai
tenté de résister à la réification du
mythe d'Éther en origine
métaphysique, absolue, du monde. J'ai préféré ces moments où il est descendu
sur terre, où il a cessé d'être un divin au-delà pour agir ici. J'ai cherché à voir
les instances d'une poétique nouvelle dans ce mythe, une poétique de l'instance
et de l'éternel retour, aussi. Pour l'éther diéthylique, j'ai cherché à éviter de le
replacer comme une pièce dans l'évolution positive et agrégative du domaine
de l'anesthésie. J'ai plutôt tourné mon regard vers la dépendance et la
révélation religieuse. J'ai trouvé l'éther luminifère dans ces espaces limites
entre occultisme et science, chez Tesla et encore chez les psychofluidistes, dans
l'ambivalence de la discipline de physique qui le rejette et le reprend, qui le
naturalise puis l'exile, ce qui le sacre et le disperse. J'ai tenté de révéler la
signature-éther dans les passages d'une figure vers une autre, de l'éther
mythique à l'éther luminifère chez Newton, Berkeley, et Descartes, de l'éther
luminifère à une nouvelle version d'un éther mystique chez Mesmer, Puységur,
Blavatsky. De l'éther luminifère à l'éther diéthylique chez Paracelse, chez
Frobenius. De l'éther diéthylique à l'éther mythique chez les Parnassiens et les
poètes. Dans l'expérience subjective et religieuse, j'ai replacé notre corps-à-
corps avec la technologie sur la limite, au présent, dans l'actualité. D'une limite
à franchir, de laquelle s'affranchir, justement.

Tout se brise, tout s'assemble à nouveau;
ét[h]ernellement se bâtit le nouvel édifice de
l'existence. Tout se sépare, tout se salue à
nouveau ; l'anneau de l'existence se reste
ét[h]ernellement fidèle à lui-même.

À chaque instant commence l'existence ;
autour de chaque *Ici* se déploie la sphère *Là-*
bas. Le centre est partout. Le sentier de
l'ét[h]ernité est tortueux.

[Nietzsche], *Ainsi Parlait Zarathoustra*, III, "Le
convalescent, 3" 1883-85, traduction de Henri
Albert, révisée par Jean Lacoste.

De la même manière, pour le mythe, j'ai choisi d'en souligner les traits poétiques. J'ai retrouvé le mythe dans les verres des poètes et dans la puissance du rythme de leurs vers. J'ai trouvé la métaphore dans sa périphérie, encore, chez Derrida où je l'ai trouvée effacée plutôt que pleine, grise plutôt qu'azur. C'est une métaphore qui jaillit du langage pour se détruire elle-même, pour s'effacer et agir

Chaque élément possède ses propres hôtes vivants. L'océan céleste de l'éther peut-il ne pas posséder les siens, lui dont les vagues sont faites de lumière et dans lequel flotte la terre elle-même ? Peut-il ne pas posséder ses propres hôtes [ses propres autres], d'autant plus élevés qu'ils font partie d'un élément plus élevé, nageant sans nageoire, volant sans aile, se déplaçant, immenses et tranquilles?

[William James], *Philosophie de l'expérience*. Paris : Empêcheurs de penser en rond, 2007 [1909], 114

J'appelle « [contre]-historiques » les puissances qui détournent le regard du devenir, vers ce qui donne à l'existence le caractère de l'ét[h]ernel et de l'identique, vers l'art et la religion. La science — car c'est elle qui parlerait de poisons — la science voit dans cette force, dans ces puissances, des puissances et des forces adverses, car elle considère seulement comme vrai et juste l'examen des choses, c'est-à-dire l'examen scientifique, qui voit partout un devenir, une évolution historique et non point une ét[h]ernité. Elle vit en contradiction intime avec les puissances ét[h]ernisantes de l'art et de la religion, autant qu'elle déteste l'oubli, la mort du savoir, cherchant à supprimer les bornes de l'horizon, pour jeter l'homme dans la mer infinie et illimitée, la mer aux vagues lumineuses, du devenir reconnu.

[Nietzsche], *Deuxième considération intempestive : De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire du point de vue de la vie*, Paris, Milles et une nuit, 2000 [1874], traduction de Henri Albert, p. 110-111.

en silence, avare de sens, avare d'usure. Éthéréalisation : la pièce de monnaie sans effigie était plus légère mais pesait plus lourd sur le marché symbolique.

L'éthéréalisation des personnages, encore, qui ont habité les intrigues de la contre-histoire. Ce n'est pas le William James

psychologue que j'ai mis en scène, mais le James de

The
H
Bomb

l'expérience religieuse, qui se drogue pour s'en approcher, pour mieux saisir cette pluralité. Je l'ai pris au sérieux

comme James avait pris au sérieux Blood, dont les révélations anesthésiques se sont transformées en lourde dépendance. Chez Nietzsche, aussi, j'ai choisi comme point de départ, *La deuxième considération*, un ouvrage considéré par la philosophie comme une œuvre mineure, qu'on doit ranger « dans le tiroir du

bas de l'édifice nietzschéen »¹⁶. Ce tiroir du bas, ce sous-tiroir qui frotte directement sur le sol, m'apparaissait d'autant plus riche qu'il avait une identité bien à lui, celui du bas, celui qu'on ne voit plus, celui dont on oublie facilement le contenu, celui pour lequel il faut se pencher nous-mêmes, courber l'échine. J'ai suivi Nikola Tesla plutôt qu'Edison ; souligné comment ses rêves brisés ont été récupérés dans d'étranges théories du complot un siècle plus tard. J'ai suivi le magicien Robert-Houdin et le charlatan Mesmer plutôt que les grands médecins français ; écouté des artistes peu orthodoxes,

Savicic, qui expressions de masochisme. dentiste, preuve et le l'a par la suite Newton alchimistes, préféré le Einstein, qui élan de ravise, à un génial. J'ai

A theory if you hold it hard enough
And long enough gets rated as a creed:
Such as that flesh is
something we can slough
So that the mind can be entirely freed.
Then when the arms
and legs have atrophied,
And brain is all that's left of mortal stuff,
We can lie on the beach with the seaweed
And take our daily
tide baths smooth and rough.
There once we lay as blobs of jellyfish
At evolution's opposite extreme.
But now as blobs of
brain we'll lie and dream,
With only one vestigial creature wish:
Oh, may the tide be soon enough at high
To keep our abstract verse from being dry.

Frost, Robert. "Etherealizing." *Atlantic Monthly* (1947).

comme Stelarc et flirtent avec d'étranges technophilie et de J'ai vu chez Morton, le l'usure dont il a fait sentiment d'échec qui hanté. J'ai parlé de spiritualiste, des des technophiles. J'ai scénario du jeune rejette l'éther dans un provocation et qui se Einstein confiant, mobilisé McLuhan,

déjà si caricaturé, déjà si autre que j'ai dû faire le chemin inverse et purifier son discours sur les technologies de toute mystique et de toute ironie et le prendre au pied de la lettre. J'ai prêté attention à un autre rebelle, Georges Bataille, sans trop le laisser parler. Je l'ai éthéréalisé, en l'empêchant de provoquer.

L'éthéréalisation des périodes historiques, aussi. Ce n'est pas la première révolution industrielle qui m'a interpellé, mais la seconde, celle-là qui est une vague, une sorte de bégaiement productif de la première, qui revient sur

¹⁶ Antoine Le Bos, postface de Nietzsche, *Deuxième considération intempestive*, p. 117.

elle en différé. Ce n'est pas la première révolution de l'information non plus, qui m'a animé, c'est encore la deuxième, plus floue, moins évidente, moins dominante. Et encore pour le mesmérisme : j'ai remarqué la deuxième génération des magnétiseurs, les psychofluidistes qui ont repris la doctrine de Mesmer. Ce sont deux fins de siècles qui sont mis en scène ici.

L'éthérialisation de la technologie. Les fils ont été pensés, placés, encensés, puis coupés, puis replacés pour être redemandés. J'ai suggéré que l'expérience religieuse puisse être un changement de régime sensoriel, un espacement productif. J'ai aussi dit que le mythe peut performer, s'arrimer aux promesses, pour enfin les rendre paradoxales. Pas plus que j'ai trouvé de système complet et originel de la religion dans l'expérience religieuse, je n'ai

pas trouvé dans le mythe. mythe du sans-fil caractère puisant de la l'absence. J'ai métaphore qui l'usure, qui gage

Ainsi, dans un exemple que Nietzsche aimait à citer, la religion n'a pas de sens unique, puisqu'elle sert tour à tour à des forces multiples. Mais quelle est la force en affinité maxima avec la religion ? Quelle est celle dont on ne sait plus qui domine, elle-même dominant la religion ou la religion la dominant elle-même ? « Cherchez H ».

Gilles Deleuze, « *Nietzsche et la philosophie* », Paris, PUF, Quadrige, 2003 [1962], p. 5.

l'origine du monde J'ai décentré le en en soulignant le paradoxal et présence dans parlé de la s'engage dans sur le passage d'une

rive à l'autre. Passages, variations, limites, transvaluation, éthérialisation. Libération du corps par la prolifération de prothèses et de métaphores, variations dans l'expérience. Attrition des fils et des mots, augmentation du degré de virtualité de la communication. Effacement dans l'instance de la figure originelle, amplification et simplification de la valeur.

