

« *Non omnis moriar...* »
Spiritualité, religiosité et sacralité chez Simondon

par Ludovic Duhem,
ESAD Valenciennes – Université de Lille³

*Introduction : l'esprit... de la question*¹

« *Non omnis moriar...* » Extraite des *Odes* du poète latin Horace², cette formule récurrente dans l'œuvre de Simondon³ est en quelque sorte l'exergue du *corpus* à travers lequel se construit la question de la spiritualité. Comme tout exergue, la parole horacienne ne peut ni donner le sens ultime d'une question aussi complexe que la question de la spiritualité, ni révéler tous les enjeux qu'elle implique dans l'œuvre de Simondon, mais elle peut néanmoins indiquer l'esprit qui la gouverne.

Dans le texte de Horace, la locution « *Non omnis moriar...* » exprime une volonté de *postérité*. Pour le poète romain, il s'agit non

¹ Je tiens à adresser ici un amical remerciement à Jean-Hugues Barthélémy pour sa relecture vigilante et constructive. Ce texte traduit l'esprit philosophique de dialogue qu'il instaure dans cette revue comme ailleurs.

² « *Exegi monumentum aere perennius regalique situ pyramidum altius, quod non imber edax, non Aquilo inpotens possit diruere aut innumerabilis annorum series et fuga temporum. Non omnis moriar multaque par mei vitabit Libitinam; usque ego postera crescam laude recens, dum Capitolium scandet cum tacita uirgine pontifex. (...)* ». « J'ai achevé un monument plus durable que l'airain, plus haut que la décrépitude des royales pyramides; et que ne sauraient détruire ni la pluie rongeuse, ni l'Aquilon emporté, ou la chaîne innombrable des ans, et la fuite du temps. Je ne mourrai pas tout entier; et une partie de mon âme aura échappé à Libitinè; par la louange de la postérité sans cesse je grandirai, tant que le pontife montera au Capitole avec une vierge. (...) » (Horace, *Odes*, III, XXX, trad. F. Villeneuve modifiée, Les Belles Lettres, Paris, 1944; je souligne).

³ La formule est présente dans les textes suivants : *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005, p. 311 et p. 251 pour le premier vers de l'Ode; *Imagination et invention (1965-1966)*, Chatou, La Transparence, p. 164; « Technique et eschatologie : le devenir des objets techniques (résumé) (1961) », in *Sur la technique*, Paris, P.U.F., 2014, p. 332.

seulement d'une volonté de reconnaissance de la qualité et de la nouveauté de son œuvre, mais aussi et surtout d'une volonté de réelle présence, au-delà du *hic et nunc* de l'existence. Vouloir l'éternité consiste pour lui à vouloir s'élever au-dessus de son « humble condition » de mortel en laissant quelque chose de plus pérenne que le corps et de plus résistant que les monuments de pierre. Ce « quelque chose » est la poésie, parole immortelle adressée aussi bien aux mortels de l'avenir qu'aux dieux éternels, et capable d'unir les esprits dans le rayonnement du chant de celui qui n'est plus.

Mais lorsque Simondon convoque la formule de Horace, ce qu'il retient avant tout, c'est moins la reconnaissance de la valeur esthétique de l'œuvre poétique qu'elle implique que la volonté de *dépassement des limites propres de l'être* qu'elle suppose. Plus précisément, la volonté de « ne pas mourir tout entier » est généralisée par Simondon, car elle exprime l'*autotranscendance* commune à tous les êtres humains. Poussé par la conscience de la finitude, chaque être humain cherche en effet la signification de son existence au-delà de la réalité individuelle, en participant de ce qui est plus grand que lui, en prolongeant ce qu'il est pour résoudre sa problématique et rayonner à travers l'espace et le temps.

Ainsi sommes-nous conduits à *une première exigence simondonienne : il faut penser la spiritualité hors de la métaphysique, c'est-à-dire sans recourir aux catégories de transcendance, d'absolu, de Dieu, ni aux oppositions entre âme et corps, contemplation et action, foi et science, d'une part ; et sans accorder de privilège herméneutique à la religion ni de privilège historique au Christianisme, d'autre part*. Une telle exigence implique de replacer la question de la spiritualité dans la théorie de l'individuation « transindividuelle » développée par *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*.

Or, cet ouvrage annonce dans le même temps, bien qu'allusivement, que la spiritualité complète ne peut résider que dans une réconciliation de la *science* et de la *foi*. Cela nécessite de reposer la question de la spiritualité à travers le rapport entre *religiosité* et *technicité*, ce que Simondon développe dans *Du mode*

d'existence des objets techniques. Dans cet ouvrage, religiosité et technicité apparaissent comme des réalités *réiproques* à travers les représentations et les pratiques culturelles qui confèrent une dimension religieuse et sacrée aux techniciens et aux objets techniques, et une dimension technique et opératoire aux rituels sacrés et aux cérémonies religieuses ; mais aussi et surtout à travers la théorie des « phases de la culture », laquelle fait de la religion et de la technique des phases à la fois *simultanées, symétriques et complémentaires*, résultant d'un « déphasage » qui a brisé l'« unité magique primitive » du rapport de l'homme au monde, et donc l'unité de la *culture*.

Ainsi sommes-nous conduits à *une seconde exigence simondonienne : il faut rétablir l'unité de la culture par la convergence de la religiosité et de la technicité*, c'est-à-dire élaborer un « œcuménisme universel » complémentaire d'une « technologie générale », capables de donner, au « terme du devenir » et grâce à la « définitive capacité de synthèse » de la philosophie, un contenu à la fois technique et religieux à une culture devenue partielle et aliénante à l'époque des ensembles industriels et des réseaux informationnels.

