

SOCIÉTÉS

REVUE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

L'image dans les sciences sociales



N° 95

2007/1

image ■ sociologie visuelle ■ méthodologie



de boeck

L'IMAGE, VECTEUR DE SOCIALITÉ

Jean-Martin RABOT¹

Résumé : Ceux qui dans une perspective critique vouent l'imaginaire à une forme d'aliénation ne peuvent comprendre que l'image puisse devenir un vecteur de socialités. L'importance que la diffusion des images revêt dans la postmodernité est le signe d'une intensification des communions humaines. Aussi faut-il lire dans le foisonnement présent des images (iconiques, publicitaires, télévisuelles, virtuelles, etc.) l'indice d'une appartenance tribale fondée sur le partage des émotions et d'une « remythologisation » par le biais de l'utilisation des nouvelles technologies.

Mots clés : image, mythe, religiosité, nouvelles technologies, socialité.

Abstract : Those who in a critical perspective refer the imaginary to a form of alienation cannot understand that the image can become a vector of socialities. The importance that the broadcasting of images has in the postmodernity is the sign of an enhancement of human communions. Also it is necessary to read in the present proliferation of images (iconic, advertising, television, virtual, etc.) the indication of a tribal membership founded on the partition of emotions and of a "remythologisation" by means of the use of new technologies.

Keywords : image, myth, religiosity, new technologies, sociality

La « retombée des images »

La postmodernité a sonné le glas d'un certain nombre de certitudes que l'on croyait pourtant bien assises. Ce qui se trame est peut-être quelque chose de plus profond qu'un simple effet de mode. C'est bien l'attrait pour un monde tourné vers la « perfection » de l'Un², symbolisé par la modernité et son principe d'action, la

1. Jean-Martin Rabot est professeur de sociologie à l'Institut des Sciences Sociales de l'Université du Minho (Braga, Portugal)

2. Cf. M. Maffesoli, *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Paris, Grasset, 1992, p. 44.

raison instrumentale, en tant que ressort du progrès illimité, qui perd de sa superbe pour laisser sa place à un autre monde, celui des rêves, des mythes, des mystères, des archétypes, « un *Mundus imaginalis* qu'a trop souvent méprisé l'investigation occidentale »³. Nous sommes bien obligés d'admettre que dans la postmodernité l'image féconde la plupart des phénomènes de socialité. Images de sorciers, de fantômes, de cannibales exsangues, images de corps scarifiés et chargés de signes de reconnaissance, etc. : « En reprenant la notion du monde imaginal, et en risquant à son propos une métaphore, on pourrait parler d'une "retombée des images" un instant envolées dans le ciel des idées ou des abstractions »⁴.

Si on se limite à repérer la dissolution du caractère mythique, sacré, transcendant, ludique et onirique de l'image dans une pure recherche de satisfaction des désirs dans le cadre de sociétés productivistes vouées à la « désymbolisation », à la « dénutrition psychique », au « sous-développement affectif », à la « dépoétisation du monde »⁵, on aura du mal à comprendre que l'image puisse être un vecteur de multiples socialités et contribuer à « ce processus de "participation magique" à une entité plus vaste, cette transcendance immanente favorisant l'union à l'autre, la communion à l'altérité, l'intégration en soi de l'étranger, l'incorporation de l'étrangeté aboutissant à la réalisation d'un Soi collectif »⁶. Si l'on ne conçoit l'image, en particulier l'image vidéo, que comme une forme de retour archaïque et primitive à l'idolâtrie, à ceci près que celle-ci se rapporte à une image qui ne renvoie plus qu'à elle-même, qui s'en tient à sa seule visibilité, inaugurant ainsi une nouvelle ère de servitude comprise comme « le renversement du médiatisé en immédiat »⁷, on oubliera de reconnaître que la force des images est tributaire d'une « identification massive », c'est-à-dire d'une « opération qui consiste à réduire la distance entre le signifiant et la chose signifiée. S'identifier à un héros, c'est se prendre pour lui – un peu, beaucoup, passionnément. Ce processus peut aller très loin dans le sens de l'identité entre une collectivité (religion, culture, société, civilisation) et l'image qui la symbolise, au point que l'on se déclare prêt à servir sous elle (comme on doit servir sous les drapeaux), voire à mourir pour elle (pour le drapeau). L'image, à ce stade, devient un lieu saint »⁸.

3. Cf. G. Durand, *Structures*, Paris, La Table Ronde, 2003, p. 131.

4. Cf. M. Maffesoli, *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Pion, 1990, p. 111.

5. Cf. J.-J. Wunenburger, *La vie des images*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1995, p. 141 et 142.

6. Cf. M. Maffesoli, « Communion et communication. Penser le mystère de la socialité contemporaine », in *Sociétés (Imaginaire, technologie, socialité)*, 2006, 91/1, p. 7-10, p. 7 pour la citation.

7. Cf. R. Debray, *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Paris, Galimard, coll. « l'olio/Essais », 1994, p. 498.

