Le numérisme : un objet religieux contemporain?

Mémoire

Martin Vaillancourt

Maîtrise en sciences des religions - avec mémoire
Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

© Martin Vaillancourt, 2020

Le numérisme: un objet religieux contemporain?

Mémoire

Matin Vaillancourt

Sous la direction de

Jean-Philippe Perreault, directeur de recherche

Résumé

Pour majorité, les études consacrées aux rapports numérique/religions peuvent être regroupées sous le vocable de « religion numérique » (Digital Religion). Sans y être complètement étranger, le phénomène qui nous intéresse ici semble d'un autre ordre. Plutôt qu'à de la « religion numérisée », nous sommes face à ce que nous pourrions interpréter comme une quête de sens de type numérique. Quelques auteurs ont déjà entrepris de décrire cette religiosité technologique, certains allant jusqu'à prétendre qu'elle servirait à légitimer la croyance en « société nouvelle ». L'étude du numérisme aurait donc pour fondement ce qu'on présente comme la sacralisation d'un ensemble de « valeurs numériques » dont le réseau internet serait à la fois l'outil de diffusion et le principal objet symbolique. Pour peu que l'on reconnaisse que la religion à quelque chose à voir avec l'idée que se fait la société d'elle-même, on peut se demander si la « révolution numérique », en engendrant un nouveau type de société, ne comprendrait pas une dimension spécifiquement religieuse.

Table des matières

Résumé **iii**

Table des matières **iv**

Liste des abréviations et acronymes / autres remarques **vii**

Dédicaces, épigraphe **viii**

Remerciements **ix**

Introduction **1**

Première rencontre avec l'objet de recherche 1

Problématique 3

Autres considérations de départ 4

Le mémoire 5

Chapitre 1

L'OBJET DE RECHERCHE **7**

1.1: Présentation 7

1.2: Internet est ma religion! 9

1.3: Redonner un sens à l'aide des communautés numériques. 10

1.4: Le cadre théorique 13

1.5: La méthode 17

1.6: Conclusion du chapitre: quête de sens numérique vs état de sursociété 21

Chapitre 2

LE NUMÉRISME SELON FISCHER **23**

2.1: Présentation 23

2.2: L'auteur: Hervé Fischer 23

2.3: […] une attitude mentale quasi spirituelle… 26

2.4: […] qui est une dérive… 27

2.5: […] du culte des technologies numériques. 30

2.6: Le numérisme: Un objet religieux postmoderne? 34

2.7: Conclusion du chapitre ou seconde problématisation 38

Chapitre 3

HUMANISME ET QUÊTE DE SENS NUMÉRIQUE **44**

3.1: Présentation 44

3.2: humaniste numérique VS quête de sens numérique 44

3.3: Numérisme, réenchantement et postmodernité 48

3.4: Le numérisme: Un objet religieux désenchanté? 50
3.5: Conclusion du chapitre: numérisme et fonctionnalisme religieux 52
Chapitre 4
NUMÉRISME ET COMMUNAUTÉ RELIGIEUSE 55
4.1: Présentation 55
4.2: Le numérisme: Peut-on vraiment parler de « culte »? 56
4.3: La société numérique: Une « vraie » société? 58
4.4: Société numérique VS communauté virtuelle 61
4.5: La société numérique: Une communauté religieuse? 63
4.6: Conclusion du chapitre: Le numérisme: Un objet religieux légitime? 68
Chapitre 5
GÉNÉALOGIE DES RAPPORTS RELIGION/TECHNOLOGIE 70
5.1: Présentation 70
5.2: La société numérique: Une société du nombre? 71
5.3: Une « religion de la technologie »? 73
5.4: Culte du nombre et désenchantement du monde 80
5.5: À propos de l'utopie informationnelle 82
5.6: Une société en réseaux? 84
5.7: Le Mundaneum: Une préfiguration du réseau internet? 85
5.8: Conclusion du chapitre: Technologie et eschatologie: Un seul et même imaginaire. 86
Chapitre 6
NUMÉRISME ET INTERNET 89
6.1: Présentation 89
6.2: Rationalisme et machine intelligente 90
6.3: Une religion de l'infosphère ? 93
6.4 : Qu'est-ce que l'Internet ? 95
6.5: L'histoire d'Internet 96
6.6: Le Web 2.0 98
6.7: La culture internet 98
6.8: Aux sources de l'utopie numérique 102
6.9: Conclusion du chapitre: Imaginaire internet, numérisme et imaginaire religieux 106
Conclusion
LE NUMÉRISME: UN OBJET RELIGIEUX CONTEMPORAIN? 109

Récapitulation générale 109
Le numérisme comme objet religieux contemporain: réflexion finale 114
Bibliographie **120**

Liste des abréviations et acronymes

ARPANET: Advanced Research Projects Agency Network » ou « ARPAnet »

CERN: Organisation européenne pour la recherche nucléaire

HTML: Hypertext Markup Language

HTTP: Hypertext Transfer Protocol

PDF: Personal Democracy Forum

TED: Technology, Entertainment and Design

TIC: Technologies de l'information et de la communication

UNESCO: Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture

WEB: World Wide Web

Autres remarques

Nous avons pris la liberté de traduire en français toutes les citations de langue anglaise intégrées à ce mémoire et cela dans l'unique but d'en faciliter la lecture. Veuillez prendre note que tous les ouvrages, documents numériques et articles scientifiques concernés par cette mesure sont référencés dans leur format original dans la section « bibliographie/médiagraphie » du présent document.

Conformément aux recommandations de l'Office québécois de la langue française, le mot « Internet » étant considéré comme un nom propre désignant une réalité unique, ce dernier requiert la lettre majuscule lorsqu'il est utilisé comme nom propre et la minuscule lorsqu'il est utilisé en tant qu'adjectif.

À tous ces grands confinements de la vie, qui apportent avec eux l'occasion des nouveaux départs.

On dit que Dieu est mort, mais pas les religions. Elles continueront, nous dit Durkheim, aussi longtemps qu'il y aura des sociétés, dont elles sont le lien de solidarité et la célébration. On inventera toujours de nouvelles religions, de nouveaux cultes, aujourd'hui celui du numérisme.

- Hervé Fischer

Remerciements

Permettez-moi de livrer mes remerciements en plusieurs temps.

Merci, d'abord, à tous ceux et celles qui, après m'avoir entendu leur dire que mon mémoire de maîtrise en sciences des religions portait sur le « numérisme », m'ont donné ce regard interloqué, voir décontenancé, dans lequel j'ai pu me convaincre, à maintes et maintes reprises, de la nécessité d'une telle entreprise intellectuelle. Il me fallait répondre à toutes vos questions. J'espère avoir réussi.

Merci à mes ami(e)s et collègues universitaires qui n'ont jamais cessé de montrer un réel intérêt pour mes recherches, pour mes communications et pour nos discussions à propos d'un sujet avec lequel personne n'est encore vraiment familier.

Merci à mon directeur de recherche, Monsieur Perreault, pour son ouverture, sa curiosité, sa disponibilité, son humour et ses nombreux encouragements. Je crois que nous avons fait du beau travail.

Merci à ma famille; mes parents, mon frère, mes soeurs, mes beaux-parents et tous mes proches. Merci pour votre soutien et d'avoir été si patients. Un merci particulier à ma mère, Irène, pour son amour, sa foi en moi et ses encouragements inconditionnels. Merci à toi maman! Je t'aime!

Vanessa, merci pour ta patience, ta compréhension, ta capacité d'adaptation ainsi que ta confiance maintes fois renouvelée. Merci surtout pour tous les sacrifices que tu as acceptés de faire et que tu fais encore. Se renoncer pour permettre à ceux qu'on aime de s'épanouir à leur juste mesure n'est certes pas chose facile. Il faut de l'amour, de l'abnégation et du dévouement pour les autres, trois choses dont tu ne t'épuiseras jamais. Je t'aime tant!
Merci pour tout !

Introduction

Première rencontre avec l'objet de recherche

Qui s'intéresse au religieux contemporain sera nécessairement interpelé par l'imbrication de deux phénomènes spécifiques à notre temps: les nouvelles formes de religiosité et les technologies numériques d'information et de communication[1]. Bien sûr, l'étude des nouvelles formes de religiosité est souvent marquée par l'observation de la parodie et de la satire religieuse, phénomène qui aura incité certains chercheurs à tracer la ligne entre « vraie » et « fausse » religion[2]. Or, d'un point de vue essentiellement socioreligieux, la question devrait plutôt porter sur les manifestations et mécanismes spécifiquement « religieux » dont ces dernières usent afin d'assumer les fonctions sociologiques habituellement associées aux phénomènes religieux dits « traditionnels ». La réalité des nouvelles religiosités contemporaines pourra ainsi être étudiée à partir de certains critères plus distinctifs se rapportant, notamment, à la question de l'identité, de la communauté, de la ritualité ou encore à la quête de sens, à la croyance, aux valeurs, à la culture, au mythe, à l'utopie et au symbolisme religieux.

Dans le cas des TIC, il appert que la coïncidence des deux phénomènes aurait provoqué l'émergence d'une nouvelle forme d'expression du religieux s'appréhendant essentiellement comme une quête de sens numérique: le numérisme. Nous nous proposons ainsi de mieux comprendre à quoi, exactement, la question du numérisme comme objet religieux contemporain fait référence. Ainsi, nous dirions de notre principal intérêt de recherche qu'il se construit tout d'abord à partir d'un certain amalgame liant généralement « religion *du* numérique » et « religion numérique » en sciences des religions, observation qui semble justifier d'opérer une distinction importante entre les deux phénomènes. Pour ce faire, plusieurs questions fondamentales s'imposent d'elles-mêmes : qu'est-ce que la « religion numérique »?

---

[1] Nous utiliserons l'acronyme **TIC** pour désigner le concept tout au long du mémoire. Voir la fiche Wikipédia [en ligne]: https://fr.wikipedia.org/wiki/Technologies_de_l%27information_et_de_la_communication, (consulté le 8 septembre 2018).

[2] Nous prenons ici pour exemple les travaux d'Adam Possamai qui portent sur un nouveau concept socioreligieux: la « religion hyperréelle » (hyper-real religion). Ce dernier définit le phénomène comme un « simulacre de religion » inspiré par la culture populaire et donc comme un « récit existentiel de substitution » porté par de grands « consommateurs du métaphorique »; voir: Adam Possamai, *Religion and Popular Culture. A Hyper-Real Testament*, Peter Lang, 2005.

Comment se manifeste-t-elle? De quelle tradition, de quelle forme d'organisation se réclame-t-elle? De quelle transcendance, de quel « sacré » cette « religion » se nourrit-elle? L'affirmation d'une religion numérique signifie-t-elle que le « numérique » aurait fait l'objet d'une quelconque sacralisation? Et puis, d'abord, qu'est-ce que le « numérique »? Dans le cadre d'une problématique de recherche traitant du numérisme comme objet religieux contemporain, n'y aurait-il pas une distinction essentielle à faire entre « religion numérique » et « religion *du* numérique »? Encore plus fondamental : cette « religion *du* numérique » peut-elle être considérée comme une véritable religion, au sens socioanthropologique? L'objectif de cette étude sera donc de livrer un état de la question, de problématiser et de jeter les bases théoriques permettant d'appréhender cette quête de sens numérique comme un phénomène religieux contemporain.

Notre revue de la littérature nous aura permis de constater, globalement, deux grandes approches épistémologiques traitant de la question du « religieux » et du « numérique ». Nous dirions de la première approche qu'elle a pour particularité de chercher à établir l'ensemble des faits contemporains à caractère socioreligieux ayant exploité le développement des technologies numériques de l'information et de la communication (TIC). Généralement, il est question de faire la démonstration d'un nouveau phénomène médiatique à caractère religieux qui serait né de la rencontre d'une certaine « révolution numérique » et d'un « religieux contemporain » souvent résumé, par ailleurs, par l'individualisme et le consumérisme religieux. On arrive généralement à la conclusion qu'une certaine conjonction des deux mouvements – religiosité contemporaine et révolution numérique – serait à l'origine d'un nouveau tiers-phénomène médiatique – la religion numérique – qui se caractériserait essentiellement par la diffusion « en ligne » du discours religieux. Quant à la seconde approche, celle-ci semble portée par un intérêt résolument plus « compréhensif » du phénomène. En effet, au-delà des manifestations numérisées du religieux, l'on dira de cette dernière qu'elle s'intéresse généralement plus aux motifs humains justifiant le développement, la diffusion et la consommation d'une religion numérisée comme expression d'un certain religieux contemporain. De là, pour avoir constaté une certaine confusion des genres entre « religion *du* numérique » et « religion numérique » en sciences des religions, la nécessité d'initier une troisième voie traitant spécifiquement du caractère socioreligieux de la quête de sens numérique

nous est donc apparu nécessaire. L'objectif sera donc de corriger une certaine lacune scientifique à propos d'une quête de sens numérique qui n'aura souvent été abordée que « par ricochet » dans notre champ de recherche. Puisque la nature de notre entreprise se veut de théoriser une problématique adéquate traitant du numérisme comme objet religieux contemporain, il nous faudra assurément nous inspirer d'une théorie du religieux comme cadre théorique fondamental. Dans cette perspective, une approche dite « fonctionnaliste » de la vie religieuse offrira le cadre qualitatif nécessaire à la théorisation du phénomène étudié tout en inscrivant l'ensemble de notre exercice dans une démarche théorique, elle aussi, de type compréhensif. Cette approche théorique sera donc tirée d'une perspective durkheimienne sur la vie religieuse[3] qui nous permettra d'évaluer plus clairement si, oui ou non, les mouvements, les croyances, les valeurs et les mécanismes de régulation associés à la quête de sens numérique relèvent des phénomènes religieux contemporains.

Problématique

Théoriser une problématique de recherche traitant du numérisme comme objet religieux exige d'opter pour une approche large entourant la question d'un religieux contemporain, et cela pour être spécifiquement posée en fonction d'une quête de sens de type numérique. En effet, il nous parait pour le moins minimaliste de se contenter d'étudier la question en abordant le phénomène qu'elle sous-tend comme une simple adaptation individualiste, autonomisée et « techno-centrée » de la quête de sens. Il nous semble donc plus pertinent d'aborder celle-ci en fonction d'un certain postulat de départ qui cherchera à appréhender le phénomène étudié en fonction d'une cohérence dite « contemporaine » de l'expérience religieuse. Nous verrons ainsi que tout ce qui touche au numérisme comme objet religieux spécifiquement contemporain pourra plus efficacement être associé, par les sciences des religions, à une certaine reconfiguration de la quête de sens en contexte postmoderne. De là, en ce qui nous concerne, il nous parait évident que le numérisme ne saurait être considéré, même s'il pourra parfois en prendre certains attributs, comme une autre forme de « pratique » religieuse numérique, mais que sa condition d'expression particulière devra être abordée en fonction des critères socioreligieux propres à l'existence d'une quête de sens spécifique ayant le

[3] Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS éditions, 2007.

développement des TIC comme principal fondement. Faut-il néanmoins en comprendre que, contrairement à la religion numérique, généralement considérée comme un « moyen », le numérisme, quant à lui, serait plutôt « une fin » en soi? Ce numérisme irait-il jusqu'à suggérer la manifestation personnelle, et même historique, d'un nouveau monde par le vécu d'une expérience humaine totalement nouvelle au cœur d'une société nouvelle de type numérique? Voilà quelques-unes des interrogations fondamentales qui alimenteront notre problématique de recherche tout au long du mémoire.

Autres considérations de départ

À notre avis, l'adoption de ce cadre théorique spécifique requiert que nous nous demandions, dès maintenant, à quel « type » d'objet religieux contemporain le numérisme peut-il raisonnablement être associé? Outre l'approche fonctionnaliste durkheimienne de la vie religieuse, dont nous avons déjà annoncé qu'elle constituera notre point d'ancrage fondamental, plusieurs autres thèmes, concepts et approches théoriques seront également considérés. Il sera notamment question d'un *humanisme numérique*[4] qui se comprendrait, essentiellement, comme une culture de l'interconnectivié numérique au cœur d'une société numérique possédant ses propres valeurs. Nous jetterons également un oeil du côté d'une approche théorique qui prétend à un certain *déplacement fonctionnel du sacré*[5]. L'on parle ici d'un « déplacement » qui été engendré par une rupture de la religion traditionnelle d'avec la condition moderne au profit d'un remplacement fonctionnel du sacré par des sources alternatives. Au premier abord, il se dégage que le numérisme, au même titre que le scientisme, par exemple, pourrait s'intégrer significativement dans cette approche spécifique principalement développée autour de la *construction de l'objet religieux*[6]. Nous aborderons également le concept de *société numérique*[7]souvent synonyme de « société de l'information » – et/ou « en réseaux » – et qui est généralement associée, sur le plan de l'imaginaire technoreligieux, à l'émergence d'une société nouvelle portée par un certain eschatologisme. Naturellement, la question d'un

[4] Milad Doueihi, « Un humanisme numérique », *Communication & langages* 167/1, (2011), p. 3-15.
[5] Robert Tessier, *Déplacements du sacré dans la société moderne : culture, politique, économie, écologie,* Saint-Laurent: Éditions Bellarmin, 1994.
[6] Guy Ménard (dir.), *Construire l'objet religieux*, numéro thématique de *Religiologiques*, n° 9, 1994.
[7] Isabelle Compiègne, *La société numérique en question(s),* Éditions sciences humaines, 2011.

religieux spécifiquement contemporain sera incluse dans l'exercice, plus spécifiquement d'après l'analyse de Jean-Paul Willaime qui aura su interroger ce phénomène en le qualifiant de « mutations contemporaines du croire dans les sociétés occidentales[8] ».

Le modèle théorique[9] posant la question d'une définition de la religion en « trois niveaux de réalité sociale » et qui présente une catégorisation des faits religieux en trois modalités distinctes – religion, religieux, religiosité – sera également retenu afin de poser la question d'une religiosité spécifique au numérisme. Enfin, l'exploration des concepts de communauté religieuse, de désenchantement du monde, de postmodernité et de révolution numérique sont également au programme. En outre, le premier chapitre du mémoire sera consacré à la présentation de plusieurs cas de figure documentés en lien avec la quête de sens numérique. Ces quelques considérations fondamentales posées, nous pouvons dès à présent faire état du *modus operandi* qui structurera l'écriture du mémoire.

Le mémoire

Deux mandats épistémologiques distincts conduiront l'écriture du mémoire. Le premier aura pour objectif d'éclairer le concept de numérisme en fonction de certaines caractéristiques généralement associées à une manifestation contemporaine de l'expérience religieuse; et le second, d'aborder plus précisément la question des valeurs, mouvements et croyances associés au numérisme comme objet religieux contemporain. Le premier chapitre traitera ainsi des distinctions conceptuelles qui participent, à notre avis, à tracer la frontière entre « religion numérique » et « religion *du* numérique » grâce à la recension de certains cas de figure liés à la quête de sens numérique, à l'articulation d'une problématique de départ, de même qu'à l'élaboration d'un cadre théorique et d'une méthode de travail pour la théorisation du phénomène. Le deuxième chapitre aura, quant à lui, pour objectif d'étudier en profondeur l'interprétation du numérisme livrée par le sociologue et philosophe Hervé Fischer et cela afin d'en tirer les principaux fondements opératoires qui nous semblent nécessaires afin tenter d'apporter réponse à la question de départ. Le troisième chapitre placera la théorisation du

[8] Jean-Paul Willaime, « Chapitre III. Le religieux contemporain au miroir de la sociologie », Jean-Paul Willaime éd., *Sociologie des religions.* Presses Universitaires de France, (2017), p. 61-87.
[9] Gauthier, Francois, « Religieux, religion, religiosité. », *Revue du MAUSS*, 49/1, (2017), p.167-184.

numérisme de Fisher en dialogue avec les travaux de plusieurs auteurs s'étant également penchés sur la question d'une religiosité de type numérique. Le quatrième chapitre cherchera à savoir s'il est acceptable, toujours en fonction de la définition qu'en aura donnée Fischer, de parler d'un imaginaire technologique spécifiquement religieux dans le cas du numérisme. Pour sa part, le cinquième chapitre cherchera à travailler la question d'une possible ontologie de l'imaginaire religieux, du développement technologique et de la religion en Occident et donc d'une phénoménologie spécifique qui, selon certains auteurs, serait directement concernée par la question d'une quête de sens numérique. Finalement, le sixième et dernier chapitre sera consacré à l'exploration d'un certain processus de désenchantement/réenchantement du monde déterminé en fonction des critères spécifiques à un « imaginaire internet » comme source de la sacralisation des TIC en contexte postmoderne.