Mais une fois ces deux exigences formulées et explicitées, une *incompatibilité* apparaît alors entre l'approche *athéologique* de la spiritualité et l'approche *eschatologique* de la culture que Simondon propose dans ses deux ouvrages majeurs. L'objet de cet article est de tenter de montrer que cette incompatibilité est résolue par Simondon selon une théorie générale et paradoxale de la « sacralité » formalisée dans « Psychosociologie de la technicité », où religiosité et technicité sont synergétiques, et sans laquelle la réforme culturelle *complète* que le « nouvel encyclopédisme » cherche à instituer serait vaine, car sans esprit.

1. Spiritualité et individuation

En tant qu'elle repose sur une critique radicale de la substance, du principe et de l'ensemble des oppositions fondamentales de la

métaphysique, la théorie de l'individuation semble *a priori* incapable de prendre en charge ce qui relève traditionnellement de l'absolu, de l'éternel, du transcendant. Pourtant, Simondon n'hésite pas à proposer une théorie de la « spiritualité »¹ lorsqu'il aborde l'explication du régime d'individuation « transindividuel ».

Cette théorie de la spiritualité est possible chez Simondon lui-même, dans la mesure où elle ne contredit pas sa conception non-métaphysique du « sujet » : si toute individuation est sans principe, c'est-à-dire sans principe antérieur et supérieur qui la commande, elle est principe d'elle-même en étant la résolution d'une disparation entre deux ordres de grandeur. Elle est plus précisément la médiation interactive de deux domaines hétérogènes dont l'un est « plus grand que l'individu » et l'autre « plus petit que l'individu » ; ce qui signifie qu'il existe une relativité de l'individu autant par rapport à ce qu'il « domine » dans l'ordre inférieur ou microphysique, que par rapport à ce qui le « dépasse » dans l'ordre supérieur ou cosmique. Cette *verticalité* de l'individuation est tout aussi importante que l'horizontalité de sa répartition en « phases » ; elles sont en réalité indissociables. Sans parler immédiatement de « spiritualité », il existe ainsi une « cosmicité » de l'individuation qui joue le rôle de condition d'existence selon un ordre de grandeur supérieur. Simondon en montre par exemple la validité pour le végétal qui met en relation l'ordre cosmique de la lumière solaire et l'ordre moléculaire des sels minéraux de la terre, comme il le fait pour l'instinct animal et le geste technique de fabrication d'une brique.

Mais qu'en est-il de la « cosmicité » de l'individu humain ? L'individu humain est d'abord un être vivant somato-*psychique*, c'est-à-dire qu'il n'est pas seulement le résultat d'une individuation mais surtout d'une *individualisation* du vivant donnant naissance au somatique (corps) et au psychique (pensée). Comme l'explique Simondon, l'individualisation est « l'individuation d'un être individué », ce qui signifie que « pensée et fonctions organiques sont du vital dédoublé selon un clivage asymétrique comparable à

¹ Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005, (noté ILFI).

la première individuation »¹, donc à la disparation des ordres de grandeur. En d'autres termes, la séparation entre le domaine somatique et le domaine psychique du vivant, en tant que sous-ensembles de l'être individué s'individualisant, n'est pas la répétition de l'opposition classique du corps et de l'âme. Au contraire, il s'agit pour Simondon de sortir du *bisubstantialisme* et de l'alternative qu'il implique entre matérialisme et spiritualisme : « l'être individué n'a pas au début *une* âme et *un* corps » car « [il] s'exprime en *couples somato-psychiques successifs*, partiellement coordonnés entre eux » ; plus encore, « si le vivant s'individualisait entièrement, son âme serait une société de schèmes et son corps une société d'organes spécialisés, chacun accomplissant une fonction déterminée »². La « personnalité » est alors ce qui « maintient la cohérence de l'individuation et du processus permanent d'individualisation »³ ; mais la personnalité n'est pas, comme telle, un principe d'unité qui *transcende* l'individualisation, elle est un *processus* qui se structure par « crises », modifiant son organisation lorsque l'individuation et l'individualisation ne peuvent plus se maintenir, laissant ainsi le sujet incomplet.

Où peut donc résider la « cosmicité » du sujet si elle n'est ni dans son âme ni dans sa personnalité ? Comment le sujet peut-il être complet ? Ni la Création comme « avènement absolu d'être » ni la procession comme « union avec l'Un » ne peuvent fournir une réponse, en ce sens que l'être complet, comme le précise Simondon, « est aussi bien dans l'individu que hors de lui après l'individuation (...) »⁴. L'idée d'une recherche du complément de l'être par l'union au principe transcendant est donc vaine, puisqu'elle cherche l'unité avec ce qui a été « perdu » - en tant que l'être a perdu son unité et sa totalité en s'individuant et que cette perte est nécessaire pour qu'un individu advienne. C'est pourquoi l'« image de l'être suprême » comme individu absolu, à la fois individu personnel et totalité de la nature, est un complément impossible pour l'être en quête d'unité, dans la mesure où d'une

¹ *Ibid.*, p. 267.

² *Ibid.*, p. 268.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

part « le concept de transcendance prend l'antériorité pour l'extériorité », et d'autre part « il est impossible de faire coïncider, ou même de rendre compatibles des aspects tels que le caractère personnel de l'être suprême et son caractère d'ubiquité et d'éternité positives, qui lui donnent une cosmicité »¹.