8. Cf. F. Boespflug, *Caricaturer Dieu ? Pouvoirs et dangers de l'image*, Paris, Bayard, 2006, p. 164.

L'impossible déni des images dans la pensée chrétienne

Ce que les théoriciens ont du mal à reconnaître, c'est « la profusion, le rôle et la prégnance de l'image dans la vie sociale »⁹. Rappelons que l'aversion pour les images s'inscrit dans une tradition vieille de plus de trois mille ans. Aversion des images qui n'a d'égal que l'aversion pour cette aversion. A. Besançon, dans son immense travail sur l'iconoclasme, a remarquablement mis en valeur son impossibilité pratique. L'abrogation des images est le fait des trois grands monothéismes, le judaïsme, le christianisme et l'islam, avec naturellement des nuances. L'islam est la religion monothéiste par excellence et c'est elle qui a le plus catégoriquement rejeté l'idée d'une représentation divine. Le christianisme est la religion d'un monothéisme plus atténué, parce qu'il a su mettre en valeur l'héritage biblique de l'affirmation de la création de l'homme à partir de l'image de Dieu. Cependant, il faut bien remarquer qu'on ne peut en finir avec l'image. Même au moment le plus fort de son iconoclastie, qui est le fait d'éminents théologiens, le christianisme a toujours produit à profusion des images. L'iconoclasme est donc théorique et ne semble pas véritablement avoir affecté ce qui ressortit à la pratique religieuse. Besançon rapporte que, même chez les pourfendeurs les plus aguerris de l'image, subsistent des contradictions. Ainsi, Irénée et Origène s'entretiennent sur les conditions de possibilité future de l'iconoclasme, alors que Grégoire de Nysse et Augustin « jettent les bases non seulement de l'iconophilie, mais d'une métaphysique de l'art sacré et profane »¹⁰.

De même, si la théologie de Calvin est incontestablement iconoclaste dans la mesure où la connaissance de Dieu par la spiritualité prime sur la connaissance par l'image, dans la mesure où il formule le dessein « de la construction d'un temple spirituel plus net, plus conforme au principe pur du christianisme déductible, *more geometrico*, de l'Écriture prise comme axiome »¹¹, elle ne condamne cependant pas radicalement l'art. « L'esprit calvinien, tout en imposant l'iconoclasme, laisse la lumière iconique baigner les images séculières, qu'il tolère, ou plutôt autorise, a cause du souci qu'il a de laisser s'étendre et s'accomplir le travail de l'homme, sanctifiant et s'exerçant "pour la gloire de Dieu seul". Cette lumière divine est une protestation de la nature séparée de son Créateur, qui aspire à le rejoindre. Mais elle ne luit que parce que l'artiste individuel la lui a conférée. [...] Ainsi le divin dans l'œuvre ne provient plus de ce qui est représenté, mais de celui qui représente : l'artiste »¹².

Les innombrables tentatives de rationalisation des rapports qui lient les hommes à leur Dieu ont pour une bonne part échoué. La théologie échafaude une conception rationnelle de Dieu en Le considérant comme « le sommet, la source et la

9. Cf. M. Maffesoli, *La contemplation du monde. Figures du style communautaire*, Paris, Grasset, 1993, p. 122.

10. Cf. A. Besançon, *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Paris, Fayard, 1994, p. 12.

11. *Ibid.*, p. 257.

12. *Ibid.*, p. 257 et 259.

fin à la fois d'un grand effort intellectuel »¹³. On se souviendra que le peuple ne pouvait se contenter de la manière dont Anselme de Cantorbéry définissait la foi : une « aspiration de Dieu par l'intelligence, *fides quaerens intellectum* », ou encore de la façon dont Averroès distinguait « la vérité atteinte par les procédures purement humaines et rationnelles et la vérité enseignée par la foi et la religion »¹⁴. Là aussi les efforts des théologiens sont restés vains. Le besoin de concevoir Dieu à l'image de l'homme et de Le représenter sous forme picturale ou plastique est la caractéristique fondamentale du christianisme populaire. Le christianisme institutionnel a pris acte de ces évidences et c'est pourquoi il a cherché à composer avec le christianisme populaire. En témoignent les nombreux paradoxes qui ponctuent cette religion (l'oscillation permanente entre le carême et le carnaval) et l'attitude ambivalente qu'elle a adoptée à l'égard du corps : « D'un côté, le christianisme ne cesse de le réprimer. "Le corps est l'abominable vêtement de l'âme", dit le pape Grégoire le Grand. De l'autre, il est glorifié, notamment à travers le corps souffrant du Christ, sacralisé dans l'Église, corps mystique du Christ. "Le corps est le tabernacle du Saint-Esprit", dit Paul. L'humanité chrétienne repose aussi bien sur le péché originel – transformé au Moyen Âge en péché sexuel – que sur l'incarnation : le Christ se fait homme pour sauver celui-ci de ses péchés. Dans les pratiques populaires, le corps est endigué par l'idéologie anticorporelle du christianisme institutionnalisé, mais résiste à son refoulement »¹⁵. Il faut bien donc convenir que la réhabilitation du corps n'est pas aussi contemporaine qu'on pourrait le penser en observant tous ces corps qui, dans les temps postmodernes, se pavent, mais qu'elle trouve sa justification même dans le dogme chrétien de la résurrection de la chair.