Chapitre 1

L'OBJET DE RECHERCHE

> *« Nous sommes les leaders de cette nouvelle religion. Nous avons la foi en ce que les personnes connectées peuvent créer un nouveau monde. Chacun d'entre nous est un créateur, mais, ensemble, nous sommes le Créateur. »* - **Jim Gilliam**

1.1. Présentation

Le 7 juin 2011 se tenait à New York la quatrième édition du *Personnal Democracy Forum*, une conférence mondiale portant sur les impacts du développement technologique. Jim Gilliam[10] se présente sur scène. Célèbre dans l'univers du développement internet, le programmeur de 24 ans s'apprête à livrer un témoignage qui, incidemment, deviendra viral :

> Tout mouvement qui réussit repose sur trois piliers: les histoires, les outils et la foi. Ce dont je veux parler avec vous, c'est de la foi. Mon combat pour la foi. En grandissant, j'ai eu deux amours: Jésus et Internet[11].

La foule rigole. Pourtant, à peine dix minutes plus tard, elle est étrangement silencieuse. La voix prise par l'émotion, Gilliam conclut sa présentation par ses mots:

> Nous sommes tous connectés. Nous sommes tous endettés les uns envers les autres. L'Internet nous donne l'occasion de rembourser seulement une petite partie de cette dette. Enfant, je croyais au créationnisme. L'univers avait été créé en six jours. Aujourd'hui, nous sommes les créateurs. Nous avons chacun nos propres compétences et talents pour contribuer à la création du royaume de Dieu. Nous servons Dieu le mieux possible lorsque nous faisons ce que nous aimons et cela pour la meilleure cause que nous puissions imaginer. Ce que font les gens en ce moment, dans cette salle, est spirituel. C'est profond. Nous sommes les leaders de cette nouvelle religion. Nous avons la foi en ce que les personnes connectées peuvent créer un nouveau monde. Chacun d'entre nous est un créateur, mais, ensemble, nous sommes le Créateur[12].

Le bras en l'air tout en pointant le plafond de l'amphithéâtre, sa tête inclinée vers le sol, Jim Gilliam est transformé. La foule se lève pour l'applaudir lorsqu'il déclare enfin:

---

[10] Voir sa description biographique : https://www.internetismyreligion.com/authors

[11] Personal Democracy Forum 2011, 2011, Jim Gilliam: The Internet is My Religion [vidéo en ligne] : https://www.youtube.com/watch?v=-4WKle-GQwk, (consulté le 8 septembre 2018).

[12] *Ibid.*

« Aujourd'hui, c'est dans les personnes [connectées] que je place ma foi. Je crois en Dieu et Internet est ma religion.[13] » L'orateur salue la foule et s'apprête à quitter lentement la scène quand le maître de cérémonie l'intercepte.

> Tout ce que je peux dire, c'est qu'au cours des huit dernières années où nous avons présenté cette conférence, personne n'a jamais représenté ce que nous croyons, ce qui nous intéresse, aussi bien que cet homme debout à mes côtés: Jim Gilliam. Je suis au paradis. J'espère que vous l'êtes aussi. Travaillons ensemble pour que sa vision des choses se réalise[14].

Cette anecdote nous place au centre du phénomène sur lequel nous souhaitons ici réfléchir. S'il existe, de toute évidence, de la religion numérisée, ce que propose Gilliam est d'un autre ordre et renvoie à ce que nous pourrions appeler le numérisme. Nous savons déjà que l'intention de la présente étude est, d'une part, de problématiser cette question du numérisme et, d'autre part, de nous interroger sur sa dimension religieuse. En tout premier lieu, il nous est obligé d'aborder la question en posant deux hypothèses de départ. La première propose de voir dans le discours à connotations religieuses de Jim Gilliam quelque chose qui relèverait de l'épiphénomène religieux. Cette hypothèse considérera donc ce genre de discours comme une manifestation particulière d'un phénomène sous-jacent, en l'occurrence de la religion numérique, sans toutefois que cette dernière n'en modifie le caractère fondamental. *A contrario*, une autre hypothèse nous propose plutôt d'y voir une expression, à la fois singulière et indépendante, d'un religieux dit « contemporain » à travers l'expression d'une quête de sens de type numérique.

Choisir de creuser la question en direction de la deuxième c'est, pour le chercheur en sciences des religions, se poser dès maintenant une question tout à fait fondamentale: Est-il réellement pertinent de tenter d'associer le discours de Jim Gilliam à une forme de quête de sens numérique? Tenter de répondre à cette dernière nous place devant la nécessité d'approcher d'autres discours du même genre afin mieux de poser la question de cette quête de sens spécifique en fonction des critères sociologiques généralement attribués aux phénomènes religieux contemporains.

---

[13] *Ibid.*
[14] *Ibid.*

1.2. Internet est ma religion!

Les conférences TED[15] se présentent comme autant d'occasions de « diffuser des idées qui en valent la peine »[16]. Le 21 octobre 2013, à Stockholm, Alexander Bard[17] profite des quelques minutes qui lui sont allouées pour parler de la « religion » qu'aurait choisie, selon lui, la « génération internet ». L'artiste et essayiste suédois y va d'une série de déclarations où il est question de ce qu'il appelle le « synthéisme » et qui se conçoit clairement comme une idéologie du numérique, à la fois religieuse et utopique[18]:

> Face à cette évolution, les philosophes que nous sommes n'ont plus qu'à sortir le lapin du chapeau pour expliquer que le synthéisme – qui signifie que Dieu peut être créé, par opposition à l'idée qu'un dieu nous ait créés – est la religion qu'a choisie la génération internet. Pour le dire en termes historiques, le synthéisme est le dépassement du vieux fossé entre théisme et athéisme. […] Nous exploitons un besoin un peu fou et urgent d'une nouvelle spiritualité en dehors du christianisme et du nouvel âge. Ce que personne n'avait prévu, toutefois, c'est qu'Internet lui-même serait à la fois l'instrument et la métaphore de ce mouvement[19].

Bard précise que le synthéisme s'adresse d'abord à ceux et celles qui ont « grandi en ligne » et pour qui « […] le monde de l'internet l'emporte en réalité sur le monde physique[20]. » D'après le conférencier invité, le synthéisme en tant que « religion » se manifesterait en fonction d'une nouvelle « conviction métaphysique » qui tiendrait, pour l'essentiel, de la montée d'une « culture participative », elle-même le résultat de la création d'une structure informatique de cocréation en réseau. C'est donc le réseau internet qui serait, tout à la fois, l'instrument et la métaphore de cette nouvelle conviction. Bard ajoute également qu'un nouveau mouvement social serait intimement associé à cette nouvelle vision du monde:

---

[15] Acronyme pour: Technology, Entertainment and Design
[16] Devise des conférences TED.
[17] Personnage controversé en Suède, Bard a notamment écrit plusieurs livres en collaboration avec le théoricien des média Jan Söderqvist à propos des implications politiques, économiques, culturelles et religieuse de la révolution numérique. Voir la fiche Wikipédia [en ligne]: https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Alexander_Bard&oldid=164037585, (consulté le 8 décembre 2017).
[18] Bard, Alexander., & Söderqvist, Jan., *Syntheism : creating God in the internet age*, Stockholm: Stockholm Text, 2014.
[19] Voir [Vidéo en ligne]: https://www.youtube.com/watch?v=tXA7TewF53w
[20] *Ibid.*

> Les natifs du numérique[21] ont rejeté l'individualisme et l'atomisme de leurs parents, et remplacé le bon vieux cartésianisme par une métaphysique du relationnel, une dynamique de réseaux. De la nouvelle physique aux nouveaux mouvements politiques, tout tourne autour de l'environnementalisme et de l'intégrité numérique engendrée par cette nouvelle conviction métaphysique[22].

Quoi qu'on en pense, les propos de Bard font résolument écho à ceux de Gilliam. La terminologie religieuse qu'on y trouve est sans équivoque : nouvelle religion, nouvelle conviction métaphysique, nouvelle spiritualité, Dieu, sacré, divin, etc… Néanmoins, d'aucuns pourraient tout de même affirmer que les deux exemples proposés ne font que renvoyer à une forme d'analogie entre « religieux » et « numérique » pour le moins bancale, une analogie aux accents apologétiques, voire même prophétiques, certes, mais tout de même encore assez marginale pour n'être tenue que par deux promoteurs, pour le moins « compromis », des promesses de la révolution numérique. En ce qui nous concerne, nous pensons que s'il est effectivement pertinent de savoir poser une certaine *limite à l'analogie religieuse*[23], rien n'empêche, toutefois, que ces discours puissent contenir des fondements socioreligieux pour le moins révélateurs d'une reconfiguration contemporaine du religieux. Un autre exemple vient apporter un appui non négligeable à cette proposition.

1.3. Redonner un sens à l'aide des communautés numériques.

Le 6 juin 2017 avait lieu, à Chicago, le premier *Sommet des communautés numériques* organisé par Facebook[24]. À cette occasion Mark Zuckerberg, qui n'a plus vraiment besoin de présentation, livre un discours devant certains des administrateurs de communautés numériques les plus influents du réseau social. Les propos de Zuckerbeg feront parler. Aux prises avec les conséquences ravageuses du scandale sur la vente des données numériques

---

[21] Expression contestée par plusieurs chercheurs. Pour plus de détails [en ligne]: https://www.usherbrooke.ca/ssf/veille/perspectives-ssf/numeros-precedents/septembre-2010/le-ssf-veille/devenir-coconspirateurs-des-natifs-du-numerique/, (consulté le 24 août 2020).
[22] *Ibid.*
[23] Voir Nathalie Heinich, « Des limites de l'analogie religieuse », *Archives de sciences sociales des religions* 158, (2012), p. 157-177.
[24] Voir la page Facebook de l'événement [en ligne]: https://www.facebook.com/community/summit/, (consulté le 8 septembre 2017).

confidentielles des membres de Facebook, son grand patron souhaite saisir l'occasion pour annoncer au monde qu'il fait prendre un nouveau tournant à la mission de l'entreprise:

> Maintenant, la chose que nous devons tous faire est de travailler à rapprocher les gens. Je pense que cela est tellement important que nous allons devoir changer la grande mission de Facebook en tant que compagnie. C'est là-dessus, désormais, que nous nous focaliserons. Tout au long de la dernière décennie, nous avons pensé la mission de Facebook en fonction de cette volonté de créer un monde plus ouvert et toujours plus connecté. Nous n'en avons pas pour autant terminé avec cet objectif. Cela fera toujours partie de notre mission. […] maintenant, je crois que nous avons la responsabilité d'en faire plus et de ne pas se contenter uniquement d'interconnecter le monde, mais aussi de travailler à rapprocher les gens. Nous avons toujours besoin de donner une voix aux gens afin de s'assurer que nous avons bien une diversité d'opinions, mais nous avons surtout besoin de créer assez de lieux communs pour que nous puissions progresser tous ensemble[25].

Tout au long des vingt-cinq minutes qui sont utiles à Zuckerbeg pour présenter la nouvelle mission de Facebook, certaines intonations religieuses se font nettement entendre, si bien que plusieurs grands médias d'information affirmeront, par la suite, que Zuckerber voit Facebook combler le « vide » laisser par un certain recul de la pratique religieuse[26]. Pour notre part, il nous semble juste d'affirmer que certains propos tenus par Zuckerberg suscitent effectivement l'interrogation, notamment lorsque ce dernier évoque la nécessité de bâtir des communautés numériques à partir de « nouvelles voies » qui pourront donner « un sentiment d'appartenance » aux personnes qui s'y joindront. Le caractère religieux du discours apparaît encore plus clairement lorsque le fondateur parle de la nécessité de provoquer un certain renouveau du sentiment d'appartenance en usant de la nature spécifiquement transcendante de l'adhésion aux communautés numériques:

> Nos communautés donnent ce sentiment d'appartenance, ce sentiment de participer à quelque chose de plus grand que soi, que nous ne sommes pas seuls et qu'il y a quelque chose de mieux qui veut la peine de s'y investir. […] Nous communautés nous fournissent à tous un sens. Qu'il soit question d'églises,

[25] [Vidéo en ligne]: https://www.youtube.com/watch?v=1hv0tWxPiw0&list=LL1i-Hd-EYqMTz1-fqgPjyaQ&index=146&t=0s, (consulté le 8 septembre 2017).

[26] Voir notamment: site internet de CNBC, *« Mark Zuckerberg: Facebook can play a role that churches and Little League once filled »* [en ligne]: https://www.cnbc.com/2017/06/26/mark-zuckerberg-compares-facebook-to-church-little-league.html, (consulté le 8 septembre 2017).

> d'équipes de sports ou de soutien au voisinage, elles nous donnent la force d'ouvrir nos horizons et de nous soucier de questions plus larges[27].

Zuckerberg appuie donc son affirmation en faisant allusion à une forme de régression universelle de l'adhésion communautaire qui serait à pallier. Selon lui, l'on pourrait voir dans ce phénomène un besoin urgent de « […] trouver ailleurs ce sentiment d'avoir un but à atteindre et d'être soutenu dans son entreprise[28]. » En affirmant, finalement, que les communautés numériques peuvent opératoirement se comparer à des Églises et leurs administrateurs à des pasteurs, Zuckerberg porte ainsi l'analogie religieuse à son aboutissement :

> Toutes les grandes communautés ont de grands leaders. Vous savez, une Église ne s'opère pas d'elle-même. Il y a un pasteur qui s'occupe du bon fonctionnement de la congrégation, qui s'assure que les membres ont de la nourriture et un toit. Les leaders créent de la culture en nous inspirant, nous motivant, nous offrant de la sécurité et en prenant soin de nous. Chacun de vous faites déjà cela pour vos communautés. C'est pourquoi vos groupes sont si importants pour vos membres[29].

Ces quelques observations initiales nous permettent de poser le constat suivant: si Gilliam, Bard et Zuckerberg ont clairement recourt à une forme de jargon dévotieux lorsqu'il y s'agit de discourir, devant public, des promesses et des espérances associées aux TIC, l'analogie religieuse qu'on y trouve ne devrait-elle pas, néanmoins, être prise au sérieux? Ne pourrait-on y voir un indicateur sociologique témoignant de la dimension religieuse accordée aux TIC ? À tout le moins, ce recours au langage religieux n'est pas anodin : que cherche-t-on à dire ? Dans quelle réalité sociale cherche-t-on à s'inscrire ? Quelle est la fonction de ce type de langage ? À notre avis, ce constat de départ contribue à mettre en exergue certaines caractéristiques sociologiques généralement prêtées au religieux contemporain, à savoir un pluralisme des formes et des expériences religieuses à travers la fragmentation/reconfiguration du lien social qui porterait à la marchandisation de la quête de sens[30]. Les multiples allusions de

---

[27] [Vidéo en ligne]: https://www.youtube.com/watch?v=1hv0tWxPiw0&list=LL1i-Hd-EYqMTz1-fqgPjyaQ&index=146&t=0s, (consulté le 8 septembre 2018).
[28] *Ibid.*
[29] *Ibib.*
[30] Jean-Paul Willaime, *« Chapitre III. Le religieux contemporain au miroir de la sociologie »*, Jean-Paul Willaime éd., *Sociologie des religions.* Presses Universitaires de France, (2017), p. 61-87; Willaime, Jean-Paul, « Les métamorphoses contemporaines du croire à la lumière d'enquêtes récentes », *Archives de sciences sociales des religions* 82, (1993), p. 239-245.

Mark Zuckerberg où ce dernier « vend » à ses invités l'idée d'utiliser Facebook pour créer des communautés de sens dans le but de renverser un vide de sens historique illustrent bien, selon nous, cette appréhension du phénomène. Zuckerberg ajoute:

> Les personnes qui vont à l'église sont plus enclines à faire du bénévolat, à faire des dons de charité et non pas seulement parce qu'elles sont religieuses, mais aussi parce qu'elles font partie d'une communauté. Voilà pourquoi il est si intriguant de constater qu'au cours des dernières décennies, l'adhésion à toutes formes de communautés, tout autour du monde, est en régression et que, dans beaucoup de cas, il s'agit d'une baisse allant jusqu'au quart de ses membres. Ce sont beaucoup de personnes qui ont maintenant besoin de trouver ailleurs ce sentiment d'avoir un but à atteindre et d'être soutenu dans leur entreprise. […] Nous pouvons renverser cette régression. Nous pouvons tenter de reconstruire nos communautés en en construisant de nouvelles et travailler ainsi à rapprocher tout le monde. […] cela ne fera pas que renverser la régression des adhésions aux communautés de toutes sortes, celle que nous constatons, à travers le monde, depuis des décennies, mais renforcera l'ensemble du tissu social et rapprochera le monde entier[31].

Voilà autant d'indices qui marquent le pas en direction d'un potentiel objet religieux contemporain de type numérique qui, en nous aidant bien sûr des sciences des religions, justifie nécessairement une plus grande attention. Nous présentons donc, de suite, le cadre théorique qui servira à la poursuite de cet objectif.

1.4. Le cadre théorique

Les diverses études consacrées aux rapports entre les univers numériques et religieux peuvent être généralement regroupées sous un seul et même thème: la religion numérique (Digital Religion). Elles ont pour point commun de chercher à comprendre les caractéristiques générales et spécifiques d'une nouvelle expérience religieuse, celle vécue par et grâce au développement des TIC, tant dans ses dimensions individuelles que collectives[32]. En somme, nous pourrions retenir que la religion numérique est généralement comprise comme une forme de mobilisation des TIC à des fins d'éducation de la foi et d'accompagnement de la vie

[31] [Vidéo en ligne]: https://www.youtube.com/watch?v=1hv0tWxPiw0&list=LL1i-Hd-EYqMTz1-fqgPjyaQ&index=146&t=0s, (consulté le 8 septembre 2018).
[32] Voir Heidi Campbell, *Exploring Religious Community Online*, New-York, Peter Lang Publishing, 2005; Heidi Campbell, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, Routledge, 2012.

religieuse; en ayant, parfois, des visées apologétiques ou prosélytes. On pense ici à la mise en ligne de prières, de rituels, de dogmes, de récits ainsi qu'à une offre en ligne de produits et services à caractère religieux[33].

On dira donc des enquêtes portant sur la religion numérique qu'elles se seront principalement intéressées à la question de la publicisation numérique du religieux. Pour exemples, les rapports au numérique en islam sont abordés par Olivier Roy au tournant des années 2000 alors que le phénomène est encore relativement nouveau[34]. Quant à Heidi Campbell, elle s'intéresse plus particulièrement au rapport paradoxal entre tradition historique et révolution numérique dans le judaïsme contemporain. Elle explore également la perspective d'une « umma digitale » pour un « islam en ligne »[35]. L'un des apports des travaux novateurs de Campbell tient en l'attention apportée aux « identités narratives » produites par des communautés en ligne. Robert Glenn Howard, quant à lui, poursuivra sur ses conclusions en étudiant le cas très particulier de la « réalité numérique » d'une communauté chrétienne fondamentaliste en tant que « virtual ekklesia » et donc présumée former ainsi le « corps virtuel du Christ »[36]. Par la suite, d'autres chercheurs s'affairent à étudier la question tout en considérant désormais le numérique comme un facteur majeur de transformation du rapport des croyants et des communautés aux savoirs religieux (sa diffusion, son interprétation et son accessibilité)[37]. En outre, dès le début des nouvelles recherches entourant la question d'un religieux de type numérique, Christopher Helland proposait déjà d'apporter une nuance essentielle dans l'approche terminologique. En effet, ce dernier suggérait de différencier une pratique religieuse « en ligne » (online religion) d'une simple extension, elle aussi « en ligne », du discours religieux (religion online). La première comprendrait des activités religieuses vécues via Internet (retraites, prières en ligne, communautés virtuelles) alors que la seconde relèverait de la

---

[33] David Douyère, « De la mobilisation de la communication numérique par les religions », *tic&société*, 9/1-2, (2015), [en ligne] : http://ticetsociete.revues.org/1822; DOI: 10.4000/ticetsociete.182, (consulté le 8 septembre 2018).
[34] Olivier Roy, « La communauté virtuelle. L'internet et la déterritorialisation de l'islam. », *Réseaux 18/*99, (2000), p. 219-237.
[35] Heidi Campbell, « Religious Authority and the Blogosphere », *Journal of Computer-Mediated Communication* 15/2, (2010), p. 251-276.
[36] Robert Glenn Howard, *Digital Jesus*: NYU Press, 2011.
[37] David Douyère, « De la mobilisation de la communication numérique par les religions », *tic&société*, 9/1-2, (2015), [en ligne] : http://ticetsociete.revues.org/1822; DOI: 10.4000/ticetsociete.182, (consulté le 8 septembre 2018); Jean-Francois Mayer, *Internet et religion*, Gollion: Infolio, 2008; Isabelle Jonveaux, *Dieu en ligne, Expériences et pratiques religieuses sur Internet*, Paris, Bayard, 2013.

publication d'information provenant de groupes religieux dont les activités sont encore majoritairement vécues en présentiel[38].