Réciproquement, la recherche d'immanence est « vouée au même échec » selon Simondon. En voulant refaire empiriquement un monde avec la personnalité de l'être individué en tant qu'elle serait comprise comme intériorité, elle perd la « cosmicité ». La recherche d'immanence se trouve ainsi dans une situation analogue à la recherche de transcendance : elle reste partielle et abstraite, incapable de saisir la réalité de l'être qui se trouve « à la limite entre l'individu et ce qui reste hors de lui, selon une médiation suspendue entre transcendance et immanence »². Autrement dit, les voies de l'immanence et de la transcendance restent des recherches *substantialistes* de l'unité, qui supposent que l'être est « d'abord substance, c'est-à-dire existe comme individué avant toute opération et toute genèse », ce qui implique deux erreurs logiques fatales : « prendre la partie pour l'origine du tout, en cherchant dans l'individu l'origine de l'individuation, et vouloir renverser le cours de l'ontogenèse, en faisant sortir l'existence individuante de la substance individuée »³.

Par-delà transcendance ou immanence, la cosmicité de l'individu humain et l'unité du sujet apparaissent avec la constitution du monde de l'« esprit ». Si le monde de l'esprit est d'abord la « transductivité de la vie et du monde physique » réalisée par la « réciprocité de la connaissance et de l'action »⁴, cette transductivité reste cependant incomplète tant qu'elle ne concerne que l'individu seul. Le monde de l'esprit est en effet *par-delà* le « monde » psychologique, il est une mise en question du sujet par lui-même *et* par la présence d'autrui, il est *transindividuel*. Comme Pascal dans sa relation réciproque au Christ, comme Zarathoustra dans sa fraternité avec le danseur de corde, cette

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 270.

³ *Ibid.*, p. 273.

⁴ *Ibid.*, p. 279.

mise en question de soi nécessite de traverser l'« épreuve de la solitude » pour être saisie comme *exigence* de dépassement de soi par soi. Sans cette épreuve, c'est la réalité sociale *interindividuelle* qui s'impose, avec ses structures par lesquelles l'individu doit passer en acceptant des rôles constitués et une fonction déterminée dans la société, plutôt que d'être théâtre et agent d'une véritable « renaissance » selon une nouvelle individuation qui active le préindividuel au sein de l'être individué. La « spiritualité » est par conséquent « la signification de la relation de l'être individué au collectif », mais aussi du *fondement* de cette relation : elle est en vérité « le respect de cette relation de l'individué et du préindividuel »¹.

La « spiritualité » prise en ce sens n'est donc pas un état du sujet ni un domaine de pratique, ce n'est même pas une croyance, c'est une relation affectivo-émotive par laquelle s'opère dans le sujet cette « montée de l'indéterminé vers le présent qui va l'incorporer dans le collectif »². Or, aucune religion ne peut prétendre contenir ni même représenter la réalité transindividuelle, dans la mesure où cette dernière est « antérieure à tout contexte religieux et c'est elle qui est la base commune de toutes les forces religieuses »³. Ainsi, et contrairement à ce qu'affirme la sociologie de la religion proposée par Durkheim : « la source de toutes les religions n'est pas [...] la société, mais le transindividuel »⁴. C'est en effet uniquement « par la suite » que la force religieuse est socialisée, qu'elle se structure en institution, en Église, selon une individuation de groupe où la croyance identifiée est condition d'appartenance et les rituels codifiés conditions de participation, l'accueil et le respect de l'indéterminé étant convertis en culte.

Pourtant, Simondon écrit par ailleurs que « la religion est le domaine du transindividuel »⁵, ce qui paraît en contradiction

¹ *Ibid.*, p. 252.

² *Ibid.*, p. 252.

³ *Ibid.*, p. 280. Cette idée est proche de celle de « mystique sauvage » développée récemment par Michel Hulin. Il y a en effet une affinité certaine entre la « mystique naturelle » avec la spiritualité athéologique de Simondon. Cf. Michel Hulin, *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, Paris, PUF, 1993.

⁴ *Ibid.* Cf. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la religion*, Paris, P.U.F., 2008.

⁵ *Ibid.*, p. 250.

immédiate avec ce qui précède. Comment le transindividuel peut-il être à la fois antérieur à la religion et ce qui en constitue le domaine propre ? Plutôt que d'une contradiction, il s'agit en fait d'un *paradoxe* qui reconnaît d'une part que l'existence de l'éternité, comme aussi le recueillement requis pour y avoir accès, sont inséparables de la spiritualité transindividuelle, et d'autre part que cette spiritualité relie les êtres individuels à un ordre de réalité supérieur à la vie courante ; mais cette double reconnaissance a lieu hors de la foi inconditionnelle en l'Absolu, dans la mesure où la foi comme la science sont les « débris d'une spiritualité qui a échoué et qui partage le sujet, l'oppose à lui-même au lieu de l'amener à découvrir une signification selon le collectif »¹. En vérité, la foi « nie la transindividualité sous sa forme réelle » en niant la relation constitutive de l'être individuel et du milieu, en refusant donc que soient *réiproques* l'action constructrice qui fait sortir le sujet de lui-même pour l'instituer dans l'éternité de l'œuvre et l'intériorité émotive de la retraite en soi qui pénètre le sujet et reflue en lui dans l'éclat de l'instant.