Les théologiens qui préconisaient une approche purement intellectuelle de Dieu n'ont jamais réussi à endiguer « la familiarité avec les choses sacrées et le désir de les représenter concrètement »¹⁶. Weber n'a de cesse de nous rappeler que la ville occidentale a été fondée sur le principe de la fraternisation, impliquant un dieu du lieu et du lien et, par conséquent, des cultes locaux dans lesquels l'image joue un rôle de premier plan : « la ville antique et médiévale dans son complet développement fut d'abord constituée comme une association fraternelle, avec les symboles religieux correspondants : un culte de l'union des citoyens, donc un dieu de la ville, ou un saint patron, à la disposition des citoyens »¹⁷. Le peuple du Moyen Âge ne se préoccupait guère de la question très scolastique de la distinction entre le temporel et le spirituel. Il était à même de sacraliser les mots et les choses, les faits et les gestes, les sujets et les objets avec la plus grande sincérité, et en même temps, de désenchaîner l'ordre du sacré de ce qui le rattachait au sacrifice, en l'intégrant à la vie quotidienne. Au Moyen Âge, les images sacrées côtoyaient les images païennes et l'obscénité faisait bon ménage avec la sainteté.

13. Cf. J. Le Goff, *Le Dieu du Moyen Âge*, Paris, Bayard, 2003, p. 76.

14. *Ibid.*, p. 76-77.

15. Cf. J. Le Goff et N. Truong, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris, Éditions Liana Lévi, 2003, p. 35.

16. Cf. J. Huizinga, *L'automne du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1980, p. 159.

17. Cf. M. Weber, *La ville*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, p. 55.

Les pères fondateurs de la sociologie ont d'ailleurs été très attentifs aux multiples facettes du christianisme. C'est à juste titre que Pareto remarque qu'« autrefois les gouvernements catholiques étaient très rigoureux sur le dogme, beaucoup moins sur l'obscénité »¹⁸. En témoignent les sculptures qui ornent les églises franciscaines au Brésil, ou encore l'architecture sensuelle des églises jésuites de la Contre-Réforme. Un passage lumineux de Durkheim met bien en évidence le fait que le pragmatisme colle au christianisme comme une seconde peau : « c'est simplifier arbitrairement les choses que de ne voir la religion que par son côté idéaliste : elle est réaliste à sa manière. Il n'y a pas de laideur physique ou morale, il n'y a pas de vices, pas de maux qui n'aient été divinisés. Il y a eu des dieux du vol et de la ruse, de la luxure et de la guerre, de la maladie et de la mort. Le christianisme lui-même, si haute que soit l'idée qu'il se fait de la divinité, a été obligé de faire à l'esprit du mal une place dans sa mythologie. Satan est une pièce essentielle du système chrétien ; or, si c'est un être impur, ce n'est pas un être profane. L'anti-dieu est un dieu, inférieur et subordonné, il est vrai, doué pourtant de pouvoirs étendus ; il est même l'objet de rites, tout au moins négatifs. Loin donc que la religion ignore la société réelle et en fasse abstraction, elle en est l'image ; elle en reflète tous les aspects, même les plus vulgaires et les plus repoussants »¹⁹. Dans le même ordre d'idées, il est notoire de constater que Simmel revienne aussi dans plusieurs de ses ouvrages à la définition césienne et eckhartienne de Dieu, la coïncidence des opposés, et affirme « qu'il n'y a pas de rapport imaginable entre Dieu et le monde, qui ne soit réel ! »²⁰. Max Weber, quant à lui, a magistralement montré que la religion a toujours constitué une source d'enchantement, en dépit du processus de désenchantement auquel elle a donné lieu, à mesure qu'elle délaissait la vision magique du monde au profit de la notion de salut, sous l'égide du prophétisme juif et de l'ascétisme protestant d'obéissance calviniste. Si le monothéisme et l'aversion pour les images qui lui est corollaire subissent des revers constants, c'est bien en raison de « l'intérêt religieux des laïcs pour un objet religieux tangible et familier pouvant être mis en relation avec un certain groupe de personnes à l'exclusion d'autres groupes »²¹. Comme le dit encore très justement M. Maffesoli, la religion « est avant tout cette pulsion qui me relie à l'autre, ce qu'on peut appeler la "reliance", c'est-à-dire ce ciment mystérieux, non logique, non rationnel, qui n'est pas le fait uniquement de ces moments exceptionnels (fêtes, liturgies, rituels) dont on crédite en général la religion, mais qui s'inscrit très précisément dans ce que le quotidien a de plus anodin »²².

18. Cf. V. Pareto, *le mythe vertuiste et la littérature immorale*, Genève, Droz, 1971, p. 23.

19. Cf. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1979, p. 601.

20. Cf. G. Simmel, *La religion*, Strasbourg, Circé, 1998, p. 26.

21. Cf. M. Weber, *Économie et société*, tome 1, Paris, Plon, 1971, p. 447.

22. Cf. M. Maffesoli, « Reliance, image et émotions », in M. Bolle de Bal (éd.), *Voyages au cœur des sciences humaines. De la reliance*, tome 2, *Reliance et pratiques*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 99-105, p. 100 pour la citation.