De ces différentes considérations, nous pouvons retenir que la recherche aura surtout contribué à appréhender le phénomène en tant que « religion numérisée », c'est-à-dire comme un objet religieux technologique dont l'apparition se verrait liée au développement, à l'installation et à la commercialisation des technologies de l'information et de la communication numériques. L'on pourra donc dire de cette lecture essentiellement sociologique de la question de la religion numérique qu'elle aura voulu s'inscrire au cœur d'une approche scientifique visant à déterminer les implications plurilatérales de la révolution numérique sur la socialité contemporaine. Ceci expliquant cela, l'on comprendra plus aisément pourquoi plusieurs études consacrées à la religion numérique auront plutôt été enclines à interpréter ce phénomène spécifique comme forme d'extension/adaptation des phénomènes religieux traditionnels et contemporains à un ensemble de nouvelles conditions de communications technologiques spécifiquement numériques. Sans être complètement étranger au concept de religion numérique, le phénomène dont relèverait les intrigants discours de Gilliam, Zuckerberg et Bard s'inscrirait mieux dans autre ordre des choses, voire dans autre type de rencontre entre les univers religieux et numérique ou, à tout le moins, dans autre type de rapports à ces univers.

En juin 2015, à l'occasion de son deuxième passage au *Personnal Democracy Forum*, Jim Gilliam est amené à préciser la nature exacte de la réflexion qui l'avait amené à déclarer publiquement, quatre ans plus tôt, qu'il avait choisi de faire d'Internet sa religion. Pour l'occasion, le développeur présente son autobiographie dans laquelle il relate en détails les grandes prises de conscience l'ayant progressivement mené à la « conversion » numérique. La page couverture de son livre est ornée d'un large croisillon noir sur fond blanc – ou *mot-dièse*[39] – qu'il présente comme le symbole de ladite « religion ». Dans les pages de son livre, Gilliam précise:

---

[38] Christopher Helland, « Religion Online/Online Religion and Virtual Communitas. », *Religion and Social Order 8*, London, (2000), p. 205-224.
[39] « hashtag » en anglais.

> Aujourd'hui, les croisillons sont utilisés pour lancer quelque chose. Vous pouvez mettre n'importe quoi avec un croisillon et ce qui en suit devient une communauté, un mouvement, quelque chose qui compte. C'est devenu le symbole de l'Internet. Pour moi, le croisillon est le symbole d'une humanité interconnectée. Ce symbole représente ma foi en l'interconnexion des personnes qui crée un nouveau monde. […] Je crois au croisillon. Je crois que nous sommes Dieu, Internet est notre sauveur et notre but est de créer le monde que nous voulons. Chacun de nous est un créateur et, ensemble, nous sommes le Créateur. […] Je crois en Dieu et Internet est ma religion[40].

Retenir ces propos nous est utile afin de tracer une frontière claire entre religion numérique et religion *du* numérique. L'idée même d'une « religion internet », telle qu'exprimée par Gilliam, nous offre un indicateur fort d'une différence fondamentale entre les deux phénomènes, bien que l'on puisse dire du premier qu'il pave néanmoins la voie à l'appréhension du second comme quête de sens numérique. Qu'il nous suffise, pour nous en convaincre, de retenir cette explication donnée par Hervé Fischer, sociologue et philosophe des technologies numériques, qui fait nettement écho aux anagogismes de Jim Gilliam, Alexander Bard et Mark Zuckerberg:

> Le désir de communication, devenu obsessionnel ou pulsionnel chez beaucoup de nos fétichistes branchés, symbolise apparemment le bonheur de l'intégration au corps social, du tétage aux mamelles de la planète. C'est le désir d'amour, d'appartenance, de participation, de fusion qui délivre l'individu de sa peur de la solitude et de son angoisse. […] Cette communication fébrile, cette ivresse communicationnelle nous donne sans doute l'illusion de restaurer un bien-être social perdu, un sentiment d'harmonie. Elle reconstruit un nouvel espace-temps intégrateur à l'échelle de la planète, restaurant paradoxalement les trois unités classiques d'espace, de temps et d'action. […] L'Internet, c'est la communication sociale instituée. Et la communion crée la religion, avec ses prêtres, ses rituels, ses fidèles, ses fêtes et ses célébrations[41].

Si l'intention de Fischer est d'apporter une explication socioreligieuse à ce qu'il considère, avant toute autre chose, comme une forme d'hubris numérique, il nous faut néanmoins nous en remettre à autre concept apporté par le sociologue – l'hyperhumanisme – afin de nous permettre de situer plus clairement l'ensemble des implications sociologiques soulevées par l'idée d'une « communication sociale instituée » en lien avec une quête de sens numérique.

---

[40] Jim Gilliam., & Lea Endres., *The Internet is my Religion*, NationBuilder, 2015, p. 180-181.
[41] Hervé Fischer, *Le choc du numérique. À l'aube d'une nouvelle civilisation, le triomphe des cyberprimitifs*, VLB éditeur, 2001, p. 103-104.

En outre, l'on apprend que cet hyperhumanisme aurait pour vocation de renouveler « l'humanisme traditionnel aujourd'hui décrédibilisé par les excès d'inhumanité et d'hypocrisie bourgeoise du XXe siècle »[42].

C'est donc dire, toujours selon Fischer, que ce « désir de communication, devenu obsessionnel ou pulsionnel », maintenant rendu possible grâce à l'usage généralisé des TIC, aurait provoqué le déclin d'une certaine éthique de l'individualité moderne au profit d'une éthique collective et planétaire se manifestant principalement sous la forme d'une nouvelle morale sociale, techniquement et symboliquement associée aux TIC. Dès lors, cette nouvelle morale sociale se comprendrait, *de facto*, comme une forme d'humanisme de type numérique où la religion internet, à travers le culte du réseau des réseaux, puiserait son *ethos* en tant qu'objet religieux. Fischer pousse encore un peu plus sa logique en affirmant que les mécanismes socioreligieux de régulation liés au phénomène devraient être appréhendés en fonction d'un fonctionnalisme religieux de type durkheimien, faisant dès lors de l'humanisme numérique un objet sociologique indissociable de la quête de sens numérique en elle-même:

> Il n'y a pas de forme élémentaire de la vie religieuse, soulignait Durkheim, qui ne s'accompagne d'une morale sociale. Et le numérisme n'y contredit pas. Bien plus, il implique nécessairement cette conscience augmentée, qui inspire un idéal éthique porteur d'espoir[43].

Les principaux concepts, et autres considérations fondamentales, de notre cadre théorique étant maintenant posés, la démonstration d'une méthode adaptée à la problématisation de l'étude du numérisme comme objet religieux contemporain s'avère maintenant nécessaire.

1.5. La méthode

Pour répondre aux questions qui sont les nôtres et dont la problématisation initiale aura déjà livré les premières formulations, nous faisons le choix de nous concentrer sur une approche essentiellement théorique du phénomène. Au nombre des raisons qui justifient ce choix, on retrouve principalement la « nature » de notre objet de recherche. Nous pensons, en effet,

---

[42] Hervé Fischer, *La pensée magique du Net,* Paris, Éditions François Bourin, 2014 p.172.
[43] *Ibid.*

que le numérisme est d'abord et avant tout un concept forgé dans un contexte social, culturel et technologique particulier. Certes, au numérisme correspond des pratiques. Toutefois – et c'est en cela que ce phénomène particulier se distinguerait fondamentalement de la religion numérisée – on peut penser que la religion *du* numérique est essentiellement de l'ordre des représentations. En conséquence, cette dernière se manifesterait essentiellement par un certain discours qui, liant à la fois des considérations technologiques, axiologiques et humanistes, propose ainsi une vision du monde (ou une eschatologie) qui se veut cohérente.

En outre, dans l'état actuel des connaissances et plus particulièrement dans le cadre de notre démarche, il nous est paru nécessaire de construire, déconstruire et reconstruire théoriquement cet objet qu'est le numérisme. Bien que nous souhaitions, éventuellement, pouvoir mener une série d'enquêtes empiriques sur le phénomène, cette recherche théorique s'est donc préalablement imposée à tout travail de terrain. En effet, comment interroger et observer un phénomène de cette nature sans d'abord l'avoir cerné, circonscrit et défini minimalement? Comment tenter de le comprendre sans maîtriser les concepts et les principales références qui circulent à son sujet? Comment enquêter sur cet objet relativement nouveau et novateur sans le situer et l'inscrire dans un champ de connaissances? Telle est l'intention de ce mémoire : problématiser la question du numérique en prenant d'abord appui sur la littérature existante. S'il s'agit d'une forme commune en philosophie et en théologie, les recherches théoriques et spéculatives sont quasi absentes des manuels de méthodologie en sciences humaines et sociales[44]. Certains expliquent ce silence par l'influence de la recherche expérimentale « sous-tendue par une vision positiviste de la science »[45] qui en aurait que pour l'empirique. Pour nous, nous sommes d'avis que la recherche théorique et la recherche empirique ne s'opposent pas. Au contraire, il y a plutôt complémentarité :

> La recherche théorique se situe en amont de la recherche empirique et en complémentarité avec celle-ci, au sens où elle légitime – c'est là son propos – une utilisation [des données empiriques] qui risquerait d'être purement mécanique et instrumentale. La recherche terrain viendra éventuellement en retour confirmer,

[44] Stéphane Martineau, Denis Simard et Clermont Gauthier, « Recherches théoriques et spéculatives : considérations méthodologiques et épistémologiques », *Recherches qualitatives* 22, (2001).
[45] Christiane Gohier, « La recherche théorique en sciences humaines : réflexions sur la validité d'énoncés théoriques en éducation », *Revue des sciences de l'éducation* 24/2, (2008).

> infirmer ou encore contribuer à transformer cette vision avec des données factuelles[46].

Spéculative, l'on peut dire de la recherche théorique qu'elle produit « des énoncés théoriques à partir et à propos d'autres énoncés théoriques »[47]. Son argumentation se fonde non pas sur des données qu'elle aurait collectées par des observations et des entretiens, mais sur des discours, des constructions, des avancées théoriques « dont elle reprend les commentaires déjà formulés pour les corriger, les amender, les compléter ou les contester »[48]. Différente de l'empirique, la recherche théorique n'adopte pas moins une méthode dont elle doit rendre compte pour assurer sa scientificité. Dans leur article portant sur la recherche théorique en sciences humaines et en éducation, Martineau, Simard et Gauthier n'hésitent pas à faire l'analogie entre la méthode ethnographique – donc empirique – et la méthode théorique. Toutes deux misent sur la capacité du chercheur à observer et s'imprégner de son objet, à colliger le maximum d'information, à créer par des outils d'objectivation une certaine distance et à rendre compte de ses découvertes. Ainsi, le travail du chercheur théorique se comparerait essentiellement à celui de l'anthropologue :

> Bien que le premier n'a pas à quitter le confort de son bureau, il entreprend sa recherche en ne sachant pas, la plupart du temps du moins, ce qu'il cherche exactement. Comme l'anthropologue, le chercheur "théorique" doit séjourner sur le terrain, sauf qu'il ne s'agit pas ici d'un groupe, mais de la littérature spécialisée. Il côtoie durant plusieurs mois les ouvrages, articles, thèses qui abordent son sujet d'étude, avant de se faire une idée assez claire sur la question qui le préoccupe[49].

Comment, dans ce mémoire, allons-nous séjourner sur notre terrain de la littérature spécialisée? Quels outils d'objectivation seront les nôtres? En somme, comment allons-nous réfléchir avec d'autres et rendre compte des limites de ces réflexions? Inspirés par la proposition de Martineau, Simard et Gauthier, nous adoptons dans ce mémoire une méthode théorique qui repose sur trois axes et dont les activités ne sont pas séquentielles, mais combinées et dynamiques : 1) interpréter/analyser, 2) argumenter/discuter, 3) raconter/rendre compte.

---

[46] *Ibid*., p. 269.
[47] Jean-Marie Van der Maren, *Méthodes de recherche pour l'éducation*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1995, p. 53.
[48] *Ibid.*
[49] Martineau, Stéphane, Denis Simard et Clermont Gauthier, « Recherches théoriques et spéculatives : considérations méthodologiques et épistémologiques », *Recherches qualitatives 22* (2001), p. 8.

Si l'interprétation renvoie au travail herméneutique en général, elle se réalisera en ces pages par de l'analyse conceptuelle, pour l'essentiel. Dans notre parcours, ce travail nous permettra de passer de concept en concept, de les analyser, de les déconstruire, d'établir des liens entre eux et de dégager des pistes d'interprétation, selon les auteurs étudiés, de ce phénomène que nous appelons le numérisme. Voilà notre principal travail de recherche. En prenant appui sur cette analyse conceptuelle, nous pourrons ainsi élaborer un argumentaire et discuter notre question de recherche sous ses différents angles et aspects. Enfin, ces deux axes ne se réaliseront qu'à travers un travail d'écriture qui est, en lui-même, réflexion et recherche. Redisons-le de nouveau, ce processus n'est pas linéaire, « mais plutôt un va-et-vient continuel à l'intérieur des axes, un « brassage d'idées » productif où le chercheur se laisse littéralement prendre afin de produire une œuvre inédite, à la fois subjective, nourrie par l'intuition et l'imagination, et objective, fruit d'une argumentation rationnelle et d'une interprétation rigoureuse des textes et des concepts[50]. » Concernant plus particulièrement les résultats de la méthode théorique, Christiane Gohier nous prévient : « Disons d'entrée de jeu qu'on ne peut exiger d'une recherche, fut-elle de nature théorique, qu'elle contienne ou produise une théorie au sens plein du terme[51]. » Et nous pourrions ajouter : encore moins dans le cadre d'un mémoire de maîtrise.

Cela dit, une telle recherche « doit cependant contenir des énoncés théoriques de nature à faire avancer les connaissances »[52], ou, à tout le moins, à démontrer la capacité de l'étudiant-chercheur à mener son entreprise de réflexion et de découverte. Du reste, la méthode théorique – comme toute méthode – comprend des balises visant à établir la validité de la démarche et des résultats. En prenant appui sur les travaux de Gohier, nous en retiendrons quatre. D'abord, (1) la cohérence et la consistance des propositions et arguments théoriques : sont-ils non-contradictoires? S'inscrivent-ils dans une suite logique? Sont-ils recevables? Ensuite, (2) la limitation de l'objet d'étude et sa prise en compte : les propositions théoriques sont-elles pertinentes, c'est-à-dire en lien avec un l'objet tel que défini et circonscrit?

[50] *Ibid*., p. 26.
[51] Gohier, Christiane, « La recherche théorique en sciences humaines : réflexions sur la validité d'énoncés théoriques en éducation », *Revue des sciences de l'éducation 24/2* (2008), p. 274
[52] *Ibid*.

Également, (3) la relative complétude des explorations théoriques : sans prétendre à l'exhaustivité, avons-nous un regard suffisamment large sur les principales théories existantes? Enfin, (4) la crédibilité des énoncés théoriques sera le critère le plus important. La proposition doit être crédible « au sens où elle devra faire appel à un corpus théorique « autorisé », en se référant à des auteurs significatifs dans le domaine, [en reposant sur] la mise en œuvre d'un regard critique et d'un appareil argumentatif »[53]. Au final, de manière concrète et spécifique, l'on peut dire de notre méthode de recherche qu'elle se traduit par une structuration fondamentale de l'ensemble de notre travail, comme présenté en introduction.

1.6: Conclusion du chapitre: quête de sens numérique vs état de sursociété

L'élaboration du cadre théorique nous a permis d'établir les principaux concepts et considérations qui marquent une différence fondamentale entre les deux phénomènes à la source de notre problématique de recherche. Dans un premier temps, il a été question de la religion numérique comme d'un objet religieux technologique lié à la publication numérique du discours religieux et dont la nature spécifique se verrait ainsi liée au développement, à l'installation et à la commercialisation des technologies de l'information et de la communication numériques. Dans un deuxième temps, nos considérations pour les discours de Gilliam, Zuckerberg et Bard nous ont permis d'inscrire la question de la quête de sens numérique sous une autre phénoménologie socioreligieuse, celle que Fischer associe à une forme d'humanisme numérique. Nous avons également vu que Fischer appréhende les conditions et les mécanismes socioreligieux de régulation liés à ce dernier phénomène à partir d'un fonctionnalisme religieux de type durkheimien, faisant dès lors de l'humanisme numérique un objet sociologique indissociable de la quête de sens numérique en elle-même.

Ce qu'il faut retenir pour la suite des choses, c'est que Fischer traite de la question de la quête de sens numérique en l'associant indirectement à un état de « sursociété » qui aurait pour vocation de légitimer une « […] conscience augmentée, qui inspire un idéal éthique porteur d'espoir[54]. » Cette hypothèse semble se vérifier dans le cas « Zuckerberg » où est notamment

[53] *Ibid*., p. 275.
[54] *Ibid.*

évoqué le concept de « communauté de sens » (meaningful communties) afin d'en tirer une apologie religieuse traitant du « sentiment d'appartenance » qui serait produit par le caractère transcendant du réseautage social. Fischer utilise la même approche quand il parle de la quête de sens numérique et du besoin de l'individu d'appartenir à quelque chose qui l'associe aux autres et qui le dépasse, tout à la fois. Les propos de Zuckerberg y trouvent donc une nette forme de sympathie. Fischer:

> L'effort crée une valeur, et le partage de cette valeur donne naissance à une communauté qui sait se reconnaître et affirmer son appartenance à la sphère de la communication planétaire virtuelle. Chaque cybernaute se sent valorisé et rattaché à un groupe, comme une cellule à un organisme vivant qui le dépasse et le sécurise affectivement. C'est l'appartenance au grand tout, le mythe enfin réalisé[55]!

In fine, il nous apparaît utile de conclure ce chapitre en rappelant que, si Hervé Fischer y va indubitablement d'une association fonctionnaliste entre hyperhumanisme et quête de sens numérique, c'est toujours dans l'objectif de poser les conditions phénoménologiques nécessaires à une analyse encore plus riche de ce qu'il appelle « numérisme » et qu'il considérera, bientôt, comme une « dérive » du « culte des technologies numériques ».

Les grandes considérations méthodologiques ayant finalement été posées – celles ayant servi à situer l'ensemble de notre démarche dans un cadre de recherche essentiellement théorique – il nous apparaît donc nécessaire de consacrer le prochain chapitre à une étude plus poussée de la pensée de Fischer à propos du numérisme comme objet religieux contemporain.

[55] Hervé Fischer, *Le choc du numérique. À l'aube d'une nouvelle civilisation, le triomphe des cyberprimitifs*, VLB éditeur, 2001, p.105.

Chapitre 2

LE NUMÉRISME SELON FISCHER

NUMÉRISME: *« […] attitude mentale quasi spirituelle […] qui est une dérive du culte des technologies numériques. »*
- Hervé Fischer

2.1: Présentation

L'objectif du présent chapitre est de présenter la proposition générale du sociologue et philosophe Hervé Fischer quant à ce qu'il appelle le « numérisme » et qu'il définit, nous l'avons déjà vu, comme une « […] attitude mentale quasi spirituelle […] qui est une dérive du culte des technologies numériques[56]. » Par le fait même, nous explorerons certaines des limites épistémologiques et théoriques rencontrées par l'auteur tout au long de son exercice. Naturellement, il ne s'agira jamais, pour nous, d'infirmer ou de confirmer les notions, opinions ou intuitions émises par Hervé Fischer, mais bien d'en montrer les limites épistémologiques et théoriques dans le cadre d'une étude scientifique portant sur le numérisme en tant qu'objet religieux et dont nous avons déjà présenté les principaux enjeux problématiques et théoriques dans le premier chapitre.

2.2: L'auteur: Hervé Fischer

Hervé Fischer vient au monde à Paris en 1941. Ayant la double nationalité – canadienne et française – Fischer fait sa thèse de doctorat portant sur la sociologie des couleurs à l'Université du Québec à Montréal. Par la suite, ce dernier s'installe à Paris où il enseigne la sociologie de la culture et de la communication à la Sorbonne-Paris V en tant que Maître de conférences. Ficher est également professeur à l'École nationale Supérieure des Arts décoratifs, de 1969 à 1980. De retour au Québec au début des années 80, le sociologue devient professeur associé et directeur-fondateur de l'Observatoire international du numérique à l'UQÀM.