Partant, Simondon considère qu'il existe en effet « quelque chose » d'éternel dans l'individu, quelque chose qui se réincorpore au monde une fois l'individu mort mais qui n'est ni son corps ni son âme. Lorsque l'individu meurt, « il ne s'anéantit que relativement à son intériorité »², alors que le milieu avec lequel il faisait couple continue d'exister et de porter l'*information* qui structurait le système entier. La mort n'est donc pas l'anéantissement de toute la réalité de l'individu, puisqu'il « continue à exister et même à être actif » en tant qu'il est une « absence encore individuelle », c'est-à-dire une information active au sein du monde réel. Le monde est ainsi fait des individus « actuellement vivants » et des « trous d'individualités », lesquels sont de « véritables individus négatifs composés d'un noyau d'affectivité et d'émotivité, et qui existent comme symboles »³. Il revient alors aux individus vivants de « réactualiser cette absence active, semence de conscience et d'action », c'est-à-dire de la

¹ *Ibid.*, p. 254.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

« maintenir dans l'être » comme existence *complémentaire* de leur propre existence. C'est ce « sentiment fondamental » d'une nécessité de prolonger l'existence des morts dans une « perpétuelle *nekuia* »¹ qui relie les vivants et les non vivants comme *symboles*². Nulle aspiration à l'immortalité ni croyance à l'identité substantielle de l'individu ici, mais simplement le sentiment subconscient d'une *transduction à perpétuer*, en tant que les morts sont absents de la vie mais non pas absents du monde réel.

Le « sacré » est la prise en charge de cette transduction spirituelle accomplie par l'individu au sein du devenir, à travers son individuation, et non pas dans un autre monde après sa disparition comme individu. C'est en ce sens que la volonté de l'être individuel de dépasser ses propres limites est irréductible à la postérité qu'appelle Horace dans son « *non omnis moriar* ». Si l'être individuel ne veut pas mourir tout entier, c'est en effet parce qu'il a conscience de sa précarité, mais aussi parce que « le monument plus durable que le bronze suit la couronne de lauriers dans le dessèchement universel »³. Autrement dit, la « spiritualité de l'instant » existe tout autant que la « spiritualité de l'éternité » dans le vécu individuel, elle est en fait l'une des deux *dimensions complémentaires* de la spiritualité transindividuelle. Plus encore, la spiritualité n'aurait tout simplement pas de signification « s'il n'y avait pas cette adhésion lumineuse au présent, cette manifestation qui donne à l'instant une valeur absolue (...) »⁴. La vie spirituelle est donc à la fois une autre vie et la même vie, elle est la signification de leur cohérence.

Selon une telle position d'éternité relative, c'est-à-dire de perpétuité transductive, la « sainteté » ne peut représenter qu'un « aspect » de la spiritualité transindividuelle. Au même titre que le

¹ Simondon s'inspire ici librement de l'ouvrage de Cumont *Lux perpetua*, lequel porte sur la « vie dans l'au-delà » à l'époque romaine et évoque plusieurs fois la *Nekuia*. Cf. Franz Cumont, *Lux perpetua*, Paris, P. Geuthner, 1949, p. 56.

² Ce symbole est matérialisé par « le remplacement temporaire des absents par leur colosse, statue qui était honorée comme celui qu'elle représentait, renforçait [*si*] par des perceptions la densité des images du monde numineux » (Gilbert Simondon, *Imagination et invention*, Chatou, La Transparence, 2008, p. 8).

³ ILFI, p. 251. Il fait ici de nouveau référence à Horace.

⁴ *Ibid.*, p. 252.

sage s'immortalise dans sa pensée rayonnante et le héros dans son sacrifice, le saint s'immortalise dans son témoignage de la puissance de la foi contre l'irréversible. Mais ce n'est pas la foi qui importe, c'est le fait que le saint manifeste une « inhibition » par le refus de tout ce qui est impur, comme le héros refuse les actions ignobles et le sage l'utile ; et c'est « précisément dans la mesure où cette inhibition s'exerce que l'être se dépasse »¹. Or, bien que l'inhibition exemplaire du saint montre la voie pour une transduction de l'être individuel par-delà son existence *hic et nunc*, la « requête de transcendance » qu'il formule et l'existence séparée qu'il mène, en limite la portée universelle.

La « religion » transindividuelle ne peut donc être un monothéisme, puisque le monothéisme suppose un principe transcendant et exige une participation au spirituel par négation de la réalité individuelle dans l'au-delà de l'existence ; elle ne peut pas non plus être un panthéisme, car le panthéisme suppose la dilatation cosmique de l'individu où la participation au spirituel est déterminée par la loi immanente de la Nature. Plus proche de la « théologie négative » où le transindividuel est à la mesure de l'individu, la « religion » transindividuelle s'en éloigne cependant aussi, parce que Dieu n'est pas l'Absent, mais *absent*, c'est-à-dire non nécessaire, voire illusoire.

La « religion » transindividuelle est finalement une spiritualité fondée sur un sentiment paradoxal d'éternité et de précarité de l'existence, qui naît dans l'instant fugace et émouvant d'un regard, et prend sens dans le respect et le prolongement collectif de la relation à l'indéterminé, cette sacralité transductive s'accomplissant par la présence des vivants et des morts.