L'impossible déni des images dans la pensée révolutionnaire

Les révolutionnaires, qui ont fondé leurs espoirs sur un projet rationnel préfigurant une « société "enfin" parfaite »²³, n'échappent pas non plus à l'emprise déterminante de l'image. Il faut se souvenir que, pour les révolutionnaires, il n'y a pas de révolution sans projet révolutionnaire et par conséquent sans théoricien de la révolution. L'importance conférée au projet par la mouvance révolutionnaire fait dire à J. Freund que « de nos jours on utilise moins le concept d'utopie que l'expression de "projet utopique" »²⁴. Mais, là encore, l'on ne peut que constater un déphasage entre la théorie et la praxis. A. Decouffé, à la suite de Touraine, met plutôt l'accent sur le véritable soubassement du projet par l'image : « Une précision préliminaire sur la notion de projet est nécessaire : le sociologue, écrit Alain Touraine, ne peut "jamais se passer complètement d'une hypothèse sur les déterminations de l'action sociale : la misère n'explique pas la révolte, encore moins la révolution, car celle-ci suppose un but, une image de la liberté qui permette au moins de reconnaître la misère". L'image apparaît bien, en effet, comme l'élément constitutif du projet »²⁵.

Il faut bien reconnaître que le peuple s'en fierait à l'image seule. Aux images de misère qui le marquent, il opposera un autre imaginaire, que les intellectuels s'empresseront tout naturellement de taxer d'aliénant, de blasphématoire, de fantomatique ou de fallacieux. Car l'image, quand elle n'est pas instrumentalisée et mise au service du projet, quand elle n'est pas conçue comme matrice du devoir-être, ne mérite pas qu'on s'y attarde. C'est ainsi que ce que E. Bloch nomme l'utopie concrète échappe à l'ordre de l'image et s'éloigne de la chimère irréalisable, pour signifier une anticipation prophétique de ce qu'il est possible aux hommes de réaliser au moyen de leurs actions. Bloch s'en prend ainsi au simplisme des images des contes qui renvoient « à un "ailleurs" où tout est riant »²⁶, à un monde où « ce sont les petits héros et les pauvres qui enfoncent les portes d'un monde où l'existence n'a plus rien à envier au rêve »²⁷.

Or, si le peuple a tant de mal à s'inscrire dans un projet, c'est bien parce que le projet induit un report, un rejet dans l'au-delà du présent ou dans l'au-delà de la vie. C'est bien ce qui justifie la méfiance chronique des maîtres de la révolution à l'égard du peuple, mais aussi le fait que, pour ce dernier, c'est bien le principe du « tout et tout de suite » qui prévaut. Faut-il rappeler que les croisades officielles ont été précédées par des croisades populaires aux XI^e ET XII^e siècles, que ce sont les « mythologies de la subversion »²⁸ qui ont donné forme aux révolutions ? Une remarque judicieuse de Mühlmann servira à conforter notre propos : « Que le révolutionnaire n'ait que du mépris pour les motivations triviales du pays de Cocagne

23. Cf. M. Maffesoli, *La violence totalitaire. Essai d'anthropologie politique*, Paris, PUF, 1979, p. 104.

24. Cf. J. Freund, *Utopie et violence*, Paris, Marmel Rivière, 1978, p. 96.

25. Cf. A. Decouffé, *Sociologie des révolutions*, Paris, PUF, *Que sais-je?*, 1970, p. 20.

26. Cf. E. Bloch, *Le Principe Espérance*, tome I, Paris, Gallimard, 1977, p. 421.

27. *Ibid.*

28. Cf. J.-J. Wunenburger, *Philosophie des images*, Paris, PUF, 1997, p. 284.

et refuse d'y recourir, ne change rien au fait que la "plèbe marginale" trouve là ses véritables motivations »²⁹.

L'imaginaire préside aussi bien au maintien de l'ordre qu'à son remaniement. La pauvreté en soi ne représente nullement un motif de contestation sociale, et encore moins une cause de révolte. Pour que la révolte puisse prendre forme, il faut au préalable que la pauvreté soit associée à l'image d'un Antéchrist personnifiant le mal, à la croyance en la venue d'un Messie capable de délivrer le monde des malheurs qui l'accablent, de le purifier et d'y instaurer le royaume du bien. On ne dira jamais assez ce que les révolutions doivent aux révoltes, ce que les révoltes doivent à l'imaginaire millénariste. Ce sont donc bien ce que G. Durand appelle l'iconographie apocalyptique ou les représentations de l'Antéchrist qui constituent le soubassement des mouvements historiques visant à changer la société. Rappelons que la croyance en l'apocalypse, en la seconde venue du Christ, a été conçue et vécue par les chrétiens en termes dualistes, le Christ ne pouvant vaincre que par l'entremise d'un combat contre son alter ego, l'Antéchrist. Cette croyance met en scène tout un imaginaire de la souffrance, de la lutte contre le mal et de la victoire sur le mal. G. Durand en a d'ailleurs souligné toute la prégnance mythologique et sa présence sur la longue durée : « Écrite probablement sous Domitien, l'Apocalypse canonique semble primitivement avoir été "combat" contre Rome, et la Bête de l'Apocalypse c'est César ivre du sang des martyrs, vautre dans les abominations païennes. Mais pour les Croisés, le livre fulgurant va devenir machine de guerre contre l'Islam ; encore au XIV^e siècle Nicolas de Lyre identifie la Bête avec Mahomet. Babylone avec l'Islam. Pour les jésuites, la Bête devient Luther ou Calvin, pour les réformés – Agrippa d'Aubigné par exemple – c'est le pape qui est l'Antéchrist, puis pour les luthériens ce seront les calvinistes qu'ils compareront aux fléaux apocalyptiques, il n'est pas jusqu'aux Anglais du XIX^e siècle qui incarneront l'Antéchrist en Napoléon... Ainsi l'Apocalypse dite de saint Jean – l'apôtre de la Lumière contre les Ténèbres – est bien le livre du glaive, l'appel au combat, le prototype de bien des manifestes et des manifestations d'un dualisme irréductible »³⁰.