[56] Hervé Fischer, *La pensée magique du Net*, Paris, Éditions François Bourin, 2014, p.108.

Se définissant lui-même comme un « philosophe engagé », l'analyse (souvent critique) de Fischer est constituée de nombreux articles spécialisés, de livres et de conférences traitant aussi bien du domaine des arts et de la philosophie que des sciences et technologies. C'est donc en 2001 que ce dernier publie *Le choc du numérique: À l'aube d'une nouvelle civilisation, le triomphe des cyberprimitifs*.

Avant toute chose, il faut savoir que Fischer s'active concrètement à l'étude des implications sociales et philosophiques de l'implantation des TIC dans le domaine des arts et de la culture depuis longtemps. En ce début de XXIe siècle, le philosophe et sociologue pense manifestement que l'heure est au bilan. Fischer cherche donc à poser donc les constats des effets déstabilisateurs de la révolution numérique sur la civilisation en termes de rupture sociohistorique. L'on peut dire de son analyse quelle repose, en effet, sur ce qu'il appréhende comme une irréversible numérisation de tous les rapports épistémologiques entretenus par *homo sapiens* avec le « réel » et donc des conséquences du phénomène sur le lien social. L'objectif est de faire la synthèse des implications épistémologiques produites par l'implantation révolutionnaire de toute une gamme de nouveaux rapports au monde spécifiquement numériques. Fischer:

> Mais ce n'est pas tant là qu'est la révolution qui nous occupe. Il s'agit de beaucoup plus que de l'imitation du monde réel ou de sa modification simulée et fantaisiste. C'est plutôt d'une révolution épistémologique qu'il est question, de notre connaissance même du monde, de notre connaissance scientifique et instrumentale du monde. […] tous ces savoirs sont devenus des fichiers informatiques que nous faisons dérouler en fausses couleurs sur nos écrans cathodiques. […] Le corpus scientifique est désormais entièrement numérique, et comme tel c'est en langage numérique qu'il rend compte de tout ce que nous savons et comprenons du monde. […] Notre connaissance informatisée du monde est plus vraie que nature, plus réelle, plus crédible que nos perceptions mêmes[57]!

Un autre aspect de la réflexion Fischer consiste à mettre en lumière les grands fondements mythologiques qui seraient en jeu derrière une idéologie du « tout numérique ». *A posteriori*, l'on peut dire de l'auteur qu'il allait prévoir assez efficacement un véritable « choc du numérique » qui, dans les années qui suivront, viendra effectivement remettre en question bien des

[57] Hervé Fischer, *Le choc du numérique. À l'aube d'une nouvelle civilisation, le triomphe des cyberprimitifs*, VLB éditeur, 2001, p.60.

aspects des valeurs référentielles propres à la société industrielle. Quoi qu'il en soit, la frontière séparant la futurologie de la prophétie est souvent mince et, quelques fois, la nature de certains propos de Fischer démontre que le sociologue semble s'inquiéter fort peu d'en atténuer les repères:

> Au risque d'endosser cette naïveté, je ne doute pas, cependant, que nous soyons actuellement à l'aube d'une nouvelle civilisation et que l'apparition des logiques et des technologies numériques constitue une révolution beaucoup plus importante encore que celle qui a découlé de l'invention de l'imprimerie. Nous entrons à coup sûr dans un nouvel âge de l'humanité: l'âge du numérique. […] avec le numérique, c'est notre vision, notre compréhension du monde, notre *Weltanschauung*, qui changent du tout au tout, ce qui se répercute sur nos valeurs référentielles, notre mode de pensée, notre sensibilité, nos modes d'action, et notre humanisme même. […] Nous expérimentons un changement de mentalité et de civilisation beaucoup plus brutal, rapide, extensif et radical que me l'a été la rupture de la Renaissance au cours Quattroncentro. […]. Pour chacun de nous et pour chaque champ d'activité, il faut nous décider: être ou ne pas être numérique[58].

Cette apologie aux accents prophétiques d'un « nouvel âge de l'humanité » rejoint, en grande partie, certains aspects du *prophétisme communicationnel*[59] tel que définit par David Forest, chercheur associé à l'Université Paris Sorbonne, à propos des « discours sur le futur » et de ce que ce dernier appelle, plus particulièrement, la « techno-idéologie ». Dans le cas de Fischer, l'on peut dire du discours qu'il tient à propos du choc du numérique qu'il semble, en effet, se ranger assez clairement sous l'étiquette d'une techno-idéologie « […] qui compose la figure moderne de la prophétie: un prophétisme techno-communicationnel inscrivant ce corpus dans un temps des fins, des achèvements[60]. » Or, c'est sous le signe de la convergence numérique que Fischer choisit de placer son référentiel prophétique. Il est donc question d'une convergence idéologique et technologique qui serait portée par certaines « idéologies triomphantes »:

> Cette révolution technologique, qui s'est mise en place à partir de la fin des années 1990 sous le signe de la convergence numérique, rapprochant l'informatique, les télécommunications, la radio et la télévision, a donné lieu à

[58] *Ibid.*, p.30-31.
[59] David Forest, *Le Prophétisme communicationnel. La société de l'information et ses futurs*, Éditions Syllepse, 2004.
[60] *Ibid.*, p.5.

> d'innombrables applications dans à peu près tous les domaines de l'activité humaine, aussi bien dans le secteur de la recherche scientifique et militaire qu'en éducation, dans les industries culturelles, le divertissement, le commerce électronique, la télémédecine, etc., ouvrant la voie à de multiples innovations technologiques et commerciales, et rapprochant ces grands marchés. […] Le choc du numérique a été renforcé par l'avènement des idéologies triomphantes de la société de l'information et du savoir, au coeur du concept de nouvelle économie, qui s'est imposé à la fin des années 1990 comme un incontournable[61].

L'on peut dire de la théorisation de Fischer sur la convergence numérique qu'elle cherche résolument à mettre en corrélation certaines caractéristiques générales tirées des concepts de société de l'information, de société de la consommation et de révolution numérique. En effet, l'on apprend que le choc du numérique aurait provoqué une certaine « déstabilisation des idées reçues » tout en favorisant l'installation des « idéologies triomphantes de la société de l'information et du savoir, au cœur du concept de nouvelle économie » dans *l'imaginaire humain*[62]. C'est le développement ultérieur de ce triple rapport de force, celui posé entre « déstabilisation des idées reçues », « imaginaire humain » et « révolution numérique », qui finira par amener Fischer à poser la définition du numérisme telle que nous la connaissons déjà, à savoir une : « […] attitude mentale quasi spirituelle […] qui est une dérive du culte des technologies numériques[63]. »

2.3. […] une attitude mentale quasi spirituelle…

L'explication de Forest nous permet désormais de situer le discours « engagé » de Fischer en fonction des critères propres à l'existence d'un certain « prophétisme communicationnel », celui dont nous savons désormais qu'il se caractérise par un appel à un « […] temps des fins, des achèvements[64]. »

Or, il nous semble indiscutable qu'Hervé Fischer se donne pour mission de dénoncer pareille entreprise, celle qu'il aura tôt fait d'associer à des « enjeux imaginaires », à des

---

[61] Hervé Fischer, *Le choc du numérique. À l'aube d'une nouvelle civilisation, le triomphe des cyberprimitifs*, VLB éditeur, 2001, p.21.
[62] *Ibid.*, p.9.
[63] Hervé Fischer, *La pensée magique du Net*, Paris, Éditions François Bourin, 2014, p.108.
[64] David Forest, *Le Prophétisme communicationnel. La société de l'information et ses futurs*, Éditions Syllepse, 2004, p.5; d'après Balandier, Georges, *Le détour, Pouvoir et Modernité*, Paris, Fayard, 1985.

« mythologies inconscientes » et à une « pensée magique », comme autant de dérives religieuses qui marqueraient une rupture fondamentale d'avec les principaux termes idéologiques liés à la modernité. Pour mieux faire, Fischer résume le phénomène en parlant d'un « mythe du numérique » dont il admet volontiers la nouveauté par la forme, mais dont il cherche vigoureusement à exposer l'ancienneté par le fond. C'est que le mythe du numérique n'est rien d'autre, pour Fischer, qu'une sorte de mise à jour à saveur techno-scientifique de l'éternel « idéalisme platonicien », avec sa quête inépuisable d'absolu, de perfection, de beauté et d'intelligence. Cet idéalisme platonicien à saveur numérique, Fischer le qualifie ouvertement de « simulacre numérique du monde réel » et même « d'irréalisme ». Fischer à ce propos:

> À la fin du XXe siècle, avec la révolution douce de l'informatique, nous assistons à la mise en place extrêmement rapide d'un nouveau monde transcendantal: le simulacre numérique du monde réel. De tout temps, l'homme a cherché à s'évader du monde réel, a été en quête d'idéalisme, d'absolu, a aspiré à la perfection, à la beauté, à l'intelligence d'un autre monde dont le nôtre ne serait qu'un pâle reflet, et s'est adonné à une rêverie poétique, comme les grands mathématiciens et apôtres des langages numériques. […] L'invention du simulacre numérique n'est pas un phénomène fortuit. Il s'impose aujourd'hui comme le retour incessant de l'irréalisme ou de l'idéalisme qui dominent l'histoire de l'humanité depuis ses origines[65].

2.4: […] qui est une dérive…

En ce qui nous concerne, l'on croit voir dans ces propos les premiers pas que fait le sociologue en direction d'une certaine quête de sens numérique. En effet, Fischer spécifie que ce simulacre numérique ne viserait qu'à renégocier métaphoriquement toutes les questions relevant de la place de l'Homme dans le Cosmos, phénomène qui se concevrait, dès lors, comme une « nouvelle interprétation du monde », celle de « notre temps »:

> Le simulacre numérique qui nous aspire n'est qu'une nouvelle interprétation du monde, mais c'est celle de notre temps, dominante et incontournable; elle est opérationnelle et elle accapare le champ d'expression et d'action de l'âme, de l'art, de la science, de l'économie, du politique et du social, de l'éducation et de

[65] Hervé Fischer, *Le choc du numérique. À l'aube d'une nouvelle civilisation, le triomphe des cyberprimitifs*, VLB éditeur, 2001, p.39-40.

> la communication, de la télévision, du cinéma et de la musique, et même d'un prétendu posthumanisme[66].

L'ensemble de l'approche de Fischer sur la question peut se résumer en disant du mythe du numérique qu'il remplirait le rôle fonctionnaliste de tout grand « mythe partagé », celui de permettre une meilleure collaboration des individus entre eux à partir d'une croyance partagée en un ordre imaginaire spécifique[67]. Or, ce nouvel ordre numérique, il apparaît partout dans l'analyse de Fischer que ce dernier le redoute tout autant qu'il l'affirme. N'hésitant jamais à insister sur sa prétention à se livrer, en premier lieu, à la pratique d'une philosophie de l'action, Fischer s'auto-cautionne ainsi certaines transgressions épistémologiques qui le font passer de l'étude sociologique à l'essai futurologique, en passant par la critique technophobique, lorsqu'il le juge nécessaire. En effet, ce dernier ne rate jamais une occasion d'insister sur le caractère prétendument « aliénant » du mythe du numérique, le qualifiant d'« utopie technologique totalisante et presque totalitaire » ou, encore, d'« idéologie dominante ». Cette dernière serait ainsi à combattre par la force de la distanciation critique et du questionnement philosophique:

> Nous époque élabore et adule une utopie technologique totalisante et presque totalitaire qui nous promet tout: un cybereldorado. Cette utopie nous fait rêver et nous rend aveugles à toutes les autres valeurs de la vie et aux autres scénarios possibles de l'aventure humaine. L'utopie technologique est devenue une idéologie dominante, avec tout ce que cela implique, notamment l'aliénation de l'esprit, l'exercice du pouvoir par les dominants et l'exploitation des dominés[68].

La démarche de Fischer est donc clairement marquée par une critique marxiste prêtant à l'envie de dénoncer certaines « dérives » qui feraient du mythe du numérique une sorte de superstructure techno-idéologique, tirée d'une nouvelle utopie aliénante, pour la masse des dominés. Au bout du compte, Fischer fait du mythe du numérique une nouvelle idéologie dominante dont l'usage serait de mettre en scène une nouvelle représentation illusoire du monde en fonction d'une « nouvelle idée de l'économie ». La critique de Fischer est sans appel: le mythe du numérique serait alimenté par une utopie technologique dangereuse pour

---

[66] *Ibid.*, p.40.
[67] D'après: Yuval Noah Harari, *Sapiens: Une brève histoire de l'humanité*, Albin Michel, 2015.
[68] Hervé Fischer, *Le choc du numérique. À l'aube d'une nouvelle civilisation, le triomphe des cyberprimitifs*, VLB éditeur, 2001, p.33.

la survie de la pensée critique et du rationalisme moderne. Dès lors, il y aurait rupture d'avec la modernité et c'est à partir de ce constat que Fischer prend sur lui de révéler les fondements mythologiques qui se trouveraient à la racine d'une utopie qui n'existerait, en fin de compte, qu'afin de légitimer surhumainement l'existence d'un cybermonde fait d'illusions et de pensées magiques:

> Le cybermonde réunit tous les attributs d'une idéologie dominante classique. Il est un instrument d'intégration sociale à la mesure de ses promesses de connectivité immédiate universelle; il nie toute fracture sociale et se présente comme un facteur d'unification mondiale; il efface la genèse de l'histoire sociale et se donne comme atemporel; par la structure même de son langage binaire uniformisateur et égalitaire, et par sa structure décentralisée et rhizome, il reflète l'idéologie de la classe moyenne et de la masse de ses membres interchangeables et égaux. Et il exprime des promesses de progrès démocratique, de bonheur quasimagique et d'évolution démiurgique de l'univers, susceptible de rassembler les hommes dans un projet de société et de donner un sens à leur destinée[69].

C'est donc en fonction de ce qu'il considère comme une « idéologie dominante classique », une techno-idéologie à laquelle il n'a de cesse de prêter des fonctions éminemment aliénantes, que Fischer aborde désormais la question de la « religion internet »:

> Les adeptes de la religion internet croient en une mondialisation numérique qui constituerait un aboutissement de l'évolution humaine. Ils reprennent l'idée de Teilhard de Chardin, qui annonçait l'avènement ultime, au terme du processus de la création, d'un royaume de l'esprit, d'une intelligence humaine supérieure sous le signe du savoir et de la sagesse partagés. Ils voient dans l'Internet l'instrument de cette évolution vers une plus grande perfection et recourent à la métaphore d'une peau connective qui se tisse autour de la terre ou celle des neurones d'un hyper-cortex planétaire. C'est une vieille nostalgie, un vieux mythe de l'unité des hommes et du savoir qui nous revient avec le numérique[70].

À l'avenir, il ne s'agira plus de dénoncer la menace que constitue une vague religion internet pour la survie de la modernité, mais de structurer son argumentaire autour d'un objet précis qu'il aura, tout d'abord, pris soin de définir. C'est dans cette optique que treize ans après la parution du […] *choc du numérique…,* Hervé Fischer souhaite élaborer plus amplement à propos de ce qu'il appelle la « pensée magique du Net ».

---

[69] *Ibid.*, p.86.
[70] *Ibid*, p.119.

2.5. […] du culte des technologies numériques.

Au plan historique, la première décennie du XXIe siècle voit l'émergence et l'installation rapide de ce qui est communément appelé le « Web 2.0 ». Il faut bien comprendre qu'il s'agit, pour l'essentiel, d'une mutation des TIC en fonction d'un rapport paradoxal entre la complexification technologique des principaux outils numériques de communication et la simplification importante des usages techniques qui en découlent. Au plan technique, les internautes sont désormais reliés directement entre eux via de multiples plateformes numériques qui ne nécessitent qu'une forme d'abonnement/inscription. Ce développement majeur des TIC contribue ainsi à simuler de nouvelles formes de rapports sociaux de toutes sortes selon le nouveau paradigme numérique du « partage de l'information ».

Pour Fischer, la tournure des événements semble justifier de revenir sur ses appréhensions antérieures. Ce dernier publie donc un nouveau livre dans lequel il s'emploie à réfuter toute interprétation qui voudrait associer l'arrivée du Web 2.0 à une forme de continuité des termes de la modernité technologique. Certes, Fischer y parle effectivement de « révolution numérique » et de « postmodernité », mais non en des termes qui voudraient suggérer un aboutissement définitif, au moyen des TIC, des grands idéaux modernes. Au contraire, l'auteur favorise plutôt l'apriori de la rupture postmoderne pour y associer la perspective d'un retour à l'imaginaire religieux, phénomène qu'il perçoit comme une forme de régression vers une forme de « pensée cyberprimitive ». De là, la menace que présente le culte des technologies numériques s'avère plus importante que jamais:

> Nous pensions qu'il s'agissait d'une révolution technologique et scientifique, factuelle, pragmatique et finalement triviale, mais nous y découvrons paradoxalement la puissance des croyances, d'espoirs, de peurs, de vieux mythes des origines que nous pensions dépassés, mais que réactive spectaculairement le code binaire: l'eau, l'éther, la lumière, l'unité universelle. Nous y trouvons aussi une nouvelle religion, une nouvelle spiritualité, le mythe de la noosphère teilhardienne, ainsi que le mythe futuriste et brutal d'un posthumaniste imminent[71].

[71] Hervé Fischer, *La pensée magique du Net*, Paris, Éditions François Bourin, 2014, p.13-14.

Jusque-là, Fischer s'était généralement contenté d'en référer à de grands concepts mythologiques et philosophiques afin d'illustrer plus clairement l'intuition qu'il avait fait sienne dans *Le choc du numérique* (2001). En ce sens, *La pensée magique du Net* (2014) marque un tournant important vers une approche théorique résolument plus sociologique. Déjà subrepticement abordée dans quelques écrits antérieurs, la question d'un culte des technologies numériques établi en fonction des critères sociologiques relevant du fonctionnalisme durkheimien est, cette fois, abordée concrètement par l'auteur:

> Durkheim, qui distinguait différents degrés de sociabilité, allant de la solidarité mécanique, celle des échanges égoïstes, utilitaires primordiaux, à la solidarité organique, celle des échanges altruistes, symboliques et d'un engagement humain personnel de partage d'idéaux, triompherait aujourd'hui. Cette solidarité sociale organique, il la définissait par la puissance des liens. N'est-ce pas ce qui fonde aussi la puissance des réseaux numériques de la toile sociale? […] Pour lui, la société est beaucoup plus que la somme de ses individus. Elle est une représentation supérieure partagée, "une conscience des consciences", qui a son propre fonctionnement global, et une autorité qui détermine finalement les comportements individuels. La société, selon Durkheim, est donc "supra-individuelle". Elle est un Tout en soi, qui crée "une effervescence collective"[72].

Il est maintenant plus que manifeste que Fischer cherche à appréhender les fondements socioreligieux du numérisme en fonction du caractère durkheimien qu'il prête à un objet technologique qu'il voit chargé d'une « effervescence collective » et d'une « conscience des consciences » tout en possédant « […] son propre fonctionnement global et une autorité qui détermine finalement les comportements individuels[73]. » L'on peut donc dire de l'hypothèse émise par Fischer qu'elle associe le numérisme à un phénomène socio-technologique supra-individuel qui aurait pour fonction principale de générer une certaine cohésion des rapports sociaux de type numérique, d'où son caractère éminemment « religieux ». Fischer juxtapose ainsi une solidarité sociale organique, mue par la puissance des liens, à une approche résolument durkheimienne entourant la question d'une religiosité numérique.

Rappelons qu'Émile Durkheim, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912)[74], affirme, *grosso modo*, que: (A) La vie religieuse n'est autre que la société sacralisée en ses

[72] *Ibid.*, p.50.
[73] *Ibid.*
[74] Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS éditions, 2007.

diverses représentations symboliques. (B) Que la vie religieuse est la poursuite d'un idéal de solidarité de type communautaire atteint à travers une forme d'hypostase sociale. À la lecture de *La pensée magique du Net* (2014), il ressort que cette théorie du religieux aura paru la mieux adaptée à Fischer afin de démontrer sociologiquement la validité du caractère religieux qu'il prête au numérisme. Or, l'approche durkheimienne que Fischer préconise, et qui se fonde sur une distinction fondamentale entre « réalité profane » et « réalité sacré », semble rencontrer rapidement sa limite interprétative dans le cas du numérisme. Fischer le conçoit et c'est pourquoi il s'applique aussitôt à introduire un nouvel axiome qui opposera désormais la « réalité analogique » à la « réalité numérique ». Pour nous, il nous faut noter que c'est à partir de ce postulat très précis que Fischer élabore aussitôt sa définition du numérisme:

> La question se pose de savoir quel est le plus vrai, voire le plus tangible de ces deux mondes parallèles: le réel ou le numérique? Cette nouvelle opposition prend la relève de la séparation traditionnelle entre le profane et le sacré. Durkheim, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) le soulignait, en les jugeant d'ailleurs tous deux sociologiquement aussi "réels": "La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de toute pensée religieuse." […] Nous sommes bien dans un dualisme entre l'analogique (le réel que nous décrivons et représentons) et le numérique (les algorithmes binaires que nous construisons). Cette dualité, nous la retrouvons dans l'évolution de la pensée humaine: dans la fondation philosophique de l'idéalisme opposé au matérialisme, dans les monothéismes, dans la construction du réalisme contre le religieux de la Renaissance, et aujourd'hui dans cette attitude mentale quasi spirituelle que j'ai appelée le numérisme et qui est une dérive du culte des technologies numériques[75].