2. Religiosité et technicité

Si la « religion » transindividuelle nécessite de repenser la spiritualité contre sa représentation métaphysique et théologique,

¹ *Ibid.*, p. 282.

c'est qu'elle doit combattre une « anthropologie » fondamentale de la pensée occidentale qui fait du sujet humain un être à part du simple vivant, et de Dieu une extension anthropomorphique de l'intériorité de l'individu. Or, ce combat ne concerne pas seulement la spiritualité, il concerne aussi la technicité. Plus précisément, en tant que la spiritualité transindividuelle est action et émotion en relation de réciprocity transductive, la technicité doit pouvoir s'intégrer à la spiritualité, voire même servir de « support » et de « symbole » de la transindividualité, comme le souhaite Simondon dans la Conclusion de son grand livre sur la technique¹. Autrement dit, la critique de la représentation « anthropologique » de la technicité, c'est-à-dire le refus de réduire la technique à un simple ensemble de moyens en vue de fins utiles à l'Homme, est *complémentaire* de la critique analogue de la spiritualité. C'est d'ailleurs cette complémentarité qui donne tout son sens à la volonté qui est celle de Simondon de rétablir l'unité de la culture.

Deux problèmes sont alors à considérer. Le premier concerne la relation entre technicité et religiosité en tant que « phases de la culture ». Simondon l'étudie dans la troisième partie de *Du mode des objets techniques*, où il explique que la relation de l'homme au monde doit être comprise comme un système polyphasé dans lequel la genèse de la « technicité » comme phase est relative à la genèse de la « religiosité », phase qui lui est corrélative. « Technicité » et « religiosité » sont ainsi des phases *complémentaires* au sein de la culture, parce qu'elles sont issues d'un même mode d'être au monde unitaire « magique » où ne se distinguent encore que des « figures » par rapport à un « fond ». Comme le précise Simondon, à ce niveau primitif « la médiation entre l'homme et le monde n'y est pas encore concrétisée et constituée à part, au moyen d'objets ou d'êtres humains spécialisés »², c'est-à-dire que les figures deviendront des objets techniques et le fond deviendra un ensemble de sujets au moment du déphasage du système. Après ce déphasage, les « sujets » peuvent être en réalité des esprits qui

¹ Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989, p. 247 (noté désormais MEOT).

² *Ibid.*, p. 156.

peuplent la nature comme dans l'animisme, des dieux séparés dans un arrière-monde comme dans le polythéisme primitif, et pas seulement des prêtres en tant qu'« humains spécialisés » qui médiatisent la relation primitive de l'homme au monde.

La complémentarité entre religiosité et technicité signifie cependant qu'existe une « divergence » de la pensée religieuse et de la pensée technique, que les prêtres ne peuvent résoudre. Il reviendra provisoirement à l'art, ou « pensée esthétique », de faire converger technique et religion, et de tenter de restaurer ainsi l'unité primitive perdue de la relation de l'homme au monde. Mais si l'art est capable de préserver la « structure de réticulation » de l'unité magique en « construisant un monde dans lequel elle peut continuer à exister, et qui est à la fois technique et religieux »¹, son pouvoir de convergence « ne s'exerce pleinement qu'au niveau de la relation entre les formes primitives des techniques et des religions »². La pensée esthétique est en effet adéquate au niveau du premier déphasage, qui concerne le rapport de l'homme au monde *compris comme nature*, mais avec la saturation progressive du système, au point de sursaturation, un *second déphasage* a lieu qui dédouble la technicité en « théorie et pratique », tandis que la religiosité se sépare « en éthique et en dogme », établissant par là un second niveau qui ne concerne plus le rapport de l'homme à la nature mais *au monde humain*. À ce niveau où la communication et l'expression ne sont plus seulement occasionnelles et singulières mais systématiques et universelles, la pensée esthétique n'est plus adéquate, mais elle peut toutefois servir de « paradigme » à la pensée philosophique.

« Esthétique des esthétiques » et « technique de toutes les techniques », la pensée philosophique est alors la *seule* pensée capable selon Simondon d'intégrer les limites portées au pouvoir de représentation et de normativité de la religion et au pouvoir de concrétisation et d'efficacité de la technique apportées par l'évolution interne de chaque axiomatique. Parce qu'elle est une « intuition *réflexive* », la philosophie possède en effet une « définitive capacité de synthèse » des différents modes de pensée.

¹ *Ibid.*, p. 182.

² *Ibid.*, p. 201.

Sa tâche la plus haute est ainsi de « reprendre le devenir, c'est-à-dire de le ralentir afin d'approfondir son sens et de le rendre plus fécond », dans la mesure où, pour jouer son rôle de convergence de la technique et de la religion à l'époque de leurs dédoublements théorico-pratiques respectifs, c'est leur intention et leur direction qu'il s'agit de saisir, au lieu de produire leur achèvement dans une forme parfaite. C'est là toute la subtilité et toute l'ambiguïté *eschatologique* du rôle de « récapitulation » assigné à la philosophie : rôle subtile, parce que la philosophie intervient « au terme du devenir », comme de l'extérieur, mais pour s'inscrire en lui et le ralentir en vue de l'avenir ; rôle ambigu, parce que la philosophie semble intervenir à la « fin des fins » lorsque l'ultime « jugement »¹ doit être donné, et qu'elle réalise une convergence entre technique et religion « qui ne se serait pas accomplie *spontanément* sans l'intention génétique de l'effort philosophique »².