Il ne s'agit nullement de valoriser la quête millénariste du salut dans les processus de changement social, car celle-ci affiche souvent une sécheresse et une platitude que l'on retrouve dans les rêves utopiques, mais de souligner la prégnance de l'imaginaire populaire dans toute structuration sociale. Ce fait n'a d'ailleurs pas échappé à un esprit aussi fin que celui de Marx, comme l'a montré P. Anstart. Marx a pris acte de l'importance de l'image en montrant que si la perspective d'un changement des rapports sociaux s'avère possible et viable, c'est bien parce que le système capitaliste repose sur « l'antagonisme des jouissances et des souffrances, sur l'antagonisme des passions de classes »³¹.

29. Cf. W. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du Tiers-Monde*, Paris, Gallimard, 1968, p. 234-235.

30. Cf. G. Durand, *Figures mythiques et usages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Berg International, 1979, p. 132-133.

31. Cf. P. Anstart, *Les cliniciens des passions politiques*, Paris, Seuil, 1997, p. 154.

Image et sociologie esthétisante

Nombreux pourtant sont ceux qui n'acceptent pas les réflexions des cliniciens des passions politiques. Nombreux sont ceux qui rechignent à l'idée même d'une connaissance objectale ou imaginaire et refusent de reconnaître que « l'image est plus proche de ce "réel" que le rationalisme occidental voulait appréhender, agir, et expliquer à toute force »³². Nombreux sont ceux qui ne comprennent pas que dans la postmodernité « l'art de montrer », ou de se mettre en spectacle touche aussi bien au domaine « du design, de l'architecture, du bricolage stylistique, sans oublier le *body-building*, le tatouage et autres soins du corps » qu'au domaine de « la pensée ou [de] la religion »³³.

De tels modes de pensée sont aux antipodes de la sociologie esthétisante en cela qu'ils s'interdisent de comprendre l'effervescence de la vie quotidienne en elle-même, comme l'affirmation d'un vouloir-vivre irrépressible qui met l'accent sur le présent et conçoit l'acceptation du destin comme une forme de résistance passive aux injonctions des différents pouvoirs. Pour M. Maffesoli, les images valent plus par leur contenant que par leur contenu, en ceci qu'elles suscitent une communion, induisent un « présentisme qui s'exprime dans l'hédonisme, dans la recherche de la jouissance ici et maintenant, dans l'exacerbation de l'émotionnel et du sensible »³⁴.

La dépréciation de l'image va de pair avec la dépréciation du quotidien. Telle est bien la perspective des tenants de la sociologie critique, à l'instar de H. Lefebvre, pour qui « la quotidienneté serait le principal produit de la société dite organisée, ou de consommation dirigée, ainsi que de son décor : La Modernité »³⁵. Ceux qui dans une perspective critique vouent le non-quotidien à une forme d'aliénation ne peuvent comprendre que l'image puisse devenir « un vecteur de communion, et dès lors dépasse la "séparation" qui était le concept clef de la critique du spectacle »³⁶. L'importance que la diffusion des images revêt dans la postmodernité est donc le signe d'une intensification des communités humaines³⁷.

32. Cf. M. Maffesoli, *La contemplation du monde*, op. cit., p. 130.

33. Cf. M. Maffesoli, *Le rythme de la vie. Variations sur les sensibilités postmodernes*, Paris, La Table Ronde, 2004, p. 187.

34. Cf. M. Maffesoli, *Notes sur la postmodernité. Le lieu fait lien*, Paris, Éditions du Féliv/ Institut du monde arabe, 2003, p. 65.

35. Cf. H. Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1975, p. 141.

36. Cf. M. Maffesoli, *La contemplation du monde*, op. cit., p. 129.

37. Le terme de communion semble faire actuellement recette, mais dans le sens d'une tentative de sauvetage des idéaux de la modernité. C'est ainsi que certains l'ont remis au goût du jour en le rapportant à la notion de communauté, une notion qui serait plus ajustée à la réalité de sociétés fortement ancrées dans les principes de la laïcité que celle de religion et qui permettrait de « décloisonner les domaines trop pieusement séparés du "croyant" et de l'"incroyant" ». Cf. R. Debry, *Les communités humaines. Pour en finir avec la « religion »*,