De toute évidence, *La pensée magique du Net* (2014) marque un tournant important dans la théorisation du numérisme chez Fischer. Il est sans équivoque que ce dernier cherche désormais à associer certaines caractéristiques socioreligieuses qu'il attribue au numérisme aux grands postulats mis de l'avant par Émile Durkheim dans sa théorie sur les formes élémentaires de la vie religieuse. Fischer espère ainsi valider sociologiquement le caractère religieux de l'objet qu'il dénonce. En effet, non seulement tente-t-il de démontrer une similarité ontologique entre les couples « profane vs sacré » et « analogique vs numérique », mais il se commet également d'un comparatisme des systèmes symboliques en cause. C'est que Fischer associe volontiers certains phénomènes particuliers, qu'il a déjà identifié à une expression

[75] Hervé Fischer, *La pensée magique du Net,* Paris, Éditions François Bourin, 2014, p.108.

rituelle et symbolique du numérisme (comme le sentiment d'appartenance à la communauté numérique, la pratique des rituels numériques et même un certain « totémisme numérique »), à l'étude des manifestations rituelles et symboliques mise de l'avant par Durkheim. Il nous faut noter que la démonstration de Fischer contribue ainsi à fournir une explication résolument fonctionnaliste au type de discours tenus par Gilliam, Bard et Zuckerberg:

> Durkheim, dans son célèbre livre *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, soulignait notre besoin de renforcer notre appartenance à des communautés par des rituels. […] N'est-ce pas ce que font chaque jour les fidèles de Facebook, passant des heures à se connecter avec des amis? Durkheim soulignait que "la vraie fonction de la religion n'est pas de nous faire penser, d'enrichir notre connaissance, d'ajouter aux représentations que nous devons à la science qui sont d'une autre origine et d'un autre caractère. Mais c'est de nous faire agir, de nous aider à vivre." […] C'est propos s'appliquent avec une incroyable évidence à notre attachement actuel au numérique. […] Les mots mêmes que Durkheim utilise pour caractériser les formes élémentaires de la religion s'appliquent exactement aux églises que sont les réseaux sociaux numériques. Les appartenances qui se déclinent sur Facebook et autres plateformes de socialisation numérique sont identitaires, au sens totémique le plus primitif. […] Le numérisme s'est déployé comme ce que Durkheim appelait un "culte positif" et fonctionne dans nos sociétés actuelles comme une nouvelle forme élémentaire de la vie religieuse[76].

Néanmoins, cette initiative de Fischer ne saurait le détourner de son intention première: mettre en garde et dénoncer. L'utilisation de l'analogie religieuse à cette intention est claire quand il affirme que le numérique serait la cause d'une relance spirituelle réactivant le « mythe déiste » tout en poussant l'admonestation jusqu'à dénoncer un nouvel « opium du peuple »:

> Le numérique, parce qu'il est un nouvel avatar de l'idéalisme platonicien, appelle aux mêmes sophismes, aux mêmes dérapages de la pensée, aux mêmes effets pervers de dépendance et d'aliénation qui aboutissent aussi à une sorte de religion. […] Le numérique se transforme sous nos yeux, de notre vivant, en temps réel qui redécline et actualise et actualise le mythe déiste. Lui aussi avec ses bons et ses mauvais effets. Le virtuel relance le spirituel et suscite parfois un prosélytisme quasi religieux. Les propos de plusieurs gourous et de beaucoup de fidèles de cette nouvelle Église, non plus catholique, mais numérique, ou, pourrait-on dire, cathodique, et de ses nombreuses paroisses (on pratique dans tel ou tel réseau social), sont souvent proches de la métaphysique. […] Facebook et autres

[76] *Ibid.*, p.163-167.

> clans totémiques de l'âge du numérique sont devenus ce que Marx, parlant des illusions de la religion, a appelé l'opium du peuple[77].

Encore une fois, il est manifeste que la démarche de l'auteur s'inscrive dans une approche résolument critique de l'objet. Néanmoins, en tentant d'interpréter sociologiquement un rapport atypique entre « religieux » et « numérique » qui renverrait à une nouvelle forme de quête de sens de type numérique, les travaux d'Hervé Fischer ont le mérite de nous aider à mieux penser le phénomène. Nous poursuivrons donc dans la même veine réflexive en jetant un oeil du côté d'un autre ouvrage de Fischer qui aborde encore la question du numérisme mais, cette fois, en fonction des grands thèmes socioreligieux généralement associés au concept de postmodernité.

2.6: Le numérisme: un objet religieux postmoderne?

La postmodernité à l'heure du numérique (2016) se veut un compte-rendu d'une rencontre ayant eu lieu entre Hervé Fischer et Michel Maffesoli[78] en 2015. Or, même si les deux intellectuels s'entendent sur la prémisse que l'utopie numérique représente un certain « retour en arrière », les deux hommes ne partagent pas, pour autant, la même interprétation des tenants et aboutissants de la chose. Si, pour Fischer, il s'agit essentiellement d'un retour à une forme d'utopie religieuse aliénante, pour Maffesoli, il s'agit plutôt d'un retour à un idéal communautaire prémoderne; phénomène qu'il voit, au demeurant, comme une partie intégrante de sa propre définition de la postmodernité. Il écrit:

> Mon hypothèse est qu'il y a dans cette mutation technologique quelque chose qui va rejouer des choses anciennes. En effet, on n'ose pas trop dire, mais l'essentiel de ce qui se passe sur l'internet concerne les préoccupations philosophiques, religieuses, érotiques, toutes choses "archaïques" (c'est-à-dire premières, fondamentales). Il s'agit là d'un retour qui mérite attention. Très précisément en ce qu'il met l'accent sur un indéniable "idéal communautaire" […] C'est à partir de là que j'ai proposé ma définition de la postmodernité: "Synergie de l'archaïque et du développement technologique"[79].

---

[77] *Ibid.*, p.159-166.
[78] Michel Maffesoli est sociologue et professeur émérite à l'Université Paris-Descartes. Voir la fiche Wikipédia [en ligne]: https://fr.wikipedia.org/wiki/Michel_Maffesoli, (consulté le 8 septembre 2018).
[79] Hervé Fischer., & Maffesoli, Michel., *La postmodernité à l'heure du numérique,* Éditions François Bourin, 2016, p.25-26.

Si l'on connaît déjà Michel Maffesoli pour sa théorie associant le paradigme postmoderne au retour du « tribalisme », ce dernier profite de l'occasion pour réaffirmer que c'est l'appartenance écliptique à une ou plusieurs communautés, en fonction d'un imaginaire fondateur spécifique, qui explique ce « retour de la tribu ». La question du religieux contemporain est donc abordée en fonction d'un imaginaire religieux qui, selon Maffesoli, agirait comme un « totem de rassemblement ». Le sociologue insiste sur le caractère mouvant, voire changeant, des tribus postmodernes et donc sur leur nature proprement éphémère. La cause en serait, entre autres, attribuable aux évolutions technologiques, notamment à la communication numérique mondialisée via les TIC:

> Or il se trouve que depuis quelques décennies, on assiste au retour du sentiment d'appartenance, à l'importance de l'émotionnel et des affects en général. C'est pour cela que la métaphore de "tribu" me semble opportune. […] De même, puis-je rappeler la définition, que j'ai indiquée, de la postmodernité: synergie de l'archaïque et du développement technologique. Avec les réseaux sociaux, les sites communautaires, etc…, on voit se réaliser une conjonction de la cyberculture et du partage d'un goût. C'est pourquoi je parle de tribalisme. […] C'est en ce sens que le passage frénétique d'une tribu à une autre est une marque de la postmodernité. Celle-ci a comme "caractéristiques essentielles": l'hédonisme, le tribalisme et le nomadisme. Ce sont des archétypes que l'on voit revenir. […] Tout comme le tribalisme, le nomadisme repose sur le fait que l'on "surfe", l'on passe d'un groupe à un autre, d'une "tribu" à une autre. C'est cela, l'activité essentielle repérable sur internet[80].

L'explication de Maffesoli, à propos d'une condition typiquement postmoderne qui serait commune au retour du « tribalisme » et à l'imaginaire technoreligieux des TIC, semble donc associer la question de la quête de sens numérique à une certaine manifestation typiquement postmoderne du religieux contemporain, tel qu'appréhendé déjà par Fischer. Peut-on néanmoins dire de Maffesoli qu'il corrobore, *de facto*, l'interprétation générale que Fischer livre à propos du numérisme comme objet religieux? Maffesoli userait-il, lui aussi, d'une approche critique associant le numérisme à une idéologie religieuse aliénante qui prendrait les allures d'une « religion internet », celle-là poursuivant sa quête utopique afin de « [….] devenir plus puissant que l'état de nature »[81]?

---

[80] *Ibid.*, p.66-67.
[81] *Ibid.*, p.134.

Le sociologue fait plutôt le choix d'en appeler au défi que représente un réel « réenchantement du monde » au moyen des TIC plutôt qu'au danger imminent que ces derniers engageraient pour la civilisation moderne, à travers l'aliénation des individus et des masses au numérisme:

> Or il se trouve que contemporainement c'est le développement technologique qui participe à ce que j'ai proposé d'appeler le réenchantement du monde. [….] Il s'agit là d'un défi, il n'y pas lieu de s'en effrayer outre mesure, mais, de reconnaître que la vitalité (Jean Baudrillard) est une des caractéristiques essentielles de la postmodernité et qu'il va falloir s'y habituer, ou en tout cas répondre à un tel défi[82].

Maffesoli suggère donc l'existence d'une forme de religiosité technologique qui contribuerait directement au réenchantement du monde, si bien qu'il considère sa réalité comme une caractéristique *sine qua non* de sa propre définition de la postmodernité. Toutefois, ce dernier remet aussitôt en question l'usage du terme « religion » pour la définir. En somme, l'explication de Maffesoli nous incite à penser que ce dernier voit dans le numérisme un objet religieux postmoderne, certes, mais qui s'inscrirait plutôt dans une sorte logique de religiosité de « supermarché »:

> Quant au troisième mot: la religion, il n'est peut-être plus pertinent car on peut considérer qu'il y a plutôt de la "religiosité" dans l'air. Le mot "religion" renvoie encore à des grandes institutions établies: église catholique, protestante, juive, etc. Alors que nous baignons plutôt dans la religiosité, dans une sorte de supermarché où l'on va trouver un peu de candomblé brésilien, un peu de cri primal, un peu de zen, de tantrisme, de yoga, etc[83].

On peut donc conclure de la lecture « tribaliste » de Maffesoli qu'elle choisit de mettre l'accent sur une forme de quête de sens numérique, et particulièrement sur le caractère « sacral » du « rite digital », plutôt que sur une aliénation religieuse de type fonctionnaliste. De plus, Maffesoli insiste sur une certaine unification du champ social postmoderne au moyen des rituels religieux numériques, ces derniers se mariant aux préoccupations quotidiennes des

---

[82] *Ibid.*, p.91.
[83] *Ibid.*, p.105.

individus de la réalité postmoderne, scellant ainsi l'alliance entre le retour à l'archaïque et le développement technologique.

> Mais d'autres formes de rites naissent. On est en présence d'une religiosité quotidienne. Rituel religieux qu'il ne faut pas réduire dans le sens de la liturgie classique. Sur Internet nous sommes face à une multitude de rites comme jadis, dans certains cafés: on ne peut pas entrer seul, il faut être initié. […] Le rite digital conforte le champ social. Il rend visible ce qui est invisible. De ce fait, il ralentit la mort, la repousse. En effet, cette répétition, cette redondance que l'internaute y trouve lui fait vivre un instant éternel. […] Dans les réseaux sociaux, les rituels retrouvent une force et vigueur indéniable[84]!

À propos de la distinction conceptuelle entre « religion » et « religiosité », tout comme en ce qui concerne le caractère « sacral » des rituels numériques, Fischer ne peut qu'être d'accord avec Maffesoli. Néanmoins, en ce qui regarde la nature religieuse du numérisme, Fischer maintient son interprétation, y voyant toujours une « sorte d'église », « quasiment une religion » et insistant toujours sur la « réalité magique » d'un simulacre religieux. Fischer écrit:

> Le numérique n'est pas une religion ou une église, mais il devient le centre vers lequel convergent notre imaginaire et nos pratiques et sociales, au point de remplacer la Nature ou les dieux qui étaient autrefois ce centre. […] Le clic est devenu le rite de notre temps, pour accéder au monde numérique, comme autrefois on trempait le doigt dans le bénitier en entrant dans une église. Aujourd'hui, la technoscience devient une spiritualité pour beaucoup de gens, une appartenance communautaire à une sorte d'église, quasiment une religion avec ses rituels, ses initiations, ses icônes, colorées sur le vitrail bleu de nos écrans. […] Les rites rendent visible l'invisible. Dans le cas du numérique, ce ne sont pas des rites gestuels ou vestimentaires, ce sont des rites qui passent par la technologie. Les rites savants d'un magicien du net utilisent la technologie pour permettre à l'internaute d'entrer dans le monde d'un réseau social. La technoscience remplace le totem et/ou Dieu par les logos omniprésents de Facebook, Twitter, Apple, Google, etc. […] Le monde numérique est perçu comme une réalité magique et un simulacre religieux. […] Certes, le monde numérique est l'absolue réalisation de la postmodernité[85].

In fine, si cette mise en dialogue entre Hervé Fischer et Michel Maffesoli nous aura permis de mettre en lumière un bon nombre de points communs quant au possible caractère postmoderne du numérisme, elle nous aura également permis d'en soulever deux interprétations

---

[84] *Ibid.*, p.80-81.
[85] *Ibid.*, p.75-76.

fondamentales. En effet, si les deux penseurs se disent marqués par un optimisme certain face aux perspectives éthiques suscitées par le « tout numérique », le philosophe engagé Fischer persiste à mettre en garde contre le possible retour en force d'une aliénation collective fondée sur une nouvelle pensée magique, sur une utopie techno-scientifique au service d'une nouvelle idée de l'économie n'avantageant que les dominants. Maffesoli, quant à lui, se refusant à toute critique au nom d'une épistémologie de la neutralité axiologique, choisit plutôt d'y voir une sorte de continuité historique de la pensée prémoderne, après la parenthèse historique de l'individualisme et du rationalisme moderne. Il s'agit donc, pour l'interlocuteur d'Hervé Fischer, d'une forme d'idéal communautaire de type numérique tout à fait postmoderne en ses manifestations les plus avérées, notamment à travers la question du « tribalisme » propre aux communautés numériques. Fischer, quant à lui, considère que c'est bien le « simulacre religieux » qui serait « […] l'absolue réalisation de la postmodernité ».

2.7: Conclusion du chapitre ou seconde problématisation

Tout au long du chapitre, nous avons vu que Fischer tente d'expliquer la nature précise du numérisme en cherchant à associer ce dernier à une forme de dérive religieuse qui prendrait son origine à partir d'un imaginaire fondateur bien précis et qu'il associe à l'existence d'un « mythe de la communication fusionnelle et universelle ». Le sociologue et philosophe avance que ce mythe aurait pour fonction d'abolir les grandes désillusions de la modernité en proposant une nouvelle utopie planétaire. Cette lecture des choses suggère également de voir en cette nouvelle utopie les fondements symboliques d'une société de type numérique motivée par des normes, des lois et des valeurs qui auraient pour vocation de réguler le « tout numérique » tout en réenchantant la modernité séculière. De là, toujours selon Fischer, il serait possible de commencer à tracer les contours d'un nouvel objet religieux contemporain de type technologique qui, en fonction d'une approche dite durkheimienne de la vie religieuse, aurait pour fonction de légitimer et de réguler l'existence d'une société numérique. Le processus durkheimien en cause verrait à une sacralisation de l'idée que la société numérique se fait d'elle-même – l'atteinte d'un état de « sursociété » – à travers, notamment, l'exaltation de certaines valeurs numériques qui seraient liées à la pratique d'une forme d'humanisme numérique. Dès lors, il serait question du numérisme comme d'une représentation

supérieure partagée ou comme une conscience des consciences. C'est dans l'idéale de la société numérique, cette société des réseaux numériques mue par la puissance des liens, que Fischer place donc la menace d'un nouvel objet religieux potentiellement aliénant. Il faut bien garder à l'esprit que Fischer appréhende le numérisme comme une nouvelle interprétation utopique du monde, celle de la postmodernité. C'est dans cet optique que ce dernier va à la rencontre d'un autre sociologue de la postmodernité, Michel Maffesoli, afin d'en déterminer les critères. Si l'un se réclame d'une vision « de rupture » (Fischer) et l'autre « de continuité » (Maffesoli) à propos d'une *problématique en train de bouleverser le monde*[86], les deux penseurs s'entendent néanmoins pour dire de la quête de sens numérique qu'elle proposerait une forme de retour en arrière; un retour à l'irrationnel pour Fischer et à l'archaïque pour Maffesoli. Tel serait, pour les deux hommes, le trait principal de la postmodernité du numérisme, celui du retour à l'imaginaire aux dépens du rationnel. Toutefois, l'écart le plus distinctif que mettra en perspective cet échange sera de nature épistémologique. Fischer, lui, est un philosophe engagé qui ne présente aucun complexe à prendre position, à trancher, à dénoncer, y voyant même la nécessité justifiant l'ensemble de sa réflexion. Maffesoli, quant à lui, se présente comme un chercheur qui souhaite garder intacte la neutralité axiologique nécessaire à la pertinence de son exercice.

L'introduction de cet échange entre deux sociologues de la postmodernité discutant des grandes transformations sociales liées au numérique nous offre maintenant l'opportunité de poursuivre notre interrogation dans la même direction. En ce qui nous concerne, nous pensons qu'il faut dorénavant nous demander si, dans le cas du numérisme en tant qu'objet religieux contemporain, *nous pourrions être en présence d'un imaginaire social des TIC dont le discours religieux, et plus particulièrement celui concernant la « religion internet », serait clairement une sorte d'analogie technoreligieuse ou, a contrario, si nous n'aurions pas plutôt affaire un imaginaire social bien précis qui chercherait à prendre une forme qui lui soit proprement religieuse.*

[86] Hervé Fischer., & Michel Maffesoli., *La postmodernité à l'heure du numérique,* Éditions François Bourin, 2016. Verso.