En conclusion, si nous revenons à la pragmatique de la signature-éther,

usurpation , dans la seule
réseaux sans-fil ne le laiss
rendaient informes. C'est
de la même façon, les prot
Ils sont réunis sur un mêm
alors qu'ils ne pouvaient e

Mythologie blanche – la
métaphysique a effacé en elle-
même la scène fabuleuse qui l'a
produite et qui reste néanmoins
active, remuante, inscrite à *l'encre
blanche*.

--Jacques Derrida, 1972
Marges de la philosophie

Tous les [éthers] sous [Nietzsche]



...

- Oui, comme je te disais hier, j'ai l'impression qu'à chaque fois que je tente de le saisir, l'ét[h]ernel retour, il [s]'échappe. Tu vois ce que je veux dire ?

- *J'entends bien ce que tu dis, voir un vouloir-dire, c'est plus [subtil].*

(rires)

- Je sais ! Mais [oui], justement, c'est exactement ce que je veux dire : vois-tu comment l'ét[h]ernel retour [m]'échappe alors que je tente de [le marquer] ? C'est [une signature], qui ne se laisse pas trop [dé-signer], et qui est difficile à [saisir], aussi. Tu dois savoir ça déjà.

- *En effet ! Tiens, jette un œil sur cette icône. [Il signe] 'Ouroboros. Tu l'as déjà vu ?*

- Oui, bien sûr, mais elle était différ[a]nte. [Je dis] qu'elle [signe] l'ét[h]ernel retour justement. Il y en a de nombreuses [figures], infinies probablement, mais c'est généralement [la signature] d'un serpent qui se mord la queue.

- *Qu'en penses-tu ?*

- La forme circulaire [marque] que la fin coïncide [déjà] avec le début ou que le terme d'une trajectoire ~~ne~~ diffère ~~pas de~~ son origine. C'est une v[er]sion [double affirmative] du temps, et même de l'espace si on veut.

- *Cela me semble juste.*

- Qu'est-ce qui te semble juste, [la signature] de l'éternel retour ou ma [contre-signature] ?

- *Y a-t-il une différ[a]nce ?*

- Non, tu as raison ! Je viens à peine de dire que le terme de la trajectoire ~~ne~~ diffère ~~pas de~~ son origine et voilà que je me demande si ma lecture est bien fidèle à l'origine ! Mais, vois-tu, c'est justement là le problème. Si l'origine n'apparaît qu'après-coup, en bout de ligne, c'est-à-dire dans ma [contre-signature], qui est

ÉTHÉRÉFÉRENCES

- About.com. « Martin Cooper—History of cell phone », About.com, [en ligne] <http://inventors.about.com/cs/inventorsalphabet/a/martin_cooper.htm> [consulté le 23 juillet 2007].
- Académie des sciences. *Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des sciences. Janvier à Juin 1847*. Vol. 24. Paris : Bachelier, 1847.
- Agamben, Giorgio. *Profanations*, Bibliothèque Rivages. Paris : Payot & Rivages, 2005.
- Agamben, Giorgio. *Qu'est-ce qu'un dispositif?* traduction de Martin Rueff, Rivages poche/Petite bibliothèque, 569. Paris : Payot & Rivages, 2007 [2006].
- Agamben, Giorgio. *Signatura rerum. Sur la méthode*. traduction de Joel Gayraud, Bibliothèque Rivages. Paris : Vrin, 2005.
- Akrich, Madeleine. « Les formes de médiation technique », *Réseaux* 60 (1993): 87-98.
- Albanesius, Chloe. « Spam Levels Rise to Unprecedented Heights. » PC Magazine, [en ligne] <<http://www.pcmag.com/article2/0,2817,2232367,00.asp>> [consulté le 8 janvier 2010], (12 décembre 2007).
- Albertsen, N. et Bulent Diken, « What is “the Social?” (*draft*) », publié par le Department of Sociology, Lancaster University, (2000) [en ligne], <<http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/soc033bd.html>> [consulté le 8 mars 2006].
- Alsberg, Paul. *In quest of man; a biological approach to the problem of man's place in nature*. Oxford : Pergamon, 1970 [1922].
- Andriopoulos, Stephan. « Psychic Television », *Critical Inquiry* 31 (2005): 618-637.
- Appollodore. « Épithomé », Reproduction du texte disponible sur le site Internet Nimispauci [en ligne] <http://ugo.bratelli.free.fr/Appollodore/Epitome/Epitome_Complet.htm> [consulté le 7 juillet 2000].
- Aristote. *Météorologie*. traduction de J. Barthélemy Saint-Hilaire. Paris : Librairie philosophique de Labrange, 1863.

- Armstrong, Tim. *Modernism, Technology, and the Body. A Cultural Study*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.
- Austin, John L. *Quand dire c'est faire*. Paris : Seuil, 1970 [1962].
- Babbitt, Edwin Dwight. *The principles of light and color: including among other things the harmonic laws of the universe, the etherio-atomic philosophy of force, chromo chemistry, chromo therapeutics, and the general philosophy of the fine forces, together with numerous discoveries and practical applications*: Babbitt & co., 1878.
- Bachelet, Théodore. « Style », In *Dictionnaire général des lettres, des beaux-arts et des sciences morales et politiques*, C. Delagrave (éd.), 1886.
- Baetens, Jan. « Cultural Studies After the Cultural Studies Paradigm », *Cultural Studies* 19, no. 1 (2005): 1-13.
- Bardini, Thierry. *Bootstrapping: Douglas Engelbart, Coevolution, and the Origins of Personal Computing*. Stanford : Stanford University Press, 2000.
- Bardini, Thierry. *JunkWare*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2011 (à paraître).
- Bardini, Thierry. « L'Hyper-icône: L'Image, la toile et le monde », In *L'image ramifiée: le photographe du web*, Èlène Tremblay (éd.). Montréal : J'ai vu, 2007.
- Bardini, Thierry. « Les promesses de la révolution virtuelle: genèse de l'informatique personnelle 1968-1973 », In *Sociologie et Sociétés* XXXII, no. 2 (2000): 57-72.
- Barnes, Susan B. « The global village versus tribal man », In *The legacy of McLuhan*, Lance Strate et Edward Wachtel (éds.), viii, 373. Creskill, NJ : Hampton Press, 2005.
- Barthes, Roland. *L'obvie et l'obtus: Essais critiques III*. Paris : Seuil, 1982.
- Barthes, Roland. *Mythologies*. Paris : Seuil, 1957.
- Barthes, Roland. *Mythologies*. 2^e édition. Paris : Seuil, 1970 [1957].
- Bataille, Georges. *Le dictionnaire critique*. Orléans : L'Écarlate, 1993 [1970].
- Bataille, Georges. *Oeuvres complètes*. Paris : Gallimard, 1970.
- Baudelaire, Charles. *Les paradis artificiels, opium et haschisch*. Paris : Poulet-Malassis et de Broise, 1860.

- Baudelaire, Charles, et Claude Pichois. *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade 1 7. Paris : Gallimard, 1975.
- Baudrillard, Jean. *De la séduction*, Espace critique. Paris : Éditions Galilée, 1979.
- Baudrillard, Jean. *Les Stratégies fatales*. Paris : Grasset, 1983.
- BBC. « Mysterious force's long presence », BBC (16 novembre 2006), [en ligne] <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/science/nature/6156110.stm>> [consulté le 4 février 2010].
- Beck, Ulrich. *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. traduction de Laure Bernardi. Paris : Aubier, 2001 [1986].
- Belluci, Gualtiero. « The hope of anaesthesia », *The Lancet* no. 354 (2000): 5.
- Bergman, Norman A. « Michael Faraday and His Contribution to Anesthesia », *Anesthesiology* 77 (1992): 812-816.
- Bergson, Henri. *Évolution créatrice*. 11^e édition. Paris : PUF, 2007 [1907].
- Bergson, Henri. *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*. 21^e édition. Paris : Alcan, 1919.
- Bergson, Henri. « Le possible et le réel (essai publié dans la revue suédoise Tidskrift, nov. 1930) », In *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, 99-116. Paris : Presses universitaires de France, 1969 [1930].
- Bergson, Henri. *Mélanges : l'idée de lieu chez Aristote, durée et simultanéité, correspondance, pièces diverses, documents*. Paris : Presses universitaires de France, 1972.
- Berkeley, George. *Siris : a chain of philosophical reflexions and inquiries concerning the virtues of tar water, and divers other subjects connected together and arising one from another*. 2^e édition. London : Dublin printed, London re-printed, for W. Innys, C. Hitch and C. Davis, 1744.
- Bernard, Jean-Louis. « Dictionnaire de l'insolite et du fantastique », 350. Montréal: Editions Mirabel, 1973.
- Bio Pro inc. « Thermographic Imaging Test. Radiation emitted by cell phones heats up human tissue », Site Internet de l'entreprise BioPro inc. (2009), [en ligne] <http://www.bioprotechnology.com/Research_Cellphone_Radiation.aspx> [consulté le 29 novembre 2009].