Aussi faut-il savoir lire dans la multiplication des images (publicitaires, virtuelles, etc.) l'indice d'un fusionnement des êtres, d'un « paradoxal réenchantement du monde faisant de la technique le moteur de l'ambiance mystique »³⁸ ou encore d'une annihilation de « l'opposition fondamentale du divin à la chose, de l'intimité divine au monde de l'opération »³⁹. Les photos des revues *people* meltingent en scène autant de figures sacrées autour desquelles s'agrègent des tribus en tout genre. Les images marquantes du Tour de France ne sont pas dénuées de ressemblances avec l'épopée homérique et suscitent une « énergétique des Esprits »⁴⁰. L'image est à proprement parler ce qui conduit au sacré, ce qui atteste de la vitalité du polythéisme dans la postmodernité. Les représentations cinématographiques de Dracula ou du cannibale (*Hannibal Lecter*) jouent le même rôle que les représentations du bestiaire au Moyen Âge : donner à voir ce qui est différent ou étrange pour mieux le domestiquer et l'incorporer. Même les images de synthèse les plus monstrueuses et les plus effrayantes qui soient renvoient à l'intercorporalité et remplissent une fonction de tout premier ordre qui est de nous confronter à la figure de l'Autre, puis de nous faire comprendre que « cet autre est aussi des nôtres »⁴¹.

Déniée par Bergson qui la voue au rôle d'auxiliaire du psychisme ou encore par Sartre qui voit en elle une préfiguration du néant, l'image a depuis lors été réhabilitée. La sociologie objectale et imaginaire mise en œuvre par M. Maffesoli en témoigne. Il faut bien reconnaître cependant que, même portée à son paroxysme, l'épistémé moderne a dû tenir compte des images, comme ce fut le cas pour la sociologie naissante. P. Tacussel l'a très bien compris pour le XIX^e siècle dans sa démarche figurative qui « s'attache à montrer comment la rupture avec le monde préindustriel se traduit par une fracture spirituelle (anthropologique) non résolue entre l'intellectualité, la raison et le progrès, et la vie des sens, l'affectivité et l'amour. La sociologie – religion de l'altruisme – constitue une ébauche de réponse pour les consciences novatrices, qui refusent de vivre la transformation sociale en cours sous le régime d'une schizophrénie culturelle »⁴². La galaxie de l'imaginaire

Paris, Fayard, 2005, p. 60. D'autres l'utilisent pour expliquer l'adhésion aux valeurs républicaines de l'État laïc comme moyen de suppléer au retrait de Dieu et la perte de la foi : « dans une société démocratique et laïque comme la nôtre, la communion se fait autour d'un certain nombre de valeurs – liberté, égalité, fraternité – dans l'amour de la patrie ou celui de la justice, etc. C'est ce qu'on appelle une civilisation, qui est une communion des esprits, certes historiquement et socialement déterminée, certes conflictuelle (la civilisation n'est pas un long fleuve tranquille), mais sans laquelle aucune société ne pourrait subsister ». Cf. A. Comte-Sponville, « Un aîné fidèle », in A. Houziaux, *A-t-on encore besoin d'une religion ?*, Paris, Les Éditions de l'Atelier / Les Éditions Ouvrières, 2003, p. 53-74, p. 55 pour la citation. Il est à remarquer que les valeurs dont il est question ici ne tirent nullement leur force des sentiments et des passions, mais qu'elles se rapportent à la raison qui se veut triomphalement universelle.

38. Cf. M. Maffesoli, *Le rythme de la vie*, op. cit., p. 100.

39. Cf. G. Bataille, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1995, p. 115.

40. Cf. R. Barthes, *Mythologies*, Paris, Le Seuil, 1970, p. 114.

41. Cf. L.-V. Thomas, *Fantasmes au quotidien*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984, p. 183.

42. Cf. P. Tacussel, *Mythologies des formes sociales. Balzac et les saint-simoniens ou le destin de la modernité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1995, p. 135.

a une actualité intemporelle et il n'est jusqu'au positivisme qui ne puisse être envisagé comme « un mythe progressiste qui se pose paradoxalement comme destructeur de mythe ! »⁴³.

C'est en ces termes que l'on peut analyser le fabuleux essor de la littérature populaire au XIX^e siècle. Au siècle de l'industrialisation et de la prolétarisation, les auteurs en vogue ne sont pas Feuerbach, Nietzsche, Marx, ni même Stendhal ou Zola. Le peuple préfère la littérature d'évasion qui lui prodigue de multiples héros auxquels il s'identifie au moyen d'images qui font la part entre le bon et le méchant, sans que l'on sache exactement où ils se situent respectivement. D'où un « certain intérêt pour le hors-la loi, mais sans qu'il y ait derrière aucune implication sociale »⁴⁴. Dire que ce type de culture foment le conformisme de masse est une vue de l'esprit d'intellectuels avides de guider le peuple, de le représenter, de parler en son nom, de le rendre conscient à lui-même. Dire que ce type de culture est source d'aliénation et d'abrutissement est une autre vue de l'esprit. Sinon, comment pourrait-on expliquer que les pouvoirs l'ont crainte à ce point ? Si la littérature populaire n'est que chimère contribuant à l'endormissement des masses, comment expliquer que le personnage de fiction « Fantômas » créé par Marcel Allain au début du XX^e siècle fut tenu pour subversif et « officiellement condamné en Russie comme ennemi de la société » ?⁴⁵.