Nous savons désormais qu'Hervé Fischer, le premier à avoir défini de manière opératoire la question d'une religiosité numérique, présente une lecture du phénomène admettant l'hypothèse d'un imaginaire technologique particulier qui, en contexte postmoderne de réenchantement du monde, prendrait la forme d'un objet religieux contemporain de type fonctionnaliste. Or, dès lors qu'on admet la proposition de Fisher, l'autre question qui s'impose d'elle-même est celle qui demande à savoir s'il y a forcément « rupture » d'avec la moderntié pour autant. Pour nous, tout en écartant la position critique de Fischer pour n'en retenir que l'interprétation sociologique, nous pensons que c'est à travailler plus attentivement cette question particulière qu'il nous faut désormais consacrer une bonne partie de notre de recherche. En effet, d'un point de vue socioreligieux spécifique à la question du religieux contemporain, cela nous semble la voie la plus efficace afin de bien délimiter les enjeux « religiologiques » intrinsèques à la quête de sens numérique, tels qu'exprimés dans les trois discours que nous avons présentés dans le chapitre 1. Quant à la question de l'analogie religieuse, notre interrogation fondamentale se voit confirmer par l'approche du sociologue David Pucheu qui, à propos du *Symbolique religieux dans l'appréhension des imaginaires technologiques*[87], présente un état de la question de la religiosité numérique où celle-ci semble bel et bien traversée par une certaine tension entre, d'un côté, une lecture strictement analogique de la chose et, de l'autre, une appréhension proprement religieuse du phénomène. La question du symbolisme religieux technologique placée sous le signe de l'opposition entre rupture et continuité est donc directement abordée par le sociologue:

> À parcourir les nombreuses recherches qui ont tenté de qualifier l'imaginaire qui se déploie autour des technologies, les expectatives suscitées par les virtualités (le caractère de ce qui est uniquement en puissance) des objets techniques semblent souvent revêtir des habits religieux. Mais cette mobilisation du symbolisme religieux est problématique à plusieurs égards. […] Le symbolisme religieux apparaît en effet le plus souvent mobilisé sous un angle analogique: l'imaginaire technoscientifique semblerait, comme l'imaginaire religieux autrefois, imposer un ordre symbolique délimitant les champs du savoir et les conditions de possibilité de l'humanité. Les technologies de la communication, au centre de ces discours, assureraient, comme dans l'idéologie saint-simonienne des réseaux, le rôle de "méta lien social" autrefois opéré par la communion ecclésiastique. Elles

[87] David Pucheu, *Religion et imaginaire technologique en Occident : continuité et rupture* ». *Imaginaire(s) des technologies d'information et de communication*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009 [en ligne] : http://editionsmsh.revues.org/108, (consulté le 8 septembre 2018)

> porteraient en elles une véritable promesse de rédemption. Ce renversement, opéré grossièrement au tournant du XVIIIe siècle, où l'imaginaire technologique semble progressivement empiéter sur le terrain réservé des religions, le salut et la rédemption, a rarement été interrogé au-delà de la simple constatation. Il pose pourtant une question de taille: s'agit-il d'une simple analogie fonctionnelle ou d'une reconfiguration du symbolisme religieux? Ce renversement constitue-t-il une rupture à proprement parler ou s'inscrit-il, *a contrario*, dans une continuité logique liée à l'interaction du symbolisme religieux et des découvertes et évolutions du savoir technoscientifique[88]?

Pucheu lui-même propose une alternative cohérente à cette dialectique. Ce dernier suggère, en effet, qu'il serait peut-être plus pertinent de placer le phénomène sous le signe du « transfert symbolique ». Cette proposition fait donc état d'une reconfiguration du symbolisme religieux à travers le déplacement historique d'un imaginaire technologique aux racines religieuses en direction d'une certaine « prospection technologique à la rhétorique religieuse »:

> L'imaginaire technologique qui gravite autour des TIC va progressivement s'émanciper de ses racines explicitement religieuses : il n'en gardera pas moins toute la charge symbolique que les religions ont contribué à lui insuffler. Les hommes d'Église passent, d'une certaine manière, le relais aux technologies pour annoncer le futur radieux (ou bien apocalyptique) auquel les technologies vouent inéluctablement le cours de l'histoire humaine. C'est maintenant dans le registre de la prospective technologique que va pouvoir se déployer la rhétorique prophétique. […] La technologie n'a plus besoin de pasteurs, de révérends, de spécialistes en théologie issus des Églises pour légitimer son développement: les théologiens des temps modernes sont les technologues eux-mêmes et il n'est plus besoin d'être homme d'Église pour prophétiser l'avenir que nous réserve le "progrès de la Création"[89].

Cette hypothèse rejoint une approche épistémologique qualifiée de « religiologique » par le sociologue et religiologue Robert Tessier et qui prétend à un certain *déplacement fonctionnel du sacré*[90] établi en fonction d'un processus de désacralisation/resacralisation qu'il appelle « dissacralisation ». L'hypothèse de Pucheu trouve ainsi dans celle de Tessier une nette sympathie, principalement quand Tessier fait allusion aux enjeux symboliques derrière le phénomène qu'il présente:

---

[88] *Ibid.*
[89] *Ibid.*
[90] Robert Tessier, *Déplacements du sacré dans la société moderne : culture, politique, économie, écologie,* Éditions Bellarmin, 1994.

> C'est à cause de leur "obsolescence mythique" que certaines personnes, certains objets, toutes sortes de choses dans la société seraient désacralisés par la logique rusée de la disscracralisation. […] En opposition à ce mouvement de désacralisation de certains objets, ce serait la "nouveauté technique" de certains autres qui susciteraient leur sacralisation dans la modernité: par les qualités nouvelles qu'on leur attribue, la puce électronique ou des projets politiques sont investis d'espoir en un paradis escompté[91].

En admettant que l'hypothèse Pucheu/Tessier soit correcte et que la théorisation fonctionnaliste de Fischer soit la plus adaptée à décrire le numérisme en tant qu'objet religieux contemporain, il devient primordial pour nous de synthétiser les deux approches afin de dégager plus efficacement ce que nous pourrions considérer comme les quatre aspects fondamentaux attribuables à la quête de sens numérique et/ou du numérisme comme objet religieux contemporain:

A) Le numérisme est un objet religieux contemporain de type technologique qui, en fonction d'une approche dite « durkheimienne » de la vie religieuse, a pour fonction de légitimer et de réguler l'existence d'une société de type numérique.

B) Le numérisme, en tant que représentation supérieure partagée et/ou comme « conscience des consciences », renvoie à une sacralisation de l'idée que ladite société numérique se fait d'elle-même à travers la mise à part de certaines valeurs numériques, ces dernières répondant généralement aux caractéristiques prêtées à un humanisme de type numérique.

C) Le numérisme constitue une manifestation religieuse typiquement postmoderne puisqu'il a pour fonction de légitimer une société numérique dont l'imaginaire technologique marque le retour à un ensemble de valeurs, de mouvements et de croyances relevant tout autant de l'individualisme et du consumérisme religieux que de l'utopique, de l'irrationnel et/ou de

[91] Ibid., p.27.

l’archaïque. La mythification de cet imaginaire technologique a donc pour objectif de « réenchanter » le monde moderne.

D) La dimension religieuse spécifiquement contemporaine du numérisme s’inscrit dans une rhétorique religieuse de la prospection technologique sur fond de transfert symbolique en direction d’un objet technologique précis: les TIC.

En fin de compte, nous pourrions définir le numérisme comme un objet religieux fonctionnaliste par les mécanismes de régulation, postmoderne par les valeurs et mettant de l’avant un discours religieux s’inscrivant dans un processus de transfert symbolique propre à l’imaginaire religieux contemporain. Fidèle à notre approche théorique, il nous faut voir, à présent, si cette explicitation du phénomène peut être corroborée par d’autres travaux et perspectives.

Chapitre 3

HUMANISME ET QUÊTE DE SENS NUMÉRIQUE

> *« La nouvelle religiosité vise à la construction d'une nouvelle société, à la mise en place d'un nouveau lien social, dont la finalité serait en quelque sorte d'être un culte rendu à la communication. »* **- Philippe Breton**

3.1. Présentation

Notre revue de la littérature nous aura conduit à découvrir qu'il ne revient pas à Fischer seul d'avoir su poser la question de la quête de sens numérique. Plusieurs chercheurs se sont effectivement attardés à saisir les pourtours du phénomène[92] certains allant jusqu'à le définir comme une religiosité technologique servant à légitimer, là aussi dans une perspective fonctionnaliste, l'existence d'une *société nouvelle*[93].

Bien que parmi ces travaux, quelques auteurs eussent ouvertement adopté, tout comme Fischer, une série de postures normatives et technocritiques pour étudier le phénomène, les descriptions et interprétations livrées peuvent néanmoins nous être utiles afin de poursuivre notre étude du numérisme comme objet religieux contemporain. Le chapitre 3 sera donc l'occasion de placer la théorisation fondamentale de Fischer sur le numérisme en dialogue avec les travaux de plusieurs autres chercheurs portant sur une religiosité du numérique.

3.2. Humaniste numérique VS quête de sens numérique

Parmi tous les chercheurs ayant travaillé sur le phénomène en cause, Philippe Breton, sociologue et spécialiste en sciences de l'information et de la communication, est certainement

---

[92] Philippe Breton, *Le Culte de l'internet une menace pour le lien social ? »*, Liberté / Libertés, Presses universitaires François-Rabelais, 2005; Milad Doueihi, « Un humanisme numérique », *Communication & langages* 167, (2011), p. 3-5; Alain Finkielkrault., & Paul Soriano., *Internet, l'inquiétante extase*, Paris: Mille et une nuits, 2001.

[93] Philippe Breton, *Le Culte de l'Internet: une menace pour le lien social ? »*, Liberté / Libertés, Presses universitaires François-Rabelais, 2005.

l'un de ceux qui a su aborder le plus concrètement la question d'un culte de l'Internet. Breton pose ainsi clairement les enjeux socioreligieux qui sont en cause:

> Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, l'homme a construit un dispositif technique, Internet, capable de dispenser les hommes de toute communication directe. Personne n'aurait sans doute pensé à un tel usage, si Internet n'était pas devenu l'objet d'un véritable culte, porté par la promesse d'un monde meilleur, celui du "cyberespace". Ses thuriféraires, partisans du "tout-internet", semblent aujourd'hui l'avoir provisoirement emporté face aux "technophobes", mais surtout face à tous ceux qui réclament un usage raisonné des nouvelles technologies. Ces militants fondamentalistes appellent de leurs vœux une "société mondiale de l'information", où le nouveau lien social serait fondé sur la séparation des corps et les collectivisations des consciences. Une vision où se mêlent l'héritage de Teilhard de Chardin, le bouddhisme zen et les croyances New-Age. […] Elle s'inscrit dans une nouvelle religiosité, qui célèbre l'utopie de la transparence, dans un contexte marqué par la crise du politique, mais également l'affaiblissement de l'influence du monothéisme et de l'humanisme[94].

Le commentaire de Breton, qui suggère que cette nouvelle religiosité puisse s'inscrire dans un affaiblissement de l'influence du monothéisme et de l'humanisme, trouve écho dans les propos de Paul Soriano[95] qui, dans un livre intitulé *Internet: l'inquiétante extase* (2000), aborde la question d'une utopie numérique qui ferait la promotion d'un « humanisme sans homme » aux « idées nouvelles »:

> Ce qui est nouveau, enfin, c'est que si les idéaux formellement affichés par l'utopie s'inspirent bien souvent de ceux d'un humanisme lui-même héritier de traditions religieuses bimillénaires (et que résume assez bien notre triptyque républicain : liberté, égalité, fraternité), les idées nouvelles envisagent, sans trop de regrets la disparition de l'homme lui-même, ou tout au moins d'homo sapiens, concepteur et porteur de ces idéaux. Un humanisme sans l'homme, tel est le paradoxe qu'il nous faut affronter et résoudre, car cette formule est fondamentalement instable[96].

---

[94] Breton, Philippe, *Le Culte de l'Internet: une menace pour le lien social ? »*, Liberté / Libertés, Presses universitaires François-Rabelais, 2000, verso.

[95] Paul Soriano est président de l'Irepp (Institut de prospective de La Poste). Les travaux de l'Irepp portent sur l'avenir des postes dans la société de l'information. Paul Soriano a publié *Internet : l'inquiétante extase*, avec Alain Finkielkraut. Voir: Alain Finkielkrault., & Paul Soriano., *Internet, l'inquiétante extase*, Paris: Mille et une nuits, 2001.

[96]Alain Finkielkrault., & Paul Soriano., *Internet, l'inquiétante extase*, Paris: Mille et une nuits, 2001, p.90.

L'idée d'un humanisme nouveau est aussi réclamée par Milad Doueihi[97] qui, lui, voit plutôt dans le phénomène une modalité de croisement entre des élans idéologiques propres à un « héritage culturel complexe » et l'installation d'une nouvelle technique comme lieu d'une nouvelle sociabilité. Doueihi va même jusqu'à poser un lien fondamental entre « technique » et « culture » dans l'explication d'un phénomène qu'il appelle l'« humanisme numérique »:

> L'humanisme numérique est ainsi le résultat d'une convergence inédite entre notre héritage culturel complexe et une technique devenue lieu de sociabilité sans précédent. […] L'humanisme numérique est l'affirmation selon laquelle la technique actuelle, dans sa dimension globale, est une culture, dans le sens où elle met en en place un nouveau contexte, à l'échelle mondiale[98].

Nous pourrions dire des trois perspectives qu'elles situent efficacement l'approche générale des études consacrées à la question de la quête de sens numérique consultées dans le cadre de notre recherche. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous sommes en mesure d'affirmer que la question des idées nouvelles attribuables à l'existence d'une utopie numérique, et qu'on associera volontiers à la production d'une forme d'humanisme de type numérique, traverse régulièrement ces principaux travaux[99]. C'est donc ce phénomène spécifique qui, par le jeu de la sacralisation des lieux, des personnes, des objets et des idées relevant d'un fonctionnalisme religieux de type durkheimien, porterait la religiosité numérique bien au-delà de la technique et de l'utilitaire. Or, c'est précisément cette adjonction théorique des concepts de culture numérique, d'humanisme numérique et de religiosité numérique qui fait la particularité de l'approche d'Hervé Fischer à propos du numérisme. Par conséquent, si l'on se fie aux auteurs étudiés, l'on peut dire de l'hypothèse qui tente d'expliquer les fondements socioreligieux de la quête de sens numérique en fonction d'une approche durkheimienne sur la vie religieuse qu'elle ne ferait que renvoyer, comme l'affirmait déjà Fischer, à la mise à part de certaines valeurs numériques – qui seraient elles-mêmes issues d'une « cyberculture »

---

[97] Milad Doueihi est historien des religions et titulaire de la Chaire d'humanisme numérique à l'université de Paris-Sorbonne (Paris-IV), chaire thématique du Labex OBVIL et de la ComUE Sorbonne-Universités. Voir la fiche Wikipédia [en ligne] pour plus de détails: https://fr.wikipedia.org/wiki/Milad_Doueihi, (consulté le 8 décembre 2018)

[98] Milad Doueihi, *Qu'est-ce que le numérique ?*, Presses Universitaires de France, 2013, p.33.

[99] On parlera ainsi couramment d'universalisme, de technologisme, de partage de l'information, de transparence, d'égalitarisme, de pluralisme, de dividisme, de mobilisme, d'informationnalisme, de multiculturalisme, de ludisme et de popularisme.

spécifique – comme la collaboration créative, l'ouverture des échanges et le partage de l'information. La spécificité propre à Fischer est que ce dernier associe ouvertement le processus à l'institution d'une nouvelle forme de « morale sociale ». Pour le dire plus simplement, Fischer appelle « hyperhumanisme » ce qu'il conçoit comme un nouveau courant culturel plaçant, sur le plan moral, les valeurs de l'unicité, de l'autonomie et de la liberté de l'individu du cyberespace au-dessus de toutes autres valeurs. Dès lors, il s'agirait bien, pour certains individus, de conférer un caractère sacré à certaines valeurs directement inspirées par l'humanisme numérique; ce dernier étant symbolisé, dans l'imaginaire technologique, par la puissance magique prêtée au réseau internet en matière de communication universelle, fusionnelle et perpétuelle. Philippe Breton abonde dans le même sens et confirme donc l'intuition de Fischer:

> Le cultuel est toujours proche du culturel. Il s'ancre dans des pratiques où chaque geste est signifiant, où la distinction entre le sacré et le profane s'efface au profit d'une énergie du quotidien prise dans la totalité de la vie. Le culte de l'Internet implique un nouveau rapport au lien social. Il implique de vivre d'une certaine façon, où la communication ne cesse jamais. C'est au contraire quand elle culmine qu'un point d'exaltation, quasi mystique, peut enfin être atteint. La nouvelle religiosité suppose possible une ivresse de la communication[100].

Nous pouvons donc constater que placer la théorisation du numérisme de Fischer en dialogue avec l'exploration entreprise par plusieurs autres chercheurs à propos d'une religiosité numérique nous aura permis de nous interroger, encore plus efficacement, sur le caractère éminemment socioreligieux de cette dernière. Nous pensons que cette interlocution des idées nous aura permis d'en établir l'origine au cœur d'un fonctionnalisme religieux d'approche durkheimienne[101] qui, de fait, implique un processus de sacralisation de certaines valeurs de type humanistes associées au développement des technologies numériques de l'information et de la communication.

---

[100] Philippe Breton, *Le Culte de l'internet une menace pour le lien social ? »*, Liberté / Libertés, Presses universitaires François-Rabelais, 2000, p.9.
[101] Tel que nous l'avons décrit en conclusion du chapitre 2.

3.3. Numérisme, réenchantement et postmodernité

En ce qui concerne le phénomène de sacralisation en cause, nous savons déjà que l'explication offerte par Fischer s'élabore autour du constat « wébérien » du désenchantement du monde associé à la modernité. La sacralisation des valeurs humanistes liguées aux TIC, symbolisées à travers la figure surnaturelle prêtée au réseau internet, relèverait donc d'un processus clair de réenchantement du monde dont l'une des caractéristiques serait de chercher à redéployer le caractère sacré de l'unicité, de l'autonomie et de la liberté de l'individu à travers l'espace numérique. C'est dans la mesure où le numérisme aurait pour principale fonction d'installer une société nouvelle, remplie de promesses utopiques portées par le mythe de la communication universelle, que le lien sociologique entre numérisme, humanisme numérique et réenchantement du monde serait fondamental, voir incontournable. Plusieurs auteurs, dont certains précédemment mentionnés, font remonter l'origine de cette connexité particulière à l'invention même du réseau internet et donc aux circonstances historiques ayant contribué à l'idéalisation, à l'élaboration et à la conception des premiers grands réseaux de télécommunication informatique des années 1960 et 1970, à la même époque où se concrétisait, par ailleurs, la montée du mouvement contre-culturel[102].

Rappelons que pour Hervé Fischer, c'est précisément l'aboutissement de cette conjoncture qui serait à l'origine de ce qu'il présente comme un grand choc du numérique, survenu au moment d'une installation durable et définitive des TIC comme nouveau lieu de socialité. De là, Philippe Breton pousse encore plus loin l'analyse. Il écrit : « La nouvelle religiosité vise à la construction d'une nouvelle société, à la mise en place d'un nouveau lien social, dont la finalité serait en quelque sorte d'être un culte rendu à la communication[103]. » En résumé, dès les années 2000, Breton problématise, non sans clairvoyance, la question en ces termes:

---

[102] Romain Badouard, *Le désenchantement de l'internet,* FYP éditons, 2017; Fred Turner, *Aux Sources de l'utopie numérique: De la contre-culture à la cyberculture, Stewart Brand, un homme d'influence*, C&F éditions, 2012; Rachel Wagner, *Godwired: Religion, Ritual and Virtual Reality*, Routledge, 2012; Armand Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire*, La Découverte/poche, 2009; Armand Mattelart, *Histoire de la société de l'information*, La Découverte, 2006; David Forest, *Le Prophétisme communicationnel. La société de l'information et ses futurs*, Éditions Syllepse, 2004.

[103] Philippe Breton, *Le Culte de l'Internet: une menace pour le lien social ? »*, Liberté / Libertés, Presses universitaires François-Rabelais, 2000, p.48.

> Cette nouvelle religiosité, qui n'est après tout qu'en formation, est plutôt une nébuleuse dont l'homogénéité n'est pas la principale caractéristique. Elle est diffuse car elle est une religiosité du diffus, de l'éclaté, du non centré. […] Quel est l'objet du culte? Le point de départ est le partage d'une vision […] Cette vision – au sens fort – est celle d'un monde idéal qui serait tout entier forme, comportement, information, message, communication, un monde fait d'éléments toujours en mouvement, en échange, en interaction. Ce culte est tout entier une pensée de la relation. […] La promesse de cette nouvelle vision est un monde meilleur, une nouvelle Jérusalem, toute entière conscience, esprit, virtualité. C'est aussi un homme meilleur, à la conscience élargie parce que fondue dans une conscience collective où le rejoignent les machines intelligentes. Pétri du désir de non-violence à la fois très oriental et résonnant fortement au coeur de la culture nord-américaine, Internet est ainsi porteur de l'utopie d'une société pacifiée[104].