- BioElectric Shield inc. « [en ligne] (2007) <<http://www.bioelectricshield.com/contact>> (consulté le 29 novembre 2009) ».
- Blaine, Robert Gordon. *Aetheric or wireless telegraphy*. London: Biggs, 1905.
- Blavatsky, Helena P. *Isis unveiled*. Wheaton, Ill.: Theosophical Pub. House, 1972 [1877].
- Blood, Benjamin Paul. *The anaesthetic revelation and the gist of philosophy*. Amsterdam, N.Y., 1874.
- Blood, Benjamin Paul. *Pluriverse : an essay in the philosophy of pluralism*. New York : Arno Press, 1976 [1920].
- Blossom, John. « The New Communication And Collaboration Revolution Is Coming And Is Called Google Wave », blogue Master New Media Magazine (2009) [en ligne] <<http://www.masternewmedia.org/the-new-communication-and-collaboration-revolution-google-wave/>> [consulté le 22 décembre 2009].
- Boccioni, Umberto. « La strada che entra nella casa » (1911), Sprengel Museum, Hannover, [en ligne] <http://www.sprengel-museum.de/malerei_skulptur/einzelkuenstler/umberto-boccioni.htm?bild_id=48092822> [consulté le 2 janvier 2010].
- Borges, Jorge Luis. *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 1993 [1944].
- Bougnoux, Daniel, *Sciences de l'information et de la communication*, Textes essentiels. Paris : Larousse, 1993.
- Breton, Philippe. *Le culte de l'Internet: une menace pour le lien social?* Paris : La Découverte, 2000.
- Brisson, Mathurin-Jacques. « Dictionnaire raisonné de physique, Volume 2 », 1800.
- British Journal of Anaesthesia. « Editorial: Anaesthetics and addiction », *British Journal of Anaesthesia* XXXI, no. 2 (1959): 45.
- Brown, Henry Collins. *Book of old New-York*. New York : Priv. print. for the subscribers, The Lent & Graff Co., 1913.
- Buck-Morss, Susan. « Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered », *October* 62 (1992): 3-41.

- Buckminster Fuller, Richard. *Critical path*. New York : St. Martin's Press, 1981.
- Buckminster Fuller, Richard. *Nine chains to the moon*. Carbondale : Southern Illinois University Press, 1963 [1938].
- Cahoone, Lawrence (éd.), *From Modernism to Postmodernism*. Cambridge MA: Blackwell Publishers, 1996.
- Callon, Michel. « Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc », *L'année sociologique* no. 36 (1986): 169-208.
- Campbell, John Edward. *Getting it on online : cyberspace, gay male sexuality, and embodied identity*, Haworth gay & lesbian studies. New York : Harrington Park Press, 2004.
- Canetti, Elias. *Masse et puissance*, Bibliothèque des sciences humaines. Paris : Gallimard, 1966.
- Cantor, G. N. et M. J. S. Hodge. *Conceptions of ether : studies in the history of ether theories, 1740-1900*. Cambridge et New York : Cambridge University Press, 1981.
- Cartwright, F. « The early history of ether », *Anaesthesia* 15, no. 1 (1960): 67-69.
- Castells, Manuel, Jack Linchuan Qiu, Mireia Fernández-Ardèvol et Araba Sey. « Mobile communication and society: a global perspective », MIT Press, (2007).
- Chabot, Pascal. « Deleuze et l'énigme de la création artistique », In *Discern(e)ments: Deleuzian Aesthetics = Esthétiques Deleuziennes*, Sjef De Joost de Bloois, Frans Houppermans et Willem Korsten (éds.). Amsterdam: Rodopi, 2004.
- Chen, Hsiao-Hwa et Mohsen Guizani. *Next generation wireless systems and networks*. Chichester : John Wiley & Sons, 2006.
- Cheney, Margaret. *Tesla, man out of time*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1981.
- Cheney, Margaret, Robert Uth et Jim Glenn. *Tesla, master of lightning*. New York : Barnes & Noble Books, 1999.
- Christie, J.R.R. « Ether and the science of chemistry: 1740-1790 », In *Conceptions of ether : studies in the history of ether theories, 1740-*

- 1900, G. N. Cantor et M. J. S. Hodge (éds.), 85-110. Cambridge, Eng.; New York : Cambridge University Press, 1981.
- Chu, Jennifer. « Physicist Marin Soljacic is working toward a world of wireless electricity », *Technological Review* 111, no. 2 (2008): 62-63.
- Ciampa, Mark D. *Guide to wireless communications*. Boston, Mass.: Course Technology, 2002.
- Clerk-Maxwell, James. « Aether », In *Encyclopedia Britannica*, 1875.
- Clifford, James et George E. Marcus. *Writing culture : the poetics and politics of ethnography : a School of American Research advanced seminar*. Berkeley : University of California Press, 1986.
- Connor, Steven. « Transported Shiver of Bodies?: Weighing the Victorian Ether », conférence donnée à la *British Association of Victorian Studies*, University of Keele 2004.
- Conquergood, Dwight. « Rethinking Ethnography: Towards a Critical Cultural Politics », *Communication Monographs* 58 (1991): 179-194.
- Cousin, Marie-Thérèse. « Hôpital Saint-Louis, mardi le 15 décembre 1846 ... ou l'introduction de l'anesthésie chirurgicale en France », *Cahiers d'Anesthésiologie* 45, no. 1 (1997): 73-78.
- Cowings, Patricia et Ron Eglash. « An interview with Patricia Cowings », In *The Cyborg handbook*, Chris Hables Gray (éd.), 93-100. New York, London : Routledge, 1995.
- Crabtree, Adam. *From Mesmer to Freud : magnetic sleep and the roots of psychological healing*. New Haven : Yale University Press, 1993.
- Crookes, William. « Some possibilities of electricity », *Fortnightly Review* (1892).
- Cugnin, L. et Polydore Boullay. *L'éther immobile est la grande erreur de la science : explication de tous les phénomènes par le mouvement phénoménal de l'éther*. Paris : Les Presses universitaires de France, 1926.
- Daston, Lorraine et Peter Galison. *Objectivity*. New York; Cambridge, Mass.: Zone Books; MIT Press, 2007.
- Davis, Erik. *TechGnosis: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*. New York : Harmony Books, 1999.

- Davison, M. H. Armstrong. « The discovery of ether », *Anaesthesia* 4, no. 4 (1949): 188-193.
- de Clérambault, G.G. « Notes sur l'éthérisme », *Annales médico-psychologiques* 10 (1913): 593-595.
- de Lamartine, Alphonse. « Cours familial de littérature, tome III, XVII^e entretien, 5^e de la deuxième Année », Reproduction du texte de 1857, Internet Gutenberg Project [en ligne] <<http://www.gutenberg.org/files/25276/25276-h/25276-h.htm>> [consulté le 2 décembre 2009].
- de Séré, G. Louis. *Application du somnambulisme magnétique au diagnostic et au traitement des maladies*. Paris : Chez l'auteur, 1855.
- Debord, Guy. *La société du spectacle*. Paris : Gallimard, 1967.
- Debray, Régis. « Histoire des quatre M », *Cahiers de médiologie* 6 (1998).
- Debray, Régis. *Transmettre*. Paris : Éd. O. Jacob, 1997.
- Debray, Régis. *Vie et mort de l'image : une histoire du regard en Occident*, Bibliothèque des idées. Paris : Gallimard, 1992.
- Delaage, Henri et Alexis Didier. *Le sommeil magnétique / expliqué par le somnambule Alexis en état de lucidité ; précédé d'une introduction par Henri Delaage*. 2^e édition. Paris : Dentu, 1857.
- Deleuze, Gilles. « Le structuralisme », In *La philosophie*, François Châtelet (éd.), 293-329. Paris : Marabout, 1979.
- Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris : Minuit, 1969.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. 4 ed, Quadrige. Paris : Presses universitaires de France, 2003 [1962].
- Deleuze, Gilles et Claire Parnet. *Dialogues*, Champs. Paris : Flammarion, 1996.
- Delteil, P., F. Stoesser et R. Stoesser. « L'éthéromanie », *Annales médico-psychologiques* t. 1, no. 3 (1974): 329-340.
- Denzin, Norman K. « Cultural Studies In Search Of A Method », *Cultural Studies* 13 (1999): 162-164.
- Denzin, Norman K. « Foreword: Narrative's moment », In *The uses of narrative : explorations in sociology, psychology, and cultural studies*, Molly Andrews, Shelley Day Sclater, Corinne Squire et Amal Treacher (éds.), xi-xiii. New Brunswick, NJ & London : Transaction Publishers, 2004.