Le roman et le cinéma contribuent encore aujourd'hui, et peut-être plus que jamais, au processus de réenchâtement du monde, en mythifiant à souhait des personnages. Ils nous rappellent le besoin inassouissable qu'a l'homme de fantasmer sur les origines, de lutter contre l'emprise que le temps exerce inmanquablement sur lui, d'affronter la mort. Ainsi, M. Eliade montre que le personnage fantastique de Superman incarne le mythe de l'éclipse du héros qui endosse les habits de Monsieur tout le monde en se laissant même dominer par sa compagne. Ce mythe fortifie notre ego, dans la mesure où il évoque l'image d'un héros dissimulé en tout un chacun⁴⁶. L'identification aux gourous en tout genre vient conforter notre participation magique à des événements marquants auxquels nous ne sommes pas conviés. En tout cas, cette identification constitue le prétexte de notre immixtion, ne serait-ce qu'en catimini, dans cette trame du monde faite « d'"épreuves", de "morts" et de "résurrections" »⁴⁷. Ce processus d'identification se dissémine à l'ensemble de la société pour noyauter les piliers mêmes du rationalisme occidental que sont l'Église, comme en témoigne « la diffusion de cultes religieux hétérodoxes, de mouvements sectaires ou, à l'intérieur de l'Église institutionnelle, d'exaltations de masses pour des personnages mythico-religieux », et l'État, avec « la

43. Cf. G. Durand, *Introduction à la mythologie, Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 24.

44. Cf. T. Zeldin, *Histoire des passions françaises 1848-1945*, tome 3. *Goût et corruption*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 38.

45. *Ibid.*, p. 42.

46. Cf. M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1975, p. 224.

47. *Ibid.*, p. 244.

politique-spectacle et son culte de la personnalité [...] : c'est justement la cécité envers ce "continent" [l'imaginaire] qui a fait que les institutions occidentales ont perdu une grande partie de leur magistère politique et religieux »⁴⁸.

La sociologie objectale et imaginaire ne conçoit plus les avancées de la technique comme une force corruptrice de l'imaginaire, mais comme une source d'agrégation, un retour aux valeurs communautaires d'antan. Les moyens de communication modernes constituent justement le creuset à partir duquel les groupes se forment, se consolident et se séparent mutuellement. Des groupes aux styles variables et différents. Des groupes éphémères ou durables. Des groupes qui nous rappellent la horde de Fourier, la structure clanique et totémique de Durkheim, les tribus dont parle M. Maffesoli, et qui se déclinent en tribus sportives, musicales et même politiques ou académiques, selon le schéma de l'attraction et de la répulsion. Il faut bien reconnaître que les affinités électives sont aussi des affinités sélectives.

S'il est légitime d'envisager les nouvelles technologies comme un moyen d'imposition d'un milieu qui se présente à l'homme comme son seul horizon de vie possible, déterminant et contraignant ainsi de façon panoptique son mode de penser et d'agir, il n'est pas moins légitime de penser qu'elles procèdent dans le sens d'une intensification de leurs interactions. Il n'est pas inutile de rappeler que le principe de la distanciation a été l'emblème de l'Occident triomphant et cela dans tous les domaines : dans celui de la religion, avec la conception d'un Dieu tout-puissant ; dans celui de la science, en vertu de la rupture avec le sens commun ; dans celui de l'art, par le truchement de la conception occidentale qui conçoit le paysage « comme un espace de projection, c'est-à-dire de distanciation d'une nature comme reconstituée à l'extérieur de soi »⁴⁹. Cependant, il est loisible d'envisager un mouvement contraire dans la postmodernité : « l'outil technique nous permet de "renaturaliser" l'environnement et de combler la distance optique – les expériences sociales, notamment celle de l'Internet, auront comme conséquence de se glisser à l'intérieur même de cette distance. Dès lors la condition qui incombe au sujet se modifie. Car celui-ci, désormais perméable à la situation, voire même se construisant à partir d'elle, n'aura plus ce déni du lieu, ce présupposé d'hétérogénéité de l'espace, mais bien au contraire, sera à la recherche de l'anfractuosité, de la strie, condition opportune de la possibilité d'une relation »⁵⁰.

Force est donc de constater que le développement des nouvelles technologies conforte le sentiment d'appartenance tribal. C'est grâce aux réseaux de communication que se constituent les réseaux sociétaux. C'est au moyen du réseau global que se multiplient les relations de proximité. L'univers du digital offre certes une possibilité d'expression aux logiques fonctionnelles et aux mécanismes du marché,

48. Cf. V. Grassi, *Introduction à la sociologie de l'imaginaire. Une compréhension de la vie quotidienne*, Toulouse, Érès, 2005, p. 26.

49. Cf. S. Hugon, « Qu'est-ce qu'un paysage – fût-il virtuel ? Espaces partagés et sociétés électroniques », *Sociétés (Imaginaire, technologie, société)*, 2006, Paris, 91, 1, p. 75-78, p. 76 pour la citation.