Manuel Castells, sociologue mondialement reconnu pour ses travaux sur la société de l'information, corrobore indirectement la lecture de Breton en faisant la démonstration d'un « nouveau monde de développement » qu'il nomme « informationnalisme » et qu'il associe ouvertement à l'apparition d'une *nouvelle structure sociale*[105]. Par la portée globale qu'on lui accorde, il n'apparaît pas déraisonnable de voir dans l'informationnalisme une manifestation du numérisme qui, sur le plan socioreligieux, semble ainsi être directement lié au concept de société numérique, d'humanisme numérique et de culture numérique. En outre, Castells aura déjà su poser les conditions de cette interaction dans un ouvrage précédent:

> Une société peut être dite nouvelle quand il y a eu transformation structurelle dans les relations de production, dans les relations de pouvoir, dans les relations entre les personnes. Ces transformations entraînent une modification également notable de la spatialité et de la temporalité sociales, et l'apparition d'une nouvelle culture.[106]

Pour sa part, Heidi Campbell fait, à peu de chose près, le même constat dans *Exploring Religious Community Online* (2005) à travers son analyse d'un « cybersacré » auquel elle attribue une fonction potentiellement théurgique. C'est donc de par un certain caractère transcendant, par ses racines humanistes et par son déploiement technologique que le numérisme initierait un ensemble de nouveaux rapports à soi, aux autres, au monde de même qu'à une forme particulière de transcendance-immanence ayant pour fonction de réenchanter le

---

[104] *Ibid*, p.7.
[105] Michel Castells. *La société en réseaux*. Paris, Fayard, 1998, p.35.
[106] Michel Castells., & Jean-Pierre Bardos., *Fin de millénaire*, Paris, Fayard, 1999, p.403.

rapport au monde. Giovanni Filoramo, professeur d'histoire du christianisme à l'Université de Turin et spécialiste du gnosticisme insiste, quant à lui, sur le caractère résolument post-moderne du processus:

> En conclusion, le cyberespace peut-être vu, dans sa virtualité, comme situé aux antipodes du scénario sociologique traditionnel des grandes religions, qui est fait d'institutions, de bureaucratie, de tradition; le cyberespace, lui, est chaos continuel, anarchie, instant, fragment. En ce sens, il exprime bien l'essence de la religion postmoderne, caractérisée par l'affranchissement d'une double autorité, à savoir du passé véhiculé par la tradition et du futur véhiculé par le mythe du progrès[107].

3.4. Le numérisme: un objet religieux désenchanté?

Or, s'il l'on admet avec Filoramo que c'est bien cet « affranchissement » de toute autorité, qu'elle soit passée ou future, qui caractérise principalement l'objet religieux postmoderne – que l'on sait déjà, par ailleurs, partiellement ou complètement désenchanté par l'installation des sociétés sécularisées[108] – le numérisme, en tant qu'objet religieux déjà qualifié de post-moderne par Ficher et Maffesoli, ne saurait se soustraire complètement à ces effets. En outre, Romain Badouard[109] dans *Le désenchantement de l'Internet: Désinformation, rumeur et propagande* (2017) expose ouvertement ce qui se conçoit comme un processus d'auto-désenchantement spécifique au numérisme, au sens où ce dernier puiserait ce rejet de toute autorité, celui menant ultimement au « chaos postmoderne », au sein même de l'utopie numérique à l'origine de son enchantement initial. En effet, s'il est vrai selon plusieurs auteurs – et selon Hervé Fischer au premier chef – que la quête de sens numérique est effectivement porteuse d'une forme de réenchantement du monde, à l'heure actuelle, elle parait néanmoins être victime d'une forme de désenchantement généralisé. La cause première de ce phénomène s'expliquerait par une prise de conscience universelle des grands dangers encourus par le déploiement anarchique du réseau des réseaux. Quasiment trois décennies « numériques », remplies de promesses utopiques, se seraient ainsi vues récemment désavouées par de multiples

---

[107] Giovani Filoramo, *Qu'est-ce que la religion? Thèmes, méthodes, problèmes*, CERF, 2007, p.29.
[108] Liliane Voyé, « De l'objet religieux » dans Ménard, Guy (dir.), « Construire l'objet religieux », numéro thématique de *Religiologiques*, n° 9, (1994), p.55-68.
[109] Badouard est maître de conférence à l'Université de Cergy-Pontoise et chercheur associé au laboratoire Agora.

scandales touchants, principalement, à la sécurité des données (l'affaire Snowden, Cambridge Analytica, etc…) et auraient donc mené à une forme de prise de conscience planétaire des risques associés à l'usage des TIC. De là, cet imaginaire technologique utopique, celui qui racontait l'aurore des contrées bienveillantes parcourues par l'autoroute de l'information, aurait désormais laissé place au boulevard sombre des périls numériques en tous genres: fake news, cyberintimidation, surveillance globale, propagande algorithmique hyperciblée, « Big Data » et encore bien d'autres menaces semblent avoir marqué la cadence en direction d'un désenchantement rapide et irréversible. Philippe Breton, pour sa part, en aura déjà prévu les conditions et manifestations dès 2002[110]. Cette prise de conscience semble même avoir trouvé un certain écho chez Mark Zuckerberg qui, moins de deux ans après avoir présenté au monde la nouvelle mission de Facebook, laisse désormais l'apologie religieuse de côté pour une rationalisation froide des enjeux soulevés par les multiples scandales en lien avec la revente de données, prétendument confidentielles, chez Facebook. Celui qui, il y a encore peu, voyait les communautés numériques combler le vide laissé par les désaffiliations communautaires de toutes sortes parle maintenant de la possibilité d'accepter une régulation directe de l'Internet dans le but de protéger ce qui reste de la liberté d'expression et de l'entrepreunariat numérique. Zuckerberg:

> Je crois que les gouvernements et les régulateurs doivent jouer un rôle plus actif. En mettant à jour les règles pour Internet, nous pouvons préserver ce qu'il y a de mieux: la liberté d'expression pour les personnes et la possibilité pour les entrepreneurs de construire de nouvelles choses – tout en protégeant la société contre des dommages plus importants[111].

Romain Badouard apporte une explication à ce grand retournement en précisant que le phénomène s'expliquerait, en bonne partie, par un certain retour à la réalité après le « chaos », la démesure et l'effervescence religieuse suscités par les promesses utopiques d'un réenchantement du monde associées au TIC et donc d'une nouvelle forme de socialité technologique ayant comme valeurs cardinales le rejet de toute médiation institutionnelle. Néanmoins,

---

[110] Philippe Breton, « La société de l'information : de l'utopie au désenchantement », *Revue internationale des sciences sociales* 40/123, (2002) p.35-39.

[111] Voir le site internet de The Guardian, *« Mark Zuckerberg calls for stronger regulation of internet»:* [en ligne]: https://www.theguardian.com/technology/2019/mar/30/mark-zuckerberg-calls-for-stronger-regulation-of-internet] (consulté le 8 septembre 2017).

Badouard ajoute que l'actuel désenchantement ne saurait venir complètement à bout du « potentiel transformatif » lié aux valeurs utopiques d'une technologie numérique qu'on aura initialement voulu « […] au service exclusif de la démocratie et de l'émancipation des citoyens »[112] :

> Toutes les technologies ne sont pas émancipatrices. Mais pour les pionniers de l'Internet, il était clair que le nouveau réseau qu'ils contribuaient à fonder en était une. […] Ces dernières années, le pouvoir grandissant des GAFAM, qui établissent de fait des barrages par lesquels transitent les données (les serveurs de Facebook ou de Google par exemple), a ainsi pu être interprété comme un une tentative de recentralisation de l'Internet autour de quelques services marchands. […] Pourtant, tout n'est pas perdu. Depuis les années 1990, des militants hackers ont repris le flambeau des pionniers et défendent les valeurs premières du réseau.[113]

3.5. Conclusion du chapitre: numérisme et fonctionnalisme religieux

L'objectif de chapitre 3 aura été de soumettre les principaux éléments théoriques dégagés du chapitre précédent à un examen comparatif les plaçant en dialogue avec les travaux d'autres chercheurs s'étant aussi penchés sur la question d'une quête de sens numérique. Il ressort maintenant de cet exercice que plusieurs d'entre eux ont effectivement considéré la question de la quête de sens numérique comme un phénomène religieux technologique dont le caractère singulier s'inscrirait dans une appréhension large des effets sociaux produits par la révolution numérique. C'est dans cette perspective qu'a donc été abordée, principalement à partir des travaux de Philippe Breton, la question d'une religiosité technologique servant à légitimer, là aussi dans une perspective fonctionnaliste durkheimienne, l'existence d'une société nouvelle de type numérique. Là aussi, le processus en question tiendrait de la mise à part – ou sacralisation – de certaines valeurs morales directement inspirées par ce que Milad Doueihi appelle « l'humanisme numérique ». De là, en tenant compte des explications de nombreux auteurs, nous avons pu réétablir que c'est bien ce processus spécifique, par le jeu de la sacralisation des lieux, des personnes, des objets et des idées relevant d'un fonctionnalisme religieux de type durkheimien, qui porterait la quête de sens numérique au-delà même

---

[112] Romain Badouard, *Le désenchantement de l'Internet*, FYP éditons, 2017, p.12.
[113] *Ibid.*, p.161.

du technique et de l'utilitaire. Au final, il a été convenu que l'accointance principale avec la théorisation de Fischer tient donc, pour l'essentiel, au fait d'une sacralisation de certaines valeurs numériques directement liées à l'existence d'un humanisme numérique, lui-même inscrit dans une culture numérique. Nous avons également vu que Manuel Castells corrobore cet aspect spécifique en l'associant à un nouveau monde de développement qu'il nomme « informationnalisme » et qu'il associe directement à l'apparition d'une nouvelle structure sociale, celle qu'il voit liée à l'existence même d'une société de l'information.

Il ressort de cet exercice comparatif qu'il aura servi à situer, encore plus clairement, la cause première de la quête de sens numérique au cœur d'un fonctionnalisme religieux durkheimien qui implique, *de facto*, un processus de sacralisation de l'humanisme numérique généralement associé au développement des technologies de l'information et des communications. En ce qui concerne la question d'un potentiel désenchantement de l'Internet, dont certains auteurs ont su exposer clairement les causes et les effets socioreligieux[114], nous avons soumis l'hypothèse que loin d'avoir fait perdre « la foi » aux numéristes les plus convaincus, ce désenchantement aura plutôt été l'occasion d'amorcer une certaine adaptation des mythes fondateurs au contexte sociopolitique actuel et cela dans le but de sauvegarder les derniers fondements moraux d'une utopie numérique résolument rattrapée par la réalité. À titre d'exemple, nous présentons un extrait du discours tenu par Jaron Launier, sommité du développement internet et considéré comme un pionnier de la réalité virtuelle, dans le cadre du TED 2018. Dans une vidéo qui s'intitule *Comment nous devons refaire l'Internet*[115], Launier aborde la question des dérives d'un idéalisme numérique qui aurait mené le monde au bord du « suicide collectif » tout en faisant l'apologie d'une culture de la technologie numérique et de son « potentiel infini »:

> Au début des années 90, nous faisions face à un avenir compliqué et où la technologie dont on avait besoin, la technologie qu'on aimait, pourrait également causer notre perte. […] On savait que si on considérait notre technologie comme un moyen d'obtenir toujours plus de pouvoir, si ce n'était qu'une soif de pouvoir, on finirait par ce détruire. […] Donc, à l'époque, l'idéalisme de la culture

[114] Beuscart, Jean-Samuel., & Dagiral, Éric., & Parasie, Sylvain., *Sociologie d'internet*. Armand Colin, 2016; Badouard, Romain, *Le désenchantement de l'internet,* FYP éditons, 2017.
[115] [en ligne] https://www.ted.com/talks/jaron_lanier_how_we_need_to_remake_the_internet?language=fr#t-1259, (consulté le 8 septembre 2018).

> numérique consistait à d'abord reconnaitre l'obscurité possible et essayer d'imaginer un moyen de la transcender avec beauté et créativité. […] Maintenant, on a un défi. On doit créer une culture autour de la technologie qui, de par sa beauté, son importance, sa profondeur, sa créativité sans limites et son potentiel infini, nous éloignera du suicide collectif. […] L'alternative est de revenir en arrière, avec beaucoup de difficulté, et de repenser cette vision[116].

Ces quelques constatations finales nous incitent à penser que, dans le cas du numérisme comme objet religieux contemporain, même en tenant compte d'un actuel processus de désenchantement de l'utopie numérique, l'hypothèse mettant en scène un objet religieux numérique contemporain, à la fois fonctionnaliste et postmoderne, nous parait encore posséder le cadre théorique le plus efficace dans l'étude de sa pertinence socioreligieuse.

[116] *Ibid.*

Chapitre 4

NUMÉRISME ET COMMUNAUTÉ RELIGIEUSE

« La société numérique est donc escortée par tout un imaginaire où plusieurs styles de discours se chevauchent, (…) chargés de promesses ou d'inquiétudes, oscillant entre fascination et effroi. » - ***Isabelle Compiègne***

4.1. Présentation

En admettant, avec Fischer, que le numérisme puisse avoir pour fonction de légitimer et de réguler un nouveau type de rapport au monde installant la société numérique, il nous semble maintenant essentiel de consacrer le présent chapitre à l'analyse du caractère spécifiquement religieux que l'on saurait tenter d'attribuer à la quête de sens numérique à partir des conclusions de Fischer. Il sera donc essentiellement question de faire ressortir, le plus efficacement possible, certaines caractéristiques socioreligieuses du numérisme que l'on serait à même, à partir de plusieurs critères généralement considérés comme spécifiques au religieux contemporain, de poser comme des indicateurs efficaces de sa validité religieuse.

Naturellement, puisque Fischer appréhende à partir d'une approche durkheimienne de la vie religieuse la question d'une religiosité spécifique au numérisme ayant pour fonction de légitimer/réguler l'existence d'une nouvelle forme de socialité numérique, il nous faudra assurément nous inspirer de la définition de Durkheim à propos de la « religion » pour la poursuite du présent exercice. Durkheim écrit:

> Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. Le second élément qui prend ainsi place dans notre définition n'est pas moins essentiel que le premier ; car, en montrant que l'idée de religion est inséparable de l'idée d'Église, il fait pressentir que la religion doit être chose éminemment collective[117].

[117] Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS éditions, 2007, p.95-96.

Dans la mesure où l'on reconnaitra que, par « religion », Durkheim entend tout *système de mythes et de rites*[118] dont la fonction est « d'unir » dans une même communauté morale et qu'est objet sacré tout ce qui aura d'abord été sacralisé par cette même communauté, le caractère spécifiquement religieux du numérisme pourra donc être établi en fonction d'un processus avéré de sacralisation des valeurs numériques associées aux TIC et dont le réseau internet se trouve, tout à la fois, l'objet et le symbole. En outre, si Fischer place ouvertement le thème de la société numérique en lien avec l'existence d'un culte des technologies numériques, ce même exercice sera donc l'occasion de tester la légitimité de cette appréhension et cela en tentant de dégager une cohérence socioreligieuse pertinente entre les concepts de société numérique, de culte des technologies numériques, de communauté religieuse, de communauté virtuelle, de religieux contemporain et de postmodernité religieuse. Du coup, l'occasion nous est également offerte d'introduire une distinction fondamentale entre « société numérique » et « communauté virtuelle » qui nous sera utile pour la suite des choses.

4.2. Le numérisme: Peut-on vraiment parler de « culte »?

Nous savons déjà que la définition proposée par Fischer associe ouvertement le numérisme à une forme de culte des technologies numériques. Or, le *Dictionnaire des faits religieux* (2010), sous la plume de Francesca Prescendi, définit le « culte » de manière suivante: « Le terme "culte" désigne l'ensemble des actes qu'un groupe religieux accomplit souvent sous la direction d'un personnel spécialisé, généralement dans un lieu réservé à de telles pratiques[119]. » Retenir cette seule définition du culte exigerait de faire recension de cet « ensemble des actes » qui, en tant que pratiques rituelles, pourraient justifier la valeur cultuelle du numérisme sur le plan religieux. Du reste, l'explication fournie par Fischer associe effectivement une certaine pratique numérique relevant du « geste quotidien » à une forme de pratique rituelle où ce serait le cyberespace qui ferait office de lieu de culte:

> Durkheim, dans son célèbre livre *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, soulignait notre besoin de renforcer notre appartenance à des communautés par des rituels: "Il ne peut y avoir de société qui ne sente le besoin d'entretenir et de

[118] Francois Gauthier, « Religieux, religion, religiosité. », *Revue du MAUSS*, 49/1, (2017), p.176.
[119] Francesca Prescendi, « Culte », *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p.213-216.

> raffermir, à des intervalles réguliers les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité." N'est-ce pas ce que font chaque jour les fidèles de Facebook, passant des heures à se connecter avec des amis? Peu importe la photo ou le message qu'ils mettent sur leur page; ce qui les rassure, c'est le geste quotidien, comme on trempe ses doigts dans le bénitier à l'entrée d'une église. Ce qui compte, ce qui crée la solidarité, c'est le rituel même du geste[120].

Cela étant dit, dans le cas du numérisme en tant qu'objet religieux contemporain, tenter de déterminer son caractère proprement cultuel en fonction d'une simple recension de pratiques numériques qu'on voudra associer à une forme, ou à une autre, de pratique rituelle aurait pour effet de limiter notre analyse à une approche essentiellement substantive du phénomène. En effet, focaliser notre questionnement sur l'aspect proprement liturgique du numérisme aurait pour conséquences de nous éloigner de l'interprétation fonctionnaliste donnée par Fischer, celle qui place le numérisme au cœur d'un certain processus de régulation et de légitimation sociales. D'autre part, il est intéressant de constater que la définition offerte par Prescendi opère une distinction fondamentale entre « culte » et « rite », spécifiant que le terme « culte » peut tout aussi bien faire allusion à un « espace sémantique » en lien avec l'imaginaire religieux. De là, le concept est présenté comme un ensemble des pratiques rituelles, directes et indirectes, associées à l'existence même de toute vie religieuse.

> Le concept de "culte" est souvent confondu avec celui de "rite" […] le concept de culte recouvre un espace sémantique plus vaste parce qu'il englobe tous les rites à l'intention d'une divinité ainsi que les pratiques qui ne font pas partie directement d'une procédure rituelle […] Ainsi considéré dans son extension globale, le concept de culte est utilisé pour désigner tous les moments de la vie religieuse d'une communauté[121].

L'explication fournie par Prescendi nous permet ainsi de considérer l'existence de ce que Michel Maffesoli appelle le « rite digital » en tant qu'expression cultuelle liée à une vie religieuse numérique de type communautaire et qui serait directement engagée par la quête de sens numérique. Fait intéressant, Maffesoli précise, lui aussi, que ledit « rite » aurait pour fonction de conforter le « champ social »:

---

[120] Hervé Fischer, La pensée magique du Net, Éditions Francois Bourin, 2014, p.163.
[121] Prescendi, Francesca, « Culte », *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p.215.

> On est en présence d'une religiosité quotidienne. Rituel religieux qu'il ne faut pas réduire dans le sens de la liturgie classique. Sur Internet nous sommes face à une multitude de rites […]. Le rite digital conforte le champ social. Il rend visible ce qui est invisible. De ce fait, il ralentit la mort, la repousse. En effet, cette répétition, cette redondance que l'internaute y trouve lui fait vivre un instant éternel. […] Dans les réseaux sociaux les rituels retrouvent une force et vigueur indéniable[122]!

En ce qui nous concerne, si nous gardons à l'esprit que l'objectif général est de mettre à l'épreuve l'option mise de l'avant par Fischer sur une explication fonctionnaliste de type durkheimien, il nous faudra donc poursuivre cet exercice en tentant de placer le concept de société numérique en lien avec l'existence de ce prétendu « champ social » qui serait affermi par une vie religieuse spécifiquement numériste. Pour ce faire, il nous semble important d'introduire, de suite, ce qui nous semble tenir d'une distinction opératoire fondamentale entre les concepts de société numérique, de communauté virtuelle et de communauté religieuse.

4.3. La société numérique : une « vraie » société ?

Nous venons de voir qu'une certaine définition du culte nous permet de produire une chaîne d'équivalence sociologique reliant l'expression « culte des technologies numériques », telle que posée par Fischer, à ce trait d'expression particulier de l'imaginaire religieux faisant référence à « […] tous les moments de la vie religieuse d'une communauté. » Avec Maffesoli, nous avons également vu qu'en vertu de sa ritualisation dans l'espace numérique, la fonction sociologique dudit culte serait de conforter le champ social. Or, il faut savoir que l'interprétation donnée par Fischer présente un certain amalgame des concepts de société numérique, de communauté virtuelle et de communauté religieuse. Il semble que cette lecture spécifique des choses fût nécessaire à Fischer afin de justifier, plus efficacement, les fonctions de régulation et de légitimation sociales qu'il attribue volontiers au numérisme. En outre, un certain distinguo entre « communauté virtuelle » et « société numérique » est bien établi par ce dernier, mais l'on verra que cette précision, *in fine*, contribue directement à justifier le caractère fonctionnaliste qu'il attribue au numérisme en tant qu'objet religieux.

[122] Hervé Fischer., & Michel Maffesoli., *La postmodernité à l'heure du numérique*, Éditions François Bourin, 2016, p.80-81.