- Derrida, Jacques. *Khôra*. Paris : Galilée, 1993 [1987].
- Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris : Minuit, 1967.
- Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris : Minuit, 1972.
- Derrida, Jacques. *Signéponge / Signsponge*. traduction de Richard Rand. New York : Columbia University Press, 1984.
- Derridex (Idixa). « Écrire, aujourd'hui, c'est mettre en abyme sa signature pour qu'elle disparaisse », Derridex : index des mots de l'oeuvre de Jacques Derrida, sous la direction de Pierre Delayin [en ligne] <<http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-1002120055.html>> [consulté le 24 février 2010].
- Devi, Murali. « Basic CORBA », Computer Science Department, Long Island University, [en ligne] <<http://comsci.liu.edu/~murali/corba/BasicCorba.htm>> [consulté le 8 janvier 2010].
- Dictionnaire des sciences philosophiques. Franck, Adolphe (éd.), Paris : Hachette, 1844.
- Digitalcamerainfo.com et Karen M. Cheung. « MIT Makes Breakthrough in Wireless Electricity », Digital Camera info, 2007, [en ligne] <<http://www.digitalcamerainfo.com/content/MIT-Makes-Breakthrough-in-WiTricity-13608.htm>> [consulté le 14 août 2007].
- Douglas, Susan J. *Inventing American broadcasting, 1899-1922*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.
- Educate-Yourself.org et Arthur Firstenberg. « Cell Phones And Wireless Dangers », Educate yourself, section "readers' comments", 2007, [en ligne] <<http://educate-yourself.org/cn/wirelessandcellphonedangers05oct07.shtml>> [consulté le 23 septembre 2009].
- Einstein, Albert. « An address delivered on May 5th, 1920, in the University of Leyden », (1920).
- Einstein, Albert. « Annus Mirabilis Papers. On the Electrodynamics of Moving Bodies " *Annalen der Physik* 17 (1905): 891-921.
- Einstein, Albert et Leopold Infeld. *L'évolution des idées en physique : des premiers concepts aux théories de la relativité et des quanta*. traduction de Maurice Solovine, Champs. Paris : Flammarion, 1983 [1936].
- Eliade, Mircea. *Aspects du mythe*. Paris : Gallimard, 1963.

- Eliade, Mircea. « Le chamanisme et la découverte 'primitive' de l'extase », In *Les corps à prodiges*, Mircea Eliade et Michel Damien (éds.), 19-52. Paris : Tchou/Laffont, 1977.
- Eliade, Mircea. *Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétitions*, Collection Folio/essais ; 120. Paris : Gallimard, 1989 [1949].
- Fenster, Julie M. *Ether day : the strange tale of America's greatest medical discovery and the haunted men who made it*. New York : Harper Collins Publishers, 2001.
- Ferguson, Kennan. *William James : politics in the pluriverse*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
- Ferland, Guy. « L'hétérologie dans les premiers écrits de Georges Bataille », Université de Montréal, 1988.
- Ferraris, Maurizio. *T'es où ? : ontologie du téléphone mobile*, Bibliothèque Albin Michel des idées. Paris : Albin Michel, 2006.
- Figuier, Louis. *Exposition et histoire des principales découvertes scientifiques modernes*. Paris : V. Masson Langlois et Leclercq, 1851.
- Finnegan, Ruth. « Communication and Technology », *Language and Communication* 9 no. 2\3 (1989): 107-127.
- Finnegan, Ruth H. *Communicating : the multiple modes of human interconnection*. London ; New York : Routledge, 2002.
- Fischer, Claude S. *America Calling A Social History of the Telephone to 1940*. . Berkeley, CA: University of California Press, 1992.
- Flammarion, Camille. *L'Atmosphère: Météorologie Populaire*. Paris : Hachette, 1888.
- Flusser, Vilém. *La civilisation des médias*. Belval: Circé, 2006.
- Foord, John. « Nikola Tesla and his work », *New York Times*, (30 novembre 1894).
- Fortescue, Cecil Lewis. *Wireless telegraphy*. Cambridge, England and New York : University press and G. P. Putnam's sons, 1913.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*, Bibliothèques des histoires Paris : Gallimard, 1976.
- Foucault, Michel. *L'archéologie du savoir*, Bibliothèque des sciences humaines. Paris : Gallimard, 1969.

- Foucault, Michel. *L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris : Gallimard, 1971.
- Foucault, Michel. « Le retour de Pierre Rivière ». Entretien avec G. Gauthier, *La Revue du cinéma*, no 312, décembre 1976 », In *Dits et écrits (t. III)*, 114-123. Paris : Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Bibliothèque des sciences humaines. Paris : Gallimard, 1966.
- Foucault, Michel. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », In *Hommage à Jean Hyppolite*, Suzanne Bachelard et al. (éds.), 145-172. Paris : Presses universitaires de France, 1971.
- Foucault, Michel. « Qu'est-ce qu'un auteur ? » In *Dits et écrits : 1954-1966*, 789-821. Paris : Gallimard, 1994 [1969].
- Foucault, Michel. « Qu'est-ce que les Lumières ? » In *Dits et écrits (t. IV)*, 562-577. Paris : Gallimard, 1994 [1984].
- Foucault, Michel. « Structuralisme et poststructuralisme », entretien avec G. Raullet, *Telos*, vol. XVI, n.55, printemps 1983, In *Dits et écrits (t. III)*, 431-457. Paris : Gallimard, 1994 [1983].
- Foucault, Michel. *Surveiller et Punir, naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 1975.
- Freiberger, Paul et Michael Swaine. *Fire in the valley : the making of the personal computer*. Berkeley, Calif.: Osborne/McGraw-Hill, 1984.
- Freud, Sigmund. *Malaise dans la civilisation*. traduction de Ch. et J. Odier. 10e. éd. ed, Bibliothèque de psychanalyse. Paris : Presses Universitaires de France, 1986 [1930].
- Frobenius, Sigismond Augustus. « An Account of a Spiritus Vini Aethereus », *Royal Society. Philosophical Transactions (1683-1775)* 36, no. 413 (1735): 283-289.
- Galison, Peter. *Einstein's clocks, Poincaré's maps : empires of time*. New York : W.W. Norton, 2003.
- Gates, Bill. *La route du futur*. Paris : Robert Laffont, 1995.
- General Anaesthesia.com. (2008) [en ligne] <<http://www.general-anaesthesia.com/people/laughinggas-poster.html>> [consulté le 28 décembre 2009].
- Gibert, Joseph. « Sur l'anesthésie par l'éther », Henri Jouve, 1897.

- Gibran, Kahlil. *Le prophète*, Le livre de poche. Paris : Librairie générale française, 1999 [1923].
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford CA: Stanford University Press, 1990.
- Gide, André. « Thésée », In *Romans, récits et soties, oeuvres lyriques*. Paris : Gallimard, 1958 [1946].
- GPS Nanny inc. Site internet de l'entreprise GPS Nanny inc., 2005, [en ligne] <<http://www.gpsnanny.com/cgi-bin/plexum.pl>> [consulté le 8 décembre 2009].
- Granarolo, Philippe. *L'individu éternel : l'expérience nietzschéenne de l'éternité*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris : J. Vrin, 1993.
- Grant, Hugh J. « Mayors Grant and Chapin: their annual messages on municipal affairs », *New York Times*, 7 janvier 1890, première page.
- Gray, Chris Hables. *The Cyborg handbook*. New York ; London : Routledge, 1995.
- Gray, Chris Hables, Steven Mentor et Heidi J. Figueroa-Sarriera. « Cyborgology: Constructing the Knowledge of Cybernetic Organisms », In *The Cyborg handbook*, Chris Hables Gray (éd.), 1-16. New York ; London : Routledge, 1995.
- Grimes, Stanley. *Etherology and the Phreno-Philosophy of Mesmerism and Magic Eloquence: including a new philosophy of sleep and consciousness, with a review of the pretensions of phreno-magnetism, electrobiology, etc..* Boston et Cambridge : James Munroe and company, 1850.
- Gross, Larry. « The Past and the Future of Gay, Lesbian, Bisexual, and Transgender Studies », *Journal of Communication* 55, no. 3 (2005): 508-528.
- Gusdorf, Georges. *La parole*. 6^e édition. Paris : Presses universitaires de France, 1968 [1952].
- Hall, Stuart. « The Hippies, an American Moment », In *CCCS Selected Working Papers*, Ann Gray, Jan Campbell, Mark Erickson, Stuart Hanson et Helen Wood (éds.). London et New York : Routledge, 2007.
- Hansen, Mark. « Media Theory », *Theory, Culture & Society* 23, no. 2-3 (2006): 297-306.