Mais si eschatologie il y a, c'est une plutôt une eschatologie positive, constructive et relative, qui pose la nécessité d'une universalité réelle n'excluant aucun domaine du réel ni aucun mode d'être de l'homme au monde. Cette eschatologie paradoxale exige une intégration de la technicité et de la religiosité à la culture, c'est-à-dire l'élaboration d'une « technologie générale » et d'un « œcuménisme universel » qui ne soient pas, respectivement, un ensemble de procédés et une mythologie, mais bien plutôt ce qui rendra possibles une normativité et une régulation – ce que ne parviennent pas, d'autre part, à réaliser les pensées technoscientifiques et les pensées sociopolitiques. C'est à cette condition que les fonctions de *totalité* de la religiosité et les fonctions de *pluralité* de la technicité seront compatibles au point neutre de la pensée actuelle, et qu'une nouvelle réticulation du monde sera possible, afin que l'homme ne « meurt pas tout entier » dans l'aliénation aux réseaux informationnels.

¹ La philosophie comme « jugement ultime » est suggérée par Simondon pour dépasser le jugement technique et le jugement religieux. Cf. MEOT, p. 202.

² MEOT, p. 213 (je souligne).

3. *Technicité et sacralité*

Le second problème concerne la relation entre technicité et sacralité, en tant que cette dernière occupe une position intermédiaire entre spiritualité et religiosité. Ce problème se présente tout d'abord dans l'initiation technique, laquelle possède deux aspects : un aspect *pédagogique* qui relève de l'apprentissage et du savoir-faire opératoire en situation ; et un aspect *hiératique* qui relève de l'intuition et du savoir de participation, c'est-à-dire de cette relation de connaturalité entre l'artisan et la nature qui prend la forme d'un « pacte ancestral avec un élément ou une contrée »¹. Ce pacte est comme une « seconde nature », ancrée dès l'enfance, qui nécessite cependant une « épreuve » rituelle pour que l'enfant non seulement s'intègre à un groupe mais passe à l'état adulte en triomphant de la nature. Par cette épreuve, par le risque de l'échec qu'elle contient, la nature et l'homme sont liés pour toute la vie, le vrai technicien étant celui qui est du côté de la matière : « il est initié mais respecte ce à quoi il a été initié ; il forme un couple avec cette matière, après l'avoir domptée, et ne la livre qu'avec réserve au profane, car il a le sens du sacré »². De ce sens du sacré résulte une inhibition à la divulgation des secrets de la matière et de sa transformation, et une prohibition de toute commercialité de ce que la nature a permis de produire.

Mais cette relation hiératique, secrète et rigide, n'est pas le seul type de connaissance technique. Il en existe un autre, rationnel, théorique, scientifique et universel, celui de l'*Encyclopédie*. La force de l'*Encyclopédie* est son langage symbolique exotérique. L'information qu'elle divulgue n'est pas enfermée dans une communauté ni réservée à des experts, elle est adressée à tous et reliée à tous les domaines, sans exclusive ni hiérarchie. Par ses planches et ses schémas, par sa construction et sa diffusion,

¹ *Ibid.*, p. 90.

² *Ibid.*, p. 92. Il faudrait ajouter ici tout un développement sur l'alchimie et l'hermétisme. Son développement le plus conséquent est proposé par Simondon dans son étude sur la « naissance de la technologie ». Cf. Gilbert Simondon, « Naissance de la technologie », in *Sur la technique*, Paris, PUF, 2014.

L'*Encyclopédie* réalise ainsi « une universalité de l'initiation, et par là produit une sorte d'éclatement du sens même de l'initiation » dans la mesure où « le secret de l'universel objectivé garde de la notion de secret le sens positif (perfection de la connaissance, familiarité avec le sacré), mais annihile le caractère négatif (obscurité, moyen d'exclusion par mystère, connaissance réservée à un petit nombre d'hommes) »¹. C'est pourquoi l'*Encyclopédie*, bien que rationnelle et universelle, est un « mystère exotérique », c'est-à-dire qu'elle se comporte comme un « vouté » ou objet-symbole qui contient « tous les ressorts actifs, toutes les forces vivantes des opérations techniques humaines »², et qui confère un pouvoir sur le monde et la société à qui sait lire et comprendre son contenu. Le « *cosmos* » est désormais magiquement aux mains de l'individu autodidacte, et non plus de Dieu ou de son représentant, car en possédant le « vouté du tout » on est « maître du tout », écrit Simondon.

Le revers de cette « sacralité » exotérique de l'*Encyclopédie* est qu'elle produit une « croyance inconditionnelle au progrès » qui n'est plus rationnelle mais mythologique. Se forme alors une adhésion aveugle au « pouvoir d'efficacité presque surnaturelle » de la science, faisant de l'objet technique moderne ou d'allure moderne un « objet privilégié » capable d'un pouvoir illimité et polyvalent. D'une certaine manière, si cette irrationalité avait un sens historique en traduisant un « besoin de la société » d'accéder à un état adulte de la connaissance contre les institutions de tutelle de l'Ancien Régime et les corporations, elle doit laisser place à un « nouvel encyclopédisme » à base technologique qui puisse intégrer le rapport à la totalité concrète et à la cosmicité formée par les ensembles industriels et les réseaux informationnels, sans sombrer dans le pouvoir technocratique qui idolâtre la machine.

Pour y parvenir, Simondon ne réclame pas pour autant un hyperrationalisme qui exclurait toute dimension spirituelle et symbolique. Comme il le montre dans « Psycho-sociologie de la technicité », s'il faut effectivement lutter contre la mythologie du progrès et contre la « fausse sacralité » produite par la commercialisation et la publicité, il faut impérativement « éviter

¹ *Ibid.*, p. 95.