50. *Ibid.*, p. 77.

il n'en reste pas moins perméable aux logiques érotiques ou ludiques. Même quand nous pensons la technique en termes d'individuation à la façon de Gilbert Simondon, nous sommes contraints de reconnaître les processus d'imbrication entre l'individu et le champ pré-individuel ou trans-individuel dans lequel il s'inscrit, un champ qui lui restera à tout jamais présent. En somme, on ne peut qu'acquiescer à la remarque suivante : « le passage d'une société holiste à une société individualiste fondée sur la raison ne remet pas fondamentalement en cause l'existence d'un mode de pensée mythique »⁵¹. Nous vivons bien à l'ère d'une empathie généralisée qui renvoie à l'intersubjectivité. De ce point de vue, le principe de séparation que certains projettent sur les nouvelles technologies n'est plus de mise : la séparation entre l'expérience et l'artifice chez M. Martins, la séparation entre la communication et la communauté chez M. Sodré.

Le premier pense que l'homme s'éloigne irrémédiablement du monde de la réalité en raison des multiples médiations, comme par exemple les technologies de l'information, et plus particulièrement la technologie du digital, « qui de moins en moins se présente comme un moyen venant s'interposer entre nous et le monde, pour s'imposer de plus en plus comme un espace englobant, un espace qui nous accueille, nous et le monde. La technologie du digital n'arrive déjà plus à produire des échos d'événements. Elle produit surtout l'événement lui-même, elle produit tout au moins des fantasmes d'événements – fantasmes de sujet et fantasmes du monde. [...] Avec la technologie du digital, nous assistons aujourd'hui à une exacerbation artificielle de l'expérience »⁵².

Pour le second, la généralisation monopolistique des moyens de communication modernes ne peut être appréhendée en dehors du contexte plus général de l'implantation de l'économie de marché qui produit et prône une nouvelle culture, un bios virtuel, par le biais d'un bombardement ininterrompu d'informations qui conduit tout droit à la destruction de la communauté : « L'hyper-technologisation contemporaine – à l'intérieur de laquelle les individus se définissent de façon fonctionnelle, à partir d'une logique essentiellement socioéconomique – a tendance à "nier" les lieux, à les déplacer et à les dépouiller du sens communautaire »⁵³.

Du point de vue de l'intersubjectivité, la ruée vers le portable, l'ordinateur, le téléviseur à écran plasma ou la console de jeu dernier cri ne peut être assimilée à un simple effet de manipulation orchestrée par la société de consommation. Il convient plutôt de voir dans cet engouement le « retour d'un vrai polythéisme accordant une vie propre, une autonomie spécifique à ces objets-totems autour desquels s'agrègent les nouvelles tribus »⁵⁴.

51. Cf. P. Legros, F. Monneyron, J.-B. Renard, P. Tacussel, *Sociologie de l'imaginaire*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 151.

52. Cf. M. Martins, *A linguagem, a verdade e o poder. Ensaio de semiótica social*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian & Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2002, p. 182.

53. Cf. M. Sodré, *Antropologia do espelho. Uma teoria da comunicação linear em rede*, Petrópolis, Editora Vozes, 2002, p. 195.

54. Cf. M. Maffesoli, *Le rythme de la vie*, op. cit., p. 212.

Dans le même ordre d'idées, on ne saurait dire que les images de synthèse qui ont pris possession de nous inventent un univers totalement libéré de l'emprise du passé et complètement coupé de la réalité et des processus d'imitation et de répétition qui la régissent. M. Eliade nous rappelle qu'« étymologiquement, "imagination" est solidaire d'*imago*, "représentation, imitation" et d'*imitor*, "imiter, reproduire". Pour une fois, l'étymologie fait écho aussi bien aux réalités psychologiques qu'à la vérité spirituelle. L'imagination *imite* des modèles exemplaires – les Images – les reproduit, les réactualise, les répète sans fin »⁵⁵. Le concept de possession serait-il en passe de devenir l'un des maîtres mots de la sociologie ? En tout cas, E. Morin l'affectonne beaucoup et en le suivant nous pouvons affirmer qu'être sous l'emprise des images, fussent-elles incorporelles, signifie avant tout « que nous sommes possédés par des idées, par des mythes, par des dieux »⁵⁶. L'immatérialité des images virtuelles n'altère donc en rien le fait fondamental de l'homme qui est d'être un animal grégaire. L'image continue de nous conduire au sacré du fait qu'elle structure les groupes à partir de sentiments et d'émotions partagées. À l'instar des images traditionnelles, les images de synthèse sont vécues « sur le mode du rêve, sur celui d'une créance qui ne relève plus de l'opposition du réel et du non-réel »⁵⁷. Si l'on peut avoir l'impression que l'espace des images s'accroît au déhiment de l'espace des lieux, il faut savoir reconnaître avec H. Belling qu'il n'y a « aucun véritable au-delà des images », que les images virtuelles « se situent dans un *nulle part* partagé »⁵⁸ qui laisse augurer une nouvelle communion des saints.

55. Cf. M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magique-religieux*, Paris, Gallimard, 2004, p. 28.

56. Cf. E. Morin, *Itinérance*. Entretien avec M.-C. Navarro, Paris, Arléa, 2006, p. 18.

57. Cf. P. Sansot, *Les gens de peu*, Paris, PUF, 1998, p. 206.

58. Cf. H. Belling, *Pour une anthropologie des images*, Paris, Gallimard, 2004, p. 110 et 117.