- Haraway, Donna. *Modest-Witness@Second-Millennium.FemaleMan-Meets-OncoMouse : feminism and technoscience*. New York : Routledge, 1997.
- Haraway, Donna. *Simians, cyborgs, and women : the reinvention of nature*. New York, NY: Routledge, 1991.
- Hayles, N. Katherine. *How we became posthuman : virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophie de la nature*: Librairie Philosophique de Ladrance, 1863.
- Heidegger, Martin. *Chemins qui mènent nulle part*. Paris : Gallimard, 1962 [1949].
- Heidegger, Martin. *Essais et conférences*. traduction de André Préau. Paris : Gallimard, 1958 [1954].
- Heidegger, Martin. *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche*. Paris : Gallimard, 2009.
- Heidegger, Martin. *L'être et le temps*. traduction de Rudolf Boehm and Alphonse de Waelhens. Paris : Gallimard, 1964.
- Heidegger, Martin. « L'Éternel Retour du Même et la Volonté de Puissance », In *Nietzsche*. Paris : Gallimard, 1971 [1961].
- Heimann, P.M. « Ether and imponderables », In *Conceptions of ether : studies in the history of ether theories, 1740-1900*, G. N. Cantor et M. J. S. Hodge (éds.), 61-83. Cambridge, Eng.; New York : Cambridge University Press, 1981.
- Hennion, Antoine. *La passion musicale. Une sociologie de la médiation*. Paris : Métailié, 1993.
- Hésiode. *La Théogonie*. traduction de M. Patin. Paris : Garnier Frères et Académie Française, 1892.
- Hodges, Richard Manning. *A narrative of events connected with the introduction of sulphuric ether into surgical use*. Boston : Little, Brown and company, 1891.
- Hofer (Jean Chrétien Ferdinand). *Histoire de la chimie depuis les temps les plus reculés jusqu'à notre époque*: Bureau de la Revue scientifique, Hachette, 1842.

- Hong, Sungook. *Wireless : from Marconi's black-box to the audion*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001.
- HUB: Digital Living Magazine. « Campground Wi-Fi », 2007.
- Hugo, Victor. « Plein Ciel », In *Oeuvres poétiques, vol. 1 : La légende des siècles*. Paris : Gallimard, 1950 [1883].
- Hunt, Inez et Wanetta W. Draper. *Lightning in his hand: The life story of Nikola Tesla*. Denver: Sage books, 1964.
- Iba, Aaron, David Greenspan, JD. Zamfirescu, Daniel Clemens et David Cole. « EtherPad », [en ligne] <<http://etherpad.com>> [consulté le 22 décembre 2009], (2008).
- Île Sans Fil Montréal. « Ile Sans-Fil », [en ligne] <<http://www.ilesansfil.org/tiki-index.php>> [consulté le 24 juillet 2007], (2007).
- Innis, Harold A. *The bias of communication*. Toronto: University of Toronto Press, 1973.
- Innis, Harold Adams. *Political economy in the modern state*. Toronto : Ryerson, 1946.
- Jacob, Margaret C. et Michael J. Sauter. « Why Did Humphry Davy and Associates Not Pursue the Pain-Alleviating Effects of Nitrous Oxide? », *Journal of the History of Medicine* 57 (2002): 161-176.
- James, William. « Discours à la Présidence de la Société anglaise des recherches psychiques (SPR) », *Expériences d'un psychiste* 1972 [31 janvier 1894].
- James, William. *Essais d'empirisme radical*. traduction de Guillaume Garreta and Mathias Girel, Champs. Paris : Flammarion, 2007 [1912].
- James, William. *L'expérience religieuse : essai de psychologie comparative*. traduction de Frank Abauzit. Paris : Bibliothèque de l'homme, 1999 [1902].
- James, William. *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*. traduction de Stephan Galetic. Paris : Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2007 [1909].
- Janet, Pierre. *La médecine psychologique*, Bibliothèque de philosophie scientifique. Paris : E. Flammarion, 1923.
- Jay, Mike. *Emperors of dreams : drugs in the nineteenth century*. Sawtry, UK: Dedalus, 2000.

- Joly, Martine. « Le mythe est une parole choisie par l'histoire », *Le Nouvel Observateur : Mythologies d'aujourd'hui* Hors-série 55 (2004): 4-7.
- Jones, Roger S. *Physics as Metaphors*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Jonnes, Jill. *Empires of light : Edison, Tesla, Westinghouse, and the race to electrify the world*. New York : Random House, 2003.
- Jordan, Tim. *Cyberpower : the culture and politics of cyberspace and the Internet*. London; New York : Routledge, 1999.
- Jouët, Josiane. « Pratiques de communication et figures de la médiation », *Réseaux* no. 60 (1993): 99-120.
- Jung, Carl G. *Flying saucers : a modern myth of things seen in the skies*. New York : Princeton University Press & MJF Books, 1978.
- Kahn, Douglas. « Ether ore : mining vibrations in American modernist music », In *Hearing cultures : essays on sound, listening, and modernity*, Veit Erlmann (éd.), 108-130. Oxford ; New York : Berg, 2004.
- Katz, James E. et Mark Aakhus. *Perpetual contact : mobile communication, private talk, public performance*. Cambridge, U.K. ; New York : Cambridge University Press, 2002.
- Kaufmann, Michael. « Wave hello to Google's next email revolution », *Blast Magazine, Sci/Tech News*, 29 mai 2009, [en ligne] <<http://blastmagazine.com/the-magazine/technology/2009/05/wave-hello-to-googles-next-email-revolution/>> [consulté le 3 janvier 2010].
- Kemp, Peter. *Théorie de l'engagement*. Paris : Seuil, 1973.
- Kingsland, William, Society for Psychical Research (Great Britain) et Richard Hogson, eds. *The Society for Psychical Research report on the Theosophical Society*. James Webb (éd.). New York : Arno Press, 1976 [1885].
- Kittler, Friedrich A. *Gramophone, film, typewriter*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999.
- Kremer Marietti, Angèle. « Le figuré et le littéral dans le langage scientifique », In *Rhétoriques de la science*, Vincent de Coorebyter (éd.). Paris : Presses Universitaires de France, 1994.
- Kremers, Edward, George Urdang et Glenn Sonnedecker. *Kremers and Urdang's History of pharmacy*. 4^e édition. Philadelphia: Lippincott, 1976.

- Krenz, Sonia, Grégoire Zimmermann, Stéphane Kolly et Daniele Fabio Zullino. « Ether: a forgotten addiction », *Addiction* 98, no. 8 (2003): 1167-1168.
- Kristeva, Julia. « Pour une sémiologie des paragrammes », *Tel Quel* 29 (1967).
- Kuhn, Thomas. *La structure des révolutions scientifiques*. traduction de Laure Meyer. 2^e édition. Paris : Flammarion, 1983 [1962].
- Lakoff, George et Mark Johnson. *Les métaphores de la vie quotidienne*. traduction de Michel Defornel. Paris : Minuit, 1985 [1980].
- Lampson, Butler. « Personal distributed computing: the alto and ethernet software », In *A History of personal workstations*. *ACM Press history series*, Association for Computing Machinery Goldberg (éd.), 291-344. New York, N.Y., Reading, Mass.: ACM Press; Addison-Wesley Pub. Co., 1988.
- Langer, Susanne Katherina Knauth. *Philosophy in a new key; a study in the symbolism of reason, rite, and art*. 3^e édition. Cambridge : Harvard University Press, 1957.
- Larmor, Joseph. *Aether and Matter: a development of the dynamical relations of the aether to material systems on the basis of the atomic constitution of matter including a discussion of the influence of the earth's motion on optical phenomena*. Cambridge : Cambridge University Press, 1900.
- Latour, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. Paris : La Découverte, 1991.
- Latour, Bruno. *Petites leçons de sociologie des sciences*. Paris : La Découverte, 1993.
- Latour, Bruno. *Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris : La Découverte, 1999.
- Latour, Bruno. « Technology is Society Made Durable », In *A Sociology of Monsters*, John Law (éd.), 103-131. London: Routledge, 1991.
- Latour, Bruno et François Ewald. *Un monde pluriel mais commun. Entretiens avec François Ewald*. La Tour-d'Aigues, Vaucluse: Éditions de l'Aube, 2005.
- Law, John. *Organizing modernity*. Oxford and Cambridge, MA.: Blackwell, 1994.
- Le Guern, Michel. « Sur la métaphore comme déplacement », In *Métaphore et perception : approches linguistiques, littéraires et philosophiques*,

- Denis Jamet et le Groupe de recherche en linguistique anglaise (éd.), 13-18. Paris : L'Harmattan, 2008.
- Leroi-Gourhan, A. *Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes*. Paris : Albin-Michel, 1965.
- Lévy, Pierre. *Qu'est-ce que le virtuel?* Paris : La Découverte, 1998.
- Lévy, Pierre. *World philosophie : le marché, le cyberspace, la conscience*. Paris : Éditions O. Jacob, 2000.
- Ling, Richard Seyler et Per E. Pedersen. *Mobile communications : re-negotiation of the social sphere*, Computer supported cooperative work. London: Springer, 2005.
- Livio, Mario. *The accelerating universe : infinite expansion, the cosmological constant, and the beauty of the cosmos*. New York ; Toronto: Wiley, 2000.
- Lodge, Oliver. *The ether of space*. New York and London: Harper & brothers, 1909.
- Lodge, Oliver. « The University Aspect of Psychical Research », In *The case for and against psychical belief*, Carl Murchison (éd.), 365 p. Worcester, Mass.: Clark University, 1927.
- Lorrain, Jean. *Contes d'un buveur d'éther*. Paris : Mille et une nuits, 2002 [1895].
- Lucero, Sophia. « The next revolution will come in waves. Google Waves », Site Internet Wisdump.com, 31 mai 2009 [en ligne] <<http://www.wisdump.com/being-the-hype/next-revolution-google-wave/>> [consulté le 22 décembre 2009].
- Lyne, William R. *Occult Ether Physics: Tesla's Hidden Space Propulsion System and the Conspiracy to Conceal it*. Lamy, New Mexico: Creatopia Productions, 1997.
- Liotard, Jean-François. *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Collection critique. Paris : Minuit, 1979.
- Malabou, Catherine, Marc Crépon et Marc de Launay. « Questions à Jacques Derrida », In *La philosophie au risque de la promesse*, Marc Crépon et Marc de Launay (éds.), 183-209. Paris : Bayard, 2004.
- Maltby, J.R. « Francis Sibson, 1814-1876. Pioneer and prophet in anaesthesia », *Anaesthesia* 32, no. 1 (1977): 53-62.