² *Ibid.*

L'opposition de la sacralité et des représentants de la sacralité au développement des techniques et surtout à leur intégration plénière dans les contenus culturels »¹. Car cette lutte repose non seulement sur un « *mythe défensif* » de la culture qui refuse d'intégrer les normes et les valeurs techniques, mais elle est « dommageable à la sacralité elle-même » en ce qu'elle supprime une part importante de la culture humaine en sacralisant artificiellement ce qui est non technique. L'ambition de Simondon n'est donc pas de sacraliser la technique ni de techniciser le sacré, mais de « montrer qu'il existe une relation d'isomorphisme entre sacralité et technicité »² et que cette relation permet leur « synergie », à condition que l'on procède à une « démystification » de l'une comme de l'autre.

Pour mener une telle démystification conjointe de la technicité et de la sacralité, Simondon propose une critique du « sentiment de désacralisation » que l'on trouve dans la pensée de Mircea Eliade³. Ce dernier considère que les objets techniques sont revêtus d'une sacralité inférieure, détachée, qui en fait des fétiches aliénants et trompeurs. Simondon y voit là non pas l'œuvre de la technique mais plutôt celle du marketing et de la publicité, qui confèrent un « pouvoir défini » à l'objet en le fermant sur lui-même, ce qui le charge d'un prestige et d'une autorité intimidante imposée par l'ignorance de son fonctionnement. Ce pouvoir est produit par la *fermeture* de l'objet technique, laquelle se manifeste particulièrement dans l'automatisme qui fait de la machine « un double de l'opérateur », c'est-à-dire un esclave docile et inépuisable soumis à la volonté dominante de l'utilisateur. Pour Simondon, cette relation repose sur une représentation « archaïque » de la technique, tout comme la crainte qui l'accompagne, car la technique n'a pas vocation à servir l'homme ou à rivaliser avec lui, mais à rendre son fonctionnement plus cohérent par causalité récurrente. Sacraliser l'objet technique, c'est donc le dégrader, c'est lui attribuer un pouvoir inconditionnel et

¹ Gilbert Simondon, « Psycho-sociologie de la technicité », in *Sur la technique*, Paris, P.U.F., 2014, p. 75 (noté désormais PST).

² *Ibid.*

³ Mircea Eliade, *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 1952.

mystérieux qui se concentre topologiquement sur son aspect « moderne », et chronologiquement au moment de l'acte d'achat.

C'est pourquoi, au lieu de prendre l'objet technique comme « bouc émissaire », il faudrait dire que « l'homme moderne dégrade en même temps, et pour la même raison, la technicité et la sacralité »¹. Il y a en fait dégradation parallèle de la sacralité et de la technicité dans la mesure où le réseau de technicité et le réseau de sacralité subissent une *fragmentation*. Ainsi, ce n'est pas tant « la matérialité de ses représentations que la condition de séparation, de fragmentation, de mobilité manipulable des objets qui les représentent (...) »² qui dégrade la sacralité. Une fois objectivée, la réalité sacrée est isolée des lieux et des moments remarquables où elle prend tout son sens en prolongeant les points-clés de l'univers. Il en va de même pour la dégradation de la technicité qui a lieu lorsque l'objet technique est sans communication avec ses conditions de fabrication et avec les autres objets, alors que la réticulation temporelle de la technicité est essentielle pour réactualiser et renouveler l'objet technique, et que l'objet n'est réellement technique qu'en relation avec d'autres objets, formant avec eux un réseau où il prend la signification d'un point-clé.

Or, l'isomorphisme de la technicité et de la sacralité se manifeste particulièrement par la *ritualisation*, dans la mesure où nombre d'opérations techniques étaient ritualisées et sacrées aussi bien dans le domaine de la métallurgie, à des époques préindustrielles, que dans le domaine technoscientifique de la conquête spatiale, à l'âge contemporain. C'est plus précisément quand l'action est prégnante, c'est-à-dire quand elle « revient sur elle-même, se contrôle, se recouvre elle-même, se condense en se surdéterminant pour renaître d'elle-même »³ que la ritualisation apparaît et qu'une coïncidence s'opère entre les réseaux techniques et les réseaux sacrés. Mais la ritualisation technophanique et hiérophanique disparaissent la plupart du temps au profit de la manifestation psychosociale des groupes, chaque groupe s'aliénant ce qu'il croit devoir représenter et

¹ PST, p. 80.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 90.

protéger¹. Selon Simondon, c'est précisément dans ces « phénomènes psychosociaux de capture, d'appropriation, que se trouve l'obstacle fondamental empêchant un rapprochement des valeurs de la technicité et des valeurs de la sacralité »². Or, tant que la sacralité est dominée par le paradigme théologique et que la technicité est dominée par le paradigme du travail, l'efficacité de la ritualisation est limitée et la convergence partielle.

Pendant, si un isomorphisme est nécessaire entre technicité et sacralité, cela ne signifie pas confusion ni substitution des deux, mais dépassement de leur opposition dans une *synergie de l'action* : « par la technicité, l'action détache, condense, mobilise des aspects du monde qu'elle organise et utilise » et « par la sacralité, l'action s'infuse au contraire à l'espace et au temps qu'elle pénètre sans détacher d'objet, sans mobiliser d'élément », ce qui suppose que « l'individu, dans l'opération technique, et le groupe, dans la sacralisation, dépassent leur unité et leur identité »³. Or, la nécessité d'une synergie entre technicité et sacralité apparaît de nos jours parce que la technicité, par les ensembles industriels et les réseaux informationnels, a pris la dimension des groupes, voire de la totalité, tandis que la sacralité apparaît désormais comme un choix surtout individuel. La civilisation des loisirs semble alors les faire communiquer, mais elle maintient en réalité l'incompatibilité entre « loisir de technicité » nécessaire au travail et « loisir de sacralité » qui inhibe l'activité de travail pour honorer les dieux. Une culture complète devrait donc critiquer le paradigme du travail et fonder « une catégorie intermédiaire entre loisir de technicité et loisir de sacralité et retrouver ainsi la *scholè* antique qui est à la fois contemplative et active »⁴.