- Mander, Mary S. « The public debate about broadcasting in the twenties », *Journal of Broadcasting* 28 (1984): 167-185.
- March, Arthur. *La physique moderne et ses théories*. traduction de Serge Bricianer. Paris : Gallimard, 1965 [1957].
- Marinetti, Filippo Tommaso. « Manifeste du futurisme », *Le Figaro* 1909.
- Markoff, John. *What the dormouse said : how the sixties counterculture shaped the personal computer industry*. New York : Viking Penguin, 2005.
- Marmande, Francis. *Georges Bataille politique*. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1985.
- Massumi, Brian. *Parables for the virtual : movement, affect, sensation*, Post-contemporary interventions. Durham, NC: Duke University Press, 2002.
- Matsumoto, Craig. « Metcalfe: Ethernet Rules!" Unstrung.com, 2003, [en ligne] <http://www.unstrung.com/document.asp?doc_id=34331> [consulté le 1 février 2009].
- Mattelart, Armand et Erik Neveu. « Cultural Studies' Stories. La domestication d'une pensée sauvage?" *Réseaux* 80 (1996).
- Maupassant, Guy de. « Rêves », *Le Gaulois* (8 juin 1882).
- May, Henry de. *L'univers visible et invisible; ou, Le plan de la création: Essai de philosophie*. Neuchatel: Librairie générale de Jules Sandoz, 1869.
- McCabe, James D. *Lights and Shadows of New York Life or, the Sights and Sensations of the Great City*. Philadelphia, PA; Cincinnati, Ohio; Chicago, Ill.; St. Louis, Mo.: National Publishing Company, 1872.
- McLuhan, Marshall. « At the moment of Sputnik the planet became a global theater in which there are no spectators but only actors », *Journal of Communication* 24, no. 1 (1973): 48-58.
- McLuhan, Marshall. *Counterblast*. Rapp & Whiting, 1970.
- McLuhan, Marshall. *Du cliché à l'archétype*. traduction de Derrick de Kerckhove. Montréal: Hurtubise HMH, 1973 [1970].
- McLuhan, Marshall. *La galaxie Gutenberg: la genèse de l'homme typographique*. traduction de Jean Paré, Idées. Paris : Gallimard, 1977 [1962].
- McLuhan, Marshall. « Marshall McLuhan Convocation Address, The University of Alberta », (1971).

- McLuhan, Marshall. *Pour comprendre les médias: Les prolongements technologiques de l'homme*. traduction de Jean Paré. 2 ed: Éditions Hurtubise, 1993 [1968].
- McLuhan, Marshall et C. H. Cornford. *D'oeil à oreille*. traduction de Derrick de Kerckhove, Collection Constantes; 35. Montréal : Editions HMM, 1977.
- McLuhan, Marshall et Bruce Powers. « Ma Bell Minus the Nantucket Gam: Or the Impact of High-speed Data Transmission », *Journal of Communication* 31, no. 3 (1981): 191-199.
- McNichol, Tom. *AC/DC : the savage tale of the first standards war*. San Francisco : Jossey-Bass, 2006.
- Medosch, Armin « Not Just Another Wireless Utopia - developing the social protocols of free networking », *Theory, history, discursivity and hacktivism. The 10th anniversary of the International Festival of Computer Arts* (2004).
- Méheust, Bertrand. « Magnétisme animal et hypnologie institutionnelle: l'énigme des corpus contradictoires », conférence donnée à Ethopoïésis, Université de Lausanne, 16-17-18 Juin 2005 2005.
- Mendeleyev, Dmitry Ivanovich et George Kamensky. *An attempt towards a chemical conception of the ether*. London, New York, Bombay : Longmans, Green, and co., 1904.
- Mesmer, Frédérick Antoine. *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*. Paris : P. Fr. Didot, 1779.
- Metcalf, Samuel Lytler. *Caloric: its mechanical, chemical and vital agencies in the phenomena of nature, Volume I*. New York : J.B. Lippincott & co, 1859.
- Meyrowitz, Joshua. « Medium Theory », *Communication Theory Today* (1994): 50-77.
- Milutis, Joe. *Ether: The Nothing That Connects Everything*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.
- Mokyr, Joel. *The lever of riches : technological creativity and economic progress*. New York : Oxford University Press, 1990.
- Mol, Annemarie. « Ontological politics. A word and some questions », In *Actor Network Theory and After*, John Law et John Hassard (éds.), 74-89. Oxford and Malden, MA: Blackwell Publishers/The Sociological Review, 1999.

- Monod, Jacques *Le hasard et la nécessité: essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris : Seuil, 1970.
- Mosco, Vincent. *The digital sublime : myth, power, and cyberspace*. Cambridge, MA and London: MIT Press, 2004.
- Moss, John George et Linda M. Morra. *At the speed of light there is only illumination : a reappraisal of Marshall McLuhan*. Ottawa: University of Ottawa Press, 2004.
- Mumford, Lewis. *The condition of man*. New York : Harcourt, Brace, 1944.
- Murray, Philippe. *L'Empire du bien*, Iconoclastes-7. Paris : Les Belles Lettres, 1991.
- Murray, Philippe. *Le XIXe siècle à travers les âges*. Paris : Denoël, 1984.
- Musso, Pierre. « Le cyberspace, figure de l'utopie technologique réticulaire », *Sociologie et Sociétés* XXXII no. 2 (Automne 2000).
- Nachi, Mohamed. *Éthique de la promesse : l'agir responsable*, Philosophies, 166. Paris : Presses universitaires de France, 2003.
- Negroponte, Nicholas. *L'homme numérique*. Paris : R. Laffont, 1995.
- New York Times*. « Asks radio expert to chart the ether », *New York Times*, (4 novembre 1922).
- New York Times*. « Can Bridge the Gap to Mars - Nikola Tesla on His Wireless System for the Transmission of Energy », (23 juin 1907).
- New York Times*. « The Deadly Electric Wires », (19 novembre 1883).
- New York Times*. « The future man will spend less time in bed — Edison », *New York Times*, (11 octobre 1914).
- New York Times*. « New Radio Sender Eliminates Noise », (23 juin 1922).
- New York Times*. « Show wireless telephone », (2 octobre 1919), p. 14.
- Nietzsche, Friedrich. *Deuxième considération intempestive*. Paris : Milles et une nuit, 1991 [1872-1875].
- Nietzsche, Friedrich. *Le crépuscule des idoles: le cas Wagner, Nietzsche contre Wagner, L'Antéchrist* traduction d'Henri Albert. 14^e édition. Paris : Gallimard., 1920.
- Nietzsche, Friedrich et Jacques Deschamps. *La généalogie de la morale*, Les intégrales de philo. Paris : Nathan, 1981.

- Nietzsche, Friedrich Wilhelm et Angèle Kremer Marietti. *Le livre du philosophe : études théorétiques*. Paris : Flammarion, 1991 [1872-1875].
- Noakes, Richard. « The "Bridge which is between physical and psychical research": William Fletcher Barrett, Sensitives Flames and Spiritualism », *Hist. Sci.* xlii (2004): 419-462.
- Normand, Claudine. *Métaphore et concept*. Bruxelles: Éditions Complexe, 1976.
- O'Hear, Anthony. *Karl Popper : critical assessments of leading philosophers*. 4 vols. London, New York : Routledge, 2004.
- Ockman, Joan et Temple Hoyne Buell Center for the Study of American Architecture. *The pragmatist imagination : thinking about « things in the making »*. New York : Princeton Architectural Press, 2000.
- Organisation mondiale de la santé. « Projet international pour l'étude des champs électromagnétiques », OMS, 2009 [en ligne] <<http://www.who.int/peh-emf/fr/>> [consulté le 3 novembre 2009].
- Ovide. *Les métamorphoses*. traduction d'Anne-Marie Boxus et Jacques Poucet. Louvain-la-Neuve: Bibliotheca Classica Selecta, 2005.
- Pagel, Walter. *Paracelsus; an introduction to philosophical medicine in the era of the Renaissance*. Basel, New York : S. Karger, 1958.
- Paré, Ambroise. *Les Oeuvres*, 1585, National Library of Medicine, archive « Turning the pages online" [en ligne] <<http://archive.nlm.nih.gov/proj/ttp/paregallery.htm>> [consulté le 12 juin 2009].
- Parker-Pope, Tara et Erik Jacobs. « Surfing the Internet Boosts Aging Brains », *New York Times*, 16 octobre 2008 [en ligne] <<http://well.blogs.nytimes.com/2008/10/16/does-the-internet-boost-your-brainpower/>> [consulté le 12 février 2009].
- Parker, Edwards H. « Some experiences with Ether », *Transactions of the Medical Society of the State of New York* (1866): 116-118.
- Patterson, Graeme. *History and communications. Harold Innis, Marshall McLuhan, and the Interpretation of History*. Toronto: University of Toronto Press, 1990.
- Pavitt, Charles. « The Third Way: Scientific Realism and Communication Theory " *Communication Theory* 9, no. 2 (1999): 162-188.

- Peeters, Hugues et Philippe Charlier. « Contributions à une théorie du dispositif », *Hermès* no. 25 (1999): 15-23.
- Peirce, Charles S. « Telepathy and perception », In *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, Charles Hartshorne et Paul Weiss (éds.), 359-397. Cambridge : Harvard University Press, 1931 [1903].
- Peters, John Durham. *Speaking Into the Air. A History of the Idea of Communication*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Piaget, Jean. *Le structuralisme, Que sais-je? ; 1311*. Paris : Presses universitaires de France, 1979.
- Platon. « Timée », Reproduction de la traduction de Émile Chambry, disponible sur le site Internet Nimispauci [en ligne] <<http://ugo.bratelli.free.fr/Platon/Platon-Timee.htm>> [consulté le 10 janvier 2010].
- Plutarque. *Vie de Thésée*. traduction de Dominique Ricard. 2^e édition. Paris : A. Blanchard, 1960 [1883].
- Podolska, Sue. « Soapbox: The Universal Vortex », *Clinical Child Psychology and Psychiatry* 8 (2003): 137-145.
- Poincaré, Henri. *La science et l'hypothèse*, 1968 [1902].
- Popper, Karl Raimund. *La connaissance objective*. traduction de Catherine Bastyns. Bruxelles: Editions Complexe, 1978 [1972].
- Popper, Karl Raimund. *La logique de la découverte scientifique*, Bibliothèque scientifique. Paris : Payot, 1978 [1934].
- Popular Mechanics. « Pirates of the ether », *Popular Mechanics* (janvier 1936) pp. 90-94.
- Pratt, David. « Rupert Sheldrake: A Theosophical Appraisal " Theosophical Society, homepage of the Northwest Branch of The Theosophical Society, 1992 [en ligne] <<http://www.theosophy-nw.org/theosnw/science/prat-shl.htm>> [consulté le 10 octobre 2009].
- Priesner, Claus. « Spiritus Aethereus- Formation of Ether and Theories in Etherification from Valerius Cordus to Alexander Williamson », *Ambix* 33, no. 2/3 (1986): 129-152.
- Priestley, Joseph. *Disquisitions relating to matter and spirit: To which is added the history of the philosophical doctrine concerning the origin of the soul, and the nature of matter; with its influence on Christianity, especially with respect to the doctrine of the pre-existence of Christ*, Pearson and Rollason, for J. Johnson. Birmingham, 1782.

- Priestley, Joseph. « Experiments and Observations on Different Kinds of Air », *Popular Science*, no. décembre (1900 [1775]): 115-123.
- Prigogine, Ilya et Isabelle Stengers. *Entre le temps et l'éternité*. Paris : Fayard, 1988.
- Prosperi, Lucia et Warren Prosperi. « Ether Day, 1846 », 2001, reproduction de l'oeuvre sur le site internet du Massachusetts General Hospital, Boston, [en ligne] <http://www2.massgeneral.org/history/images/exhibits_mural_finished.jpg> [consulté le 16 avril 2008].
- Reich, Wilhelm. *L'éther, Dieu et le diable : le fonctionnalisme orgonomique*, Collection science de l'homme Paris : Payot, 1973 [1949].
- Reuters. « Global cellphone penetration reaches 50 pct », Reuters, 2007, [en ligne] <<http://investing.reuters.co.uk/news/articleinvesting.aspx?type=media&storyID=nL29172095>> [consulté le 2 avril 2008].
- Reuters. « Negroponte: Internet is way to world peace », 1997.
- Richardson, Laurel. « Narrative and sociology », *Journal of Contemporary Ethnography* 19, no. 1 (1990): 116-135.
- Ricœur, Paul. *La métaphore vive*. Paris : Seuil, 1975.
- Ricoeur, Paul. « La promesse d'avant la promesse », In *La philosophie au risque de la promesse*, Marc Crépon et Marc de Launay (éds.), 25-34. Paris : Bayard, 2004.
- Ricoeur, Paul. *Temps et récit*. 3 vols, Points. Essais; 227-229. Paris : Seuil, 1983.
- Rimbaud, Arthur. « Le bateau ivre », In *Oeuvres complètes*. Paris : Gallimard, 1954 [1871].
- Robert-Houdin, Jean-Eugène. *Confidences et révélations: Comment on devient sorcier*. Paris : Blois, 1868.
- Rosenblueth, Arturo et Norbert Wiener. « The Role of Models in Science », *Philosophy of Science* 12, no. 4 (1945): 316-321.
- Rostand, Edmond. *Cyrano de Bergerac : comédie héroïque en cinq actes*, Médium poche. Paris : L'École des loisirs, 1989 [1897].
- Rowland, Diane. « Cyberspace: A Contemporary Utopia ? », *The Journal of Information, Law and Technology* 3 (1998).
- Ruyer, Raymond. *La cybernétique et l'origine de l'information*. Paris : Flammarion, 1954.

- Saigey, Emile. *La physique moderne : essai sur l'unité des phénomènes naturels*. 2^e édition. Paris : G. Baillièrè, 1879.
- Salverte, Eusèbe. *Des sciences occultes; ou, Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*. 3^e édition. Paris : J. B. Baillièrè, 1856.
- Sarkar, Tapan, Magdalena Salazar-Palma et Dipak L. Sengupta. *History of wireless*, Wiley series in microwave and optical engineering. Hoboken, N.J.: Wiley-Interscience, 2006.
- Sarkis, Jean-Guy. *La notion de grand événement: approche épistémologique*. Paris : Cerf, 1999.
- Savicic, Gordan. « Constraint city. The pain of everyday life », 2007, [en ligne] <<http://www.pain.yugo.at>> [consulté le 8 mars 2009].
- Schneider, Joseph. « Reflexive/Diffractive Ethnography », *Cultural Studies Critical Methodologies* 2, no. 4 (2002): 460-482.
- Schnurmacher, Emile C. « Ether Jumpers Never Sleep », *Popular Mechanics* (Nov. 1938).
- Scientific American. « Next What ?" *Scientific American* 2, no. 4 (1846): 32.
- Sconce, Jeffrey. *Haunted media : electronic presence from telegraphy to television*, Console-ing passions. Durham, NC; London: Duke University Press, 2000.
- Searle, John R. *Les actes de langage; essai de philosophie du langage*. Paris : Hermann, 1972.
- Serres, Michel. *HERMES I, La communication*. Paris : Minuit, 1968.
- Serres, Michel. *HERMES III, La traduction*. Paris : Minuit, 1974.
- Serres, Michel. *La légendes des anges*. Paris : Flammarion, 1993.
- Serres, Michel. *La parasite*. Paris : Grasset, 1980.
- Serres, Michel. *Le contrat naturel*. Paris : Flammarion, 1990.
- Serres, Michel. *Les cinq sens*. Paris : Grasset, 1985.
- Shapin, Steven et Simon Schaffer. *Leviathan et la pompe à air; Hobbes et Boyle entre science et politique*. traduction de Thierry Piélat, Textes à l'appui / Anthropologie des sciences et des techniques. Paris : La Découverte, 1993 [1985].

- Silverstone, Roger. *Why study the media?* London, Thousand Oaks, New Delhi : SAGE, 1999.
- Simondon, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris : Aubier-Montaigne, 1989 [1958].
- Simonnet, Dominique. « Georges Charpak: la France ignore sa science », *L'Express* 1993.
- Sloterdijk, Peter. *Bulles*. Paris : Fayard, 2002.
- Sloterdijk, Peter. *La domestication de l'être : pour un éclaircissement de la clairière*. Paris : Éditions Mille et une nuits, 2000.
- Sloterdijk, Peter, Fabrice Bousteau et Jonathan Chauveau. « Comment Peter Sloterdijk révolutionne nos horizons de pensée », *Beaux-Arts Magazine*, no. 246 (2004).
- Smart, Barry. *Michel Foucault : critical assessments*. Vol. 1. London ; New York : Routledge, 1994.
- Smith, Marquard et Joanne Morra. *The prosthetic impulse : from a posthuman present to a biocultural future*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006.
- Snow, John. « Engraving 3 showing a mouth piece for the application of ether », in *On the inhalation of the vapour of ether in surgical operations* (1847), reproduction disponible sur le site de Department of Epidemiology, University of California in Los Angeles, [en ligne] <<http://www.ph.ucla.edu/EPI/snow/images/snowetherbookfig3.jpg>> [consulté le 8 novembre 2009], (1847).
- Société de chimie médicale. *Journal de chimie médicale, de pharmacie et de toxicologie et Revue des nouvelles scientifiques nationales et étrangères*. Vol. 3. Paris : Labé, libraire de la Faculté de médecine, 1847.
- Stearn, G.E. *Pour ou contre McLuhan*. Paris : Seuil, 1967.
- Stelarc. « Stelarc, [en ligne] <<http://www.stelarc.va.com.au/arcx.html>> (consulté le 7 octobre 2009) », (2009).
- Stengers, Isabelle. *Importance de l'hypnose*, Les Empêcheurs de penser en rond. Paris : Synthélabo, 1993.
- Stengers, Isabelle. *L'Effet Whitehead*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1994.