L'art, en tant que « formalisation du loisir », c'est-à-dire en tant que médiation de l'action et de la contemplation, semble être le

¹ En effet, « la tendance à l'œcuménisme à l'intérieur de la catégorie du sacré est un rêve irréalisable » car toute sacralité est « virtuellement universelle et prétend l'être », dans la mesure où « chaque peuple se considère comme dépositaire immédiat du sacré dans le monde » (*Ibid.*, pp. 112-113).

² *Ibid.*, p. 96.

³ *Ibid.*, p. 100.

⁴ *Ibid.*

candidat idéal pour concrétiser l'isomorphisme de la sacralité et de la technicité. L'art, à travers ses œuvres, exprime en effet « un état actuel des forces et des pouvoirs humains, entre l'unique amené du passé et le pouvoir de réticulation ouvert sur l'avenir de la réalité technique »¹. Mais ce n'est pas l'art en tant que pratique limitée à un domaine qui peut y parvenir, car l'« art institué » tend à l'esthétisme et « consacre l'être, l'institue comme sanctuaire de lui-même, le respecte en le contemplant au lieu de l'employer »². Si la rencontre de la technicité et de la sacralité est possible à travers l'art, c'est en fait « au niveau des vastes réseaux » selon une *technoesthétique* capable de joindre une préoccupation de totalité avec une organisation du réel pour recréer « l'unicité du monde », celle du « système ouvert de la nature complète » avant l'opposition entre technicité et sacralité. Ni artistique ni éthique, cette technoesthétique est paradoxale : elle est constructive et négative, intuitive et normative, c'est-à-dire *tératologique* puisqu'elle cherche l'optimal à travers les monstruosité de la culture.

Conclusion : la sacralité paradoxale comme résolution

L'incompatibilité initiale entre l'exigence d'une spiritualité athéologique et l'exigence d'une convergence eschatologique de la technicité et de la religiosité est donc résolue chez Simondon par une théorie paradoxale de la sacralité. Si la sacralité conserve le régime de totalité, la fonction d'inhibition et la modalité sociale d'initiation de la pensée archaïque, elle présente cependant une originalité considérable par le lien que Simondon établit : 1) entre *sacralité et indéterminé* sans passer par les alternatives classiques qui opposent transcendance et immanence, matérialisme et spiritualisme, psychologisme et sociologisme ; 2) entre *sacralité et*

¹ *Ibid.*, p. 120.

² *Ibid.*, p. 121.

réseau pour montrer que le sacré est une réticulation de lieux et de moments remarquables qui recrute des forces et relie des motivations en interconnectant le monde naturel et le monde humain ; 3) entre *sacralité et technicité* afin de rétablir l'unité de la culture, qui n'est complète et régulatrice qu'à la condition d'être une vie symbolique où action et contemplation se complètent sans mythologie ni mysticisme¹.

Tel est l'esprit avec lequel la volonté de dépassement des limites propres de l'être doit être abordée pour répondre à la *perte de signification* que produit ce qui est désormais plus grand que toute réalité individuelle et collective, et que l'on appelle aujourd'hui la « mondialisation ».

¹ Ceci étant dit, cette manière démythifiée et paradoxale de penser la sacralité comporte toutefois des zones d'ombre qu'il faudrait interroger : 1) peut-on penser la sacralité sans parole, sans nomination, sans voix ? 2) que penser de l'absence de l'écriture et du livre ? 3) qu'en est-il de l'amour (divin) et du désir (mystique) ? Ces interrogations relancent l'esprit et appellent une relecture critique. On peut toutefois indiquer qu'il existe des considérations sur la parole et la voix dans « Communication et information » où la théorie de la sacralité s'enrichit d'une approche selon une « éthologie générale » (Voir Gilbert Simondon, *Communication et information*, Chatou, La Transparence, 2010, p. 94). De même, dans son cours « Imagination et invention », Simondon analyse l'« objet-prophétique » (le sceptre) comme « objet-image » (*op. cit.*, pp. 133-136) sans toutefois analyser ni même évoquer le Livre. Faute de place, il n'a pas été possible de développer ce point ni le rapport entre sacralité et image, complémentaire des approches étudiées ici.

ADDENDA

- Dieu et relation : dans la théologie chrétienne, il est possible voire incontournable de poser que l'origine est la relation, en ce sens que « Dieu » est l'Un et la relation, en tant qu'Il est d'une part le Père, le Fils et le saint Esprit inséparablement distincts en un ; et que la Création n'a pas d'autre sens que celui d'être la relation du créé au Créateur et du Créateur au créé. À chaque fois, il n'est pas question de termes reliés, donnés puis unis, mais bien d'une relation originaire dont les termes sont issus. Si Dieu est évidemment Absolu, il est en même temps l'Absolu de la Relation, ou mieux la Relation comme Absolu. Mais sans doute n'est-il pas possible de dire qu'il est l'Absolu relativisé. Dieu serait ainsi le paradoxe même : la Relation absolue, le lien dans l'infinie séparation.