- Stengers, Isabelle. *L'invention des sciences modernes*, Armillaire. Paris : La Découverte, 1993.
- Stengers, Isabelle et Judith E. Schlanger. *Les concepts scientifiques : invention et pouvoir*. Paris : Gallimard, 1991.
- Steward, David J. « The early history of anaesthesia in Canada: The introduction of ether to upper Canada, 1847 », *Canadian Journal of Anaesthesia* 24, no. 2 (1977).
- Stone, Sandy. « Split Subjects, Not Atoms; or How I Fell in Love with My Prosthesis », In *The Cyborg handbook*, Chris Hables Gray (éd.), 393-406. New York ; London: Routledge, 1995.
- Strickland, Jonathan. « How Virtual Reality Works », How Stuff Works, [en ligne] <<http://electronics.howstuffworks.com/gadgets/other-gadgets/virtual-reality.htm/printable>> [consulté le 8 janvier 2010], (2007).
- Stuart Mill, John. *Auguste Comte et le positivisme*. traduction de Georges Clemenceau: Germer Baillière, 1868.
- Synge, John Millington. « Under Ether. Personal experiences during an operation », In *The works of John M. Synge*, 249. Dublin : Maunsel and company, 1910.
- Tannery, Paul. *La géométrie grecque, comment son histoire nous est parvenue et ce que nous en savons essai critique*. Paris : Gauthier-Villars, 1887.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Le phénomène humain*. Paris : Seuil, 1955.
- Terranova, Tiziana. *Network Culture: Politics for the Information Age* London: Pluto Press, 2004.
- Tesla, Nikola. « My inventions », *Electrical Experimenter* (1919).
- Tesla, Nikola. « The Problem of Increasing Human Energy », *Century Illustrated Magazine* (1900).
- Thibault, Ghislain et Thierry Bardini. « Éther 2.0: Révolutions sans-fil », *Canadian Journal of Communication* 33, no. 3 (2008): 357-378.
- Times*. « Science: Tesla's Ray », *Times Magazine*, 1934 [en ligne] <<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,747574-1,00.html>> [consulté le 14 juillet 2007].
- Toynbee, Arnold Joseph. *A study of history*. 2^e édition. London: Oxford University Press, 1935 [1934].

- Tresmontant, Claude. *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques*. Paris : Seuil, 1976.
- Tymoczko, Dmitri. « The Nitrous Oxide Philosopher », *Atlantic Monthly* 277, no. 5 (1996): 93-101.
- U.S. Supreme Court. « "Marconi Wireless Telegraph co. of America v. United States", 320 U.S. 1. Nos. 369, 373. Argued April 9-12, 1943. Decided June 21, 1943 », (1943).
- Union internationale des télécommunications. « Le nombre d'abonnés au téléphone mobile dans le monde franchira la barre des 4 milliards fin 2008 », communiqué de presse de l'UIT du 25 septembre 2008, [en ligne] <http://www.itu.int/newsroom/press_releases/2008/29-fr.html> [consulté le 21 février 2010].
- Union internationale des télécommunications. « Selon les prévisions de l'UIT, le nombre d'abonnés au mobile franchira la barre des 5 milliards en 2010 », communiqué de presse de l'UIT du 15 février 2010, [en ligne] <http://www.itu.int/newsroom/press_releases/2010/06-fr.html> [consulté le 21 février 2010].
- Verlaine, Paul, Jacques Borel et Yves-Gérard Le Dantec. *Oeuvres poétiques complètes*. Jacques Borel (éd.), Bibliothèque de la Pléiade 47. Paris : Gallimard, 1962.
- Verne, Jules. *Autour de la lune*. Paris : Pierre-Jules Hetzel, 1869.
- Veyne, Paul. *Comment on écrit l'histoire*. Paris : Seuil, 1997 [1971].
- Virgile. *Énéide, Livre VI : La descente aux enfers*. traduction d'Anne-Marie Boxus and Jacques Poucet. Louvain-la-Neuve: Bibliotheca Classica Selecta, 2001.
- Virilio, Paul. *La bombe informatique*. Paris : Galilée, 1998.
- Virilio, Paul. *Vitesse et Politique: Essai de dromologie*. Paris : Galilée, 1977.
- Wahl, Jean. *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Temps modernes. Paris : Vrin, 2004 [1932].
- Waters, Roger et David Gilmore. « Comfortably Numb », In *Pink Floyd. The Wall*, 6:21. USA: EMI, 1979.
- Wegener, Gerda. « A Comatose Etheromane. An 'etheromane'- cocktails containing ether were a fashionable drink in Paris at the time, in Fantasio, 1913 », Mary Evans Picture Library, [en ligne] <<http://www.maryevans.com>> [consulté le 8 juillet 2008].

- Weibel, Peter. « The World as Interface : Toward the Construction of Context-Controlled Event-Worlds », In *Electronic Culture: Technology and Visual Representation*, Timothy Druckrey (éd.). New York : Aperture, 1996.
- White, Michael. *Acid tongues and tranquil dreamers : tales of bitter rivalry that fueled the advancement of science and technology*. New York : Morrow, 2001.
- Whittaker, E. T. *A history of the theories of aether and electricity : from the age of Descartes to the close of the nineteenth century*. London: Longmans, Green & Co., 1910.
- Whitworth, Andrew. *Information Obesity*. Oxford, UK.: Chandos, 2009.
- Wiener, Norbert. *The human use of human beings: Cybernetics and Society*. London: Da Capo Press, 1988 [1950].
- Wilcocks, Alexander « Thoughts on the Influence of Ether in the Solar System. Its Relations to the Zodiacal Light, Comets, the Seasons, and Periodical Shooting Stars », *Transactions of the American Philosophical Society* 13, no. 1 (1865): 73-104.
- Wilczek, Frank. *The Lightness of Being. Mass, Ether, and the Unification of Forces*. New York : Basic Books, 2008.
- Willis, Paul et Mats Trondman. « Manifesto for Ethnography », *Ethnography* 1, no. 1 (2000): 5-16.
- Wilson, Robert Rawdon. « Cyber(body)parts: Prosthetic Consciousness », In *Cyberspace/cyberbodies/cyberpunk : cultures of technological embodiment*, Mike Featherstone et Roger Burrows (éds.), 239-257. London: Sage, 1995.
- Winter, Alison. « Ethereal Epidemic: Mesmerism and the Introduction of Inhalation Anaesthesia to Early Victorian London », *The Society for the Social History of Medicine* (1991): 1-27.
- Wolpin, Stuart. « Hold the Phone », *Information and Technology Magazine*, hiver 2007, vol. 22, issue 3, [en ligne] <http://www.americanheritage.com/articles/magazine/it/2007/3/2007_3_20.shtml> [consulté le 3 septembre 2008].
- Wood, De Volson. *The luminiferous aether*. New York : D. Van Nostrand, 1886.

- Young, Thomas. « Outlines of Experiments and Inquiries Respecting Sound and Light. In a letter to Edward Whitaker Gray. Read Jan. 16, 1800 », *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* (1800): 106.
- Yurick, Sol. *Behold Metatron, The Recording Angel*: Semiotext, 1988.
- Zahar, Elie. « Einstein's Debt to Lorentz: A Reply to Feyerabend and Miller », *British Journal for the Philosophy of Science* (1978): 49-60.
- Zerffi, G. G. *Spiritualism and animal magnetism*. London : R. Hardwicke, 1871.
- Ziebarth, E. Z. « The mass media in international communication », *Journal of Communication* 2, no. 1 (1952): 24-28.

Annexe 1 : Accord des co-auteurs

ACCORD DES COAUTEURS

1. Identification de l'étudiant et du programme

Ghislain Thibault

3-225-1-0 Ph.D. (communication)

2. Description de l'article:

Auteurs : Thibault Ghislain (premier auteur)
Bardini, Thierry (second auteur)

Titre : Éther 2.0: Révolutions sans-fil.

Revue : Canadian Journal of Communication, 33(3), 357-378.

Date : 2008

3. Déclaration de tous les coauteurs autres que l'étudiant

À titre de coauteur de l'article identifié ci-dessus, je suis d'accord pour que Ghislain Thibault inclue l'article identifié ci-dessus dans sa thèse de doctorat qui a pour titre « Éthérealisations ».

La signature a été enlevée du présent document pour des raisons de sécurité.