Dans cet ordre d'idées, il semble important d'établir que le concept de communauté virtuelle fait polémique dans le milieu de la recherche depuis son apparition – au début des années 1990 – principalement à cause de son enracinement dans la théorie discutée de la révolution numérique. Le terme est donc généralement utilisé afin d'exprimer tout un ensemble de nouvelles pratiques sociales spécifiquement numériques associées au déploiement « révolutionnaire » des grandes plateformes d'interactions virtuelles. C'est donc une approche théorique contestée, qui porte avec elle le concept de communauté virtuelle, qui inspirera Fischer dans l'élaboration de sa théorie fonctionnaliste sur le numérisme en tant qu'objet religieux. Fisher aura directement recours à cette derrière pour introduire l'idée d'une nouvelle forme d'organisation sociale de type numérique aux fondements spécifiquement religieux. Or, si l'on s'en tient à la théorie sociologique usuelle, Proulx et Latzko-Toth, dans un article intitulé *La virtualité comme catégorie pour penser le social: l'usage de la notion de communauté virtuelle* (2002), traitent justement de la pertinence sociologique de ce nouveau concept en commençant par rappeler les grands fondements sociologiques traditionnellement associés au concept même de « communauté »:

> De fait, si l'on s'en tient à la définition traditionnelle formulée par Tönnies (1887) de la notion de communauté (Gemeinschaft), il s'agirait d'un collectif fondé sur la proximité géographique et émotionnelle, et impliquant des interactions directes, concrètes, authentiques entre ses membres[123].

De là, on comprend qu'une certaine sociologie puisse remettre en question la nature communautaire des relations sociales numériques. *Grosso modo*, l'argument principal revient à dire que ces dernières auraient recours aux TIC pour éluder la réalité des rapports humains en faveur d'une simple simulation d'interactions sociales. La « fausse » communauté virtuelle serait ainsi à distinguer de la « vraie » communauté sociologique, dite « naturelle », la première étant constituée de rapports sociaux simulés au sein d'un monde irréel. C'est donc la nature essentiellement fictive de la communauté virtuelle qui la disqualifierait, *de facto*, comme une réalité pleinement sociale. Ici, on pense immédiatement à cette idée des « communautés de sens » numériques, telle que mise de l'avant par Mark Zuckerberg et qui, d'après

[123] Serge Proulx., & Guillaume Latzko-Toth., *« La virtualité comme catégorie pour penser le social : l'usage de la notion de communauté virtuelle », Sociologie et sociétés* 32/2, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, (2002), p. 99-122.

une approche sociologique plutôt classique, ne sauraient donc être considérées comme d'authentiques communautés humaines.

A contrario, cherchant à éclairer un peu plus la question, Proulx et Latzko-Toth s'en remettent à une autre approche qui n'hésite pas à considérer le phénomène comme une nouvelle forme d'organisation sociale. Ainsi réfèrent-ils, notamment, aux travaux d'Howard Rheingold, sociologue et « père » de l'expression « communauté virtuelle » (virtual communities) qui, dans son livre intitulé *Les communautés virtuelles* (1995), pose la question de la nature sociologique des communautés numériques en tant que regroupements sociaux, certes « virtuels », mais où d'authentiques relations humaines peuvent tout de même se créer[124]. C'est donc l'existence indéniable d'authentiques « réseaux de relations humaines », au cœur des communautés numériques, qui témoignerait du caractère proprement sociologique de ces dernières et non des facteurs essentiellement somatiques, comme la proximité géographique des membres et/ou les interactions directes entre individus. Proulx et Latzko-Toth rapportent ainsi les propos de Rheingold qui insiste sur la nature sociologique des communautés numériques en fonction des:

> […] regroupements socioculturels qui émergent du réseau lorsqu'un nombre suffisant d'individus participent à ces discussions publiques pendant assez de temps et en y mettant suffisamment de cœur pour que des réseaux de relations humaines se tissent au sein du cyberespace[125]

Retenir la question du débat sociologique entourant la question de la nature intrinsèquement « virtuelle » de la socialité numérique nous amène maintenant à nous demander en quoi ce concept particulier peut se distinguer de la société numérique, tel qu'évoqué par Fischer et par plusieurs auteurs précités.

---

[124] Howard Rheingold, *Les communautés virtuelles* (trad. Lionel Lumbroso), Paris, Addison-Wesley France,1996.
[125] *Ibid.*, p.6.

4.4: Société numérique VS communauté virtuelle

Nous savons que c'est en fonction d'une approche durkheimienne qui associe « société » et « vie religieuse » que Fischer détermine la nature proprement religieuse du numérisme. Il est donc essentiellement question de la légitimation/régulation d'une société numérique à travers la sacralisation de certaines valeurs numériques qui, elles, seraient portées par un imaginaire religieux spécifique aux TIC. À cet égard, s'il existe bel et bien une société numérique assujettie à ce triple rapport, elle serait donc à différencier de la communauté virtuelle au sens où le premier phénomène se concevrait plus efficacement comme une société des échanges numériques, tandis que le second renverrait, plutôt, aux multiples regroupements sociaux-virtuels du cyberespace qui n'existent que par l'intermédiaire des plateformes numériques de réseautage social. C'est dans la mesure où l'arrivée massive des TIC aurait permis la numérisation des rapports sociaux que l'apparition de nouveaux « espaces relationnels » aurait pris la forme de communautés virtuelles. C'est précisément ce qu'Isabelle Compiègne, enseignante en psychologie de la communication, suggère dans *La société numérique en question(s)* (2011):

> Au sein des espaces relationnels ouverts par les technologies numériques, et même si cette affirmation doit être nuancée, les communautés virtuelles sont exemplaires d'un nouveau genre d'organisation sociale dont elles éclairent de nombreux aspects[126].

Dans cette perspective, il est plus facile de comprendre pourquoi Fischer choisit de mettre l'accent sur une mutation dite « révolutionnaire » de la société industrielle en une société des échanges, des interactions et des productions numériques qui inclue implicitement la question des communautés virtuelles; c'est bien la révolution numérique qui aurait produit cet état de « sursociété », un état d'effervescence collective produit par l'installation rapide des technologies d'information et de communication numérique, transformées dès lors en un objet de communion sociale grâce à l'adhésion quasi-généralisée aux communautés virtuelles de toutes sortes. Fischer utilise le néologisme « cybercommunauté » pour désigner ce grand phénomène. Usant de nouveau de l'analogie religieuse, Fischer évoque même une interaction

[126] Isabelle Compiègne, *La société numérique en question(s),* Éditions sciences humaines, 2011, p.35.

socioreligieuse fondamentale entre les deux objets en qualifiant la communauté virtuelle de « chapelle de l'Église numérique » :

> Nous ne sommes plus seuls. Cette communication virtuelle évoque la symbolique d'une communion. […] nous communions dans la lumière électronique de la cybercommunauté avec nos frères internautes. Et cette cybercommunauté nous accueille au sein de son immensité, infinie, omniprésente, proche et lointaine. Tous nos gestes y sont soumis au regard invisible, au jugement qui nous suit dans toutes nos navigations. Nous communions avec la communauté virtuelle de chaque site, de chaque chapelle de l'Église numérique. Et nous y trouvons intensité et réconfort, une expérience intérieure qui nous émeut et nous attache[127].

De fait, en s'inspirant de l'approche durkheimienne sur les formes élémentaires de la vie religieuse pour mieux définir le numérisme comme un culte des technologies numériques, Fischer aura produit un exercice socioreligieux original permettant:

A) D'appréhender le numérisme en tant que représentation supérieure partagée ou comme une sacralisation de l'idée que la société numérique se fait d'elle-même.

B) De considérer l'existence d'une forme élémentaire de vie religieuse numérique grâce à la mise en exergue d'une certaine pratique rituelle numérique principalement axée autour de l'adhésion et de la participation à la vie des communautés virtuelles.

C) De considérer la nature religieuse de ladite pratique rituelle à partir d'un imaginaire technoreligieux spécifique au TIC qui, *in fine*, renvoie directement à l'idée que la société numérique se fait d'elle-même.

En théorisant l'aspect fonctionnaliste du numérisme à partir d'une approche durkheimienne associant l'existence de la société numérique à une forme de représentation supérieure

[127] Hervé Fischer, *Le choc du numérique. À l'aube d'une nouvelle civilisation, le triomphe des cyberprimitifs*, VLB éditeur, 2001, p.369.

partagée, tout en faisant la démonstration d'une ritualisation numérique qui renverrait à la manifestation d'un imaginaire technoreligieux spécifique aux TIC (les communautés virtuelles), il parait clair que c'est à la régulation/légitimation d'une société religieuse des TIC à laquelle Fischer pense lorsqu'il parle de la cybercommunauté. Toutefois, en fonction de cette même appréhension du phénomène, celle qui considère le numérisme comme un objet religieux à la fois contemporain et postmoderne, nous pourrions nous demander en quoi le concept de communauté virtuelle peut se comparer, *stricto sensu*, à celui de communauté religieuse.

4.5. La société numérique: une communauté religieuse?

Giovanni Filoramo, s'inspirant de Joachim Wach[128], pose les critères de la communauté « spécifiquement religieuse » en ces termes:

> La communauté spécifiquement religieuse se caractérise en effet par le fait qu'elle est composée d'individus qui choisissent délibérément de la constituer ou d'y entrer, non plus en raison des règles correspondant aux mécanismes de formation typiques des communautés tribales, tels que rite d'initiation, mais bien en fonction d'une exigence religieuse salvifique[129].

Or, il nous faut savoir que Filoramo livre cette définition en fonction d'une catégorisation antérieure qui distingue deux types de communautés religieuses: la communauté « naturelle » et la communauté « spécifique ». Selon ce dernier, la communauté naturelle serait celle où « […] le regroupement religieux coïncide avec le regroupement social[130]. » tandis que la communauté spécifique, nous l'avons déjà mentionné, serait celle où s'opérerait une forme d'adhésion volontaire à partir d'une « exigence religieuse salvifique »[131].

En d'autres termes, le *modus operandi* de la communauté religieuse dite « naturelle » serait fondamentalement lié à un processus de légitimation social, celui que Filoramo nomme

---

[128] Joachim Wach (1898-1955), était sociologue des religions. Pour plus de détails, voir la fiche Wikipédia [en ligne]: https://en.wikipedia.org/wiki/Joachim_Wach; dans Wach, Joachim, *Sociology of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1944.
[129] Giovani Filoramo, *Qu'est-ce que la religion? Thèmes, méthodes, problèmes*, CERF, 2007, p.211.
[130] *Ibid*.
[131] *Ibid*.

« rites d'initiation sociale ». Par opposition, la communauté dite « spécifiquement » religieuse opérerait son propre processus de ritualisation sur le terrain symbolique de la conversion/adhésion personnelle[132]. Or, en fonction de tout ce que nous avons vu jusqu'à maintenant, nous pouvons dire de cette typologie particulière qu'elle semble à la fois paradoxale et contre-intuitive dans le cas du numérisme comme objet religieux contemporain.

En effet, nous savons maintenant que la communauté virtuelle comporte une dimension sociale qui, en fonction d'une approche durkheimienne traitant des mécanismes régulation et de légitimation sociales de la vie religieuse, se pose en relation intrinsèque avec les concepts de ritualité numérique et de société numérique. De plus, la recension et l'analyse du discours tenu par certains promoteurs de la quête de sens numérique, présentés en chapitre 1, nous démontrent que la religiosité caractéristique de cette quête de sens procèderait d'un individualisme, d'un *bricolage*[133] et d'un consumérisme religieux qu'on pourra spécifiquement liés au religieux contemporain[134].

Il semble, toutefois, que la contradiction ne soit qu'apparence si l'on regarde du côté des modes de régulation dits « spécifiques » aux phénomènes religieux contemporains, tout en tenant compte d'un certain processus d'effritement et de recomposition de sens qui serait, lui, propre à la postmodernité religieuse. Marie Gagné[135], dans un article intitulé *Effritement et recomposition de sens dans les sociétés postmodernes* (2008), présente la question en ces termes:

> Avec l'effritement grandissant du sens collectif, lequel s'amorce avec la période moderne pour s'affirmer pleinement en postmoderntité, il revient désormais à chaque individu de se composer un microcosme personnel. Ce dernier est beaucoup plus libre d'aménager le déroulement de sa destinée selon se propres valeurs et aspirations. Toutefois, malgré cette plus grande liberté, le contenu de ces

[132] *Ibid.*, p.211-212.
[133] Danielle Hervieu-Léger, « Le partage du croire dans les sociétés d'individus », *L'Année sociologique 60*, Presses Universitaires de France, (2010), p.41-62.
[134] Olivier Bobineau, « Religion - Sociologie religieuse », *Encyclopedia Universalis*, [en ligne]: http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/religion-sociologie-religieuse/, (consulté le 8 septembre 2018).
[135] En 2008, Marie Gagné est candidate à la maîtrise en sociologie à l'Université Laval.

> constructions symboliques et identitaires dépend toujours du milieu social auquel l'individu appartient[136].

Compte tenu de ce qui précède, il nous semble raisonnable de considérer le numérisme comme un objet religieux contemporain qui rendrait manifeste la *condition postmoderne*[137], celle qui permet aujourd'hui à l'individu à de composer son microcosme personnel selon ses « propres valeurs et aspirations ». Ce processus, dont nous savons également qu'il s'établit sur la nécessité de réenchanter le monde moderne, marquerait ainsi le retour à un ensemble de valeurs, de mouvements et de croyances relevant tout autant de l'individualisme et du consumérisme religieux que de l'utopique, de l'irrationnel et/ou de l'archaïque[138]. Du reste, lier spécifiquement la dimension sociale du numérisme à cette orientation nous demande de porter une attention plus particulière à la question du milieu social évoquée par Gagné. On y suggère que ce dernier puisse jouer un rôle significatif dans la détermination du contenu des constructions symboliques et identitaires qui constituent la vie religieuse du sujet postmoderne et cela en dépit même de son apparente autonomie dans ce champ spécifique. Gagné explique plus précisément le phénomène en spécifiant que:

> […] l'ordre social se fait de moins en moins "gênant" pour l'individu […] la prétendue liberté du sujet postmoderne est en partie illusoire: ce dernier dispose effectivement d'une plus grande marge de manœuvre pour déterminer ses valeurs et ses actions, mais il n'est jamais complètement affranchi de son milieu social, lequel continue d'agir sur ses façons d'agir et de penser[139].

À notre avis, cette lecture des choses nous autorise, à l'exemple d'Howard Rheingold, à considérer la communauté virtuelle comme un authentique milieu social où le sujet postmoderne, plus spécifiquement celui engagé dans une quête de sens numérique, pourra librement consommer, sous la forme d'une nouvelle morale sociale inspirée par un humanisme numérique, ce contenu imaginaire qui serait lié aux constructions symboliques et identitaires. Dans

---

[136] Marie Gagné, « Effritement et recomposition de sens dans les sociétés postmodernes », *Aspects sociologiques* 15/1, (2008), [en ligne]: https://www.aspects-sociologiques.soc.ulaval.ca/sites/aspects-sociologiques.soc.ulaval.ca/files/gagne2008_0.pdf, (consulté le 8 septembre 2018).
[137] Jean-Francois Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.
[138] Michel Maffesoli, *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*, Paris, La Table Ronde, 2007.
[139] Marie Gagné, « Effritement et recomposition de sens dans les sociétés postmodernes », *Aspects sociologiques* 15/1, (2008), [en ligne]: https://www.aspects-sociologiques.soc.ulaval.ca/sites/aspects-sociologiques.soc.ulaval.ca/files/gagne2008_0.pdf, (consulté le 8 septembre 2018).

cette optique, il nous semble manifeste que cette hypothèse puisse rendre encore plus pertinente l'étude du numérisme comme objet religieux contemporain à partir d'une approche durkheimienne de la vie religieuse, celle qui voit dans la société numérique une représentation unifiée d'elle-même, une représentation supérieure partagée et établie en fonction d'une certaine téléologie du numérique.

Au demeurant, cette condition religieuse spécifiquement contemporaine du numérisme semble s'accorder, assez efficacement, à la question du milieu social – ici, des communautés virtuelles – comme fondement de cette quête de « l'expérience » propre à la postmodernité religieuse. Bien qu'il ait choisi de parler d'ultramodernité – concept qu'il a lui-même développé – Jean-Paul Willaime, dans un article intitulé *Le religieux contemporain au miroir de la sociologie* (2017), précise ainsi les critères relatifs à l'expérience religieuse contemporaine:

> L'expérience s'y trouve valorisée: les individus sont moins invités à adhérer à un corps de doctrines qu'à expérimenter une forme de sagesse censée leur procurer du bien-être. Le pouvoir religieux s'y exerce de façon subtile, puisque, même si les pratiques proposées sont très codifiées, l'individu est sans cesse renvoyé à lui-même. La religion de ces mouvements est enfin tournée vers l'ici-bas. En ce sens, ces mouvements sont assez attestataires de l'ordre social existant et socialisent aux valeurs dominantes tout en manifestant une certaine étrangeté[140].

Au final, il ressort de cette dernière considération que placer la définition du religieux contemporain de Willaime en dialogue avec la question de l'effritement et de la recomposition postmodernes – tout en gardant à l'esprit l'hypothèse durkheimienne sur la vie religieuse – aura produit une lecture socioreligieuse du numérisme sachant concilier les modes particuliers de légitimation et de régulation sociales, ceux propres à la communauté religieuse naturelle, avec les conditions morales nécessaires à cette « exigence religieuse salvifique » comme caractéristiques de la communauté religieuse spécifique de Filoramo. À ce propos, sans toutefois ne jamais parler directement d'exigence religieuse salvifique, Compiègne semble tout de même confirmer ce constat en évoquant la question d'un mode de régulation propre à la société numérique qui, grâce au caractère transcendant des « nouveaux réseaux

[140] Jean-Paul Willaime, « Chapitre III. Le religieux contemporain au miroir de la sociologie », Jean-Paul Willaime éd., *Sociologie des religions.* Presses Universitaires de France, (2017), p. 61-87.

de sociabilité », pourra susciter l'adhésion volontaire de certains individus à des « styles de discours » inspirés par de nouvelles valeurs sociales, en l'occurrence les mêmes que Fischer et plusieurs autres auteurs ont liées à l'existence d'un humanisme de type numérique. Du coup, l'on pourra dire de cette interprétation qu'elle rejoint, à son tour, l'exégèse fonctionnaliste durkheimien de Fischer à propos du numérisme:

> La société numérique est donc escortée par tout un imaginaire où plusieurs styles de discours se chevauchent, des "macro-représentations sociales" et des "micro-représentations" entourant des objets techniques particuliers, chargés de promesses ou d'inquiétudes, oscillant entre fascination et effroi. Bien que dissimulés, ils contribuent à donner un sens à cette réalité, ils l'informent et participent à sa construction en agissant notamment sur les dynamiques d'appropriation de ses outils et des dispositifs sociotechniques. […] En ce qui concerne les macroreprésentations sociales, sur le versant utopique, une société fondée sur le lien, l'ouverture, la liberté et l'accessibilité à l'information et au savoir pour tous, est annoncée. Le monde à venir sera plus égalitaire et plus coopératif. L'espace illimité qu'il offre, l'affranchissement des contraintes spatio-temporelles et de l'emprise de tutelles comme les institutions, la libre circulation et l'interconnexion, la mise à disposition d'une quantité de ressources colossale sont quelques-uns des atouts pour la réalisation de ce projet. La créativité sera encouragée, différentes modalités d'expression de soi pourront être expérimentées, de nouveaux réseaux de sociabilité se constitueront, la démocratie évoluera vers un modèle plus participatif et interactif[141].

Finalement, dans la mesure où Compiègne interroge ouvertement la réalité de la société numérique à partir des « catégories de l'imaginaire et des grands récits », et donc de ces « mythes, utopies, idéologies, fictions » qui contribueraient à lui donner un sens, l'on peut dire de son analyse qu'elle lie indirectement cette nouvelle réalité sociologique à cette même exigence religieuse salvifique évoquée par Filoramo:

> Il peut sembler paradoxal de prétendre interroger la réalité de la société numérique et d'opérer un détour par les catégories de l'imaginaire et des grands récits. Et pourtant, qu'ils soient nommés ainsi, ou que leur soient préférés les termes de mythes, utopies, idéologies, fictions avec plus ou moins de nuances entre eux, tous gravitent autour d'elle et l'irriguent pour des raisons liées à son double ancrage dans la technique et la communication, des terrains qui lui leur sont

[141] Isabelle Compiègne, La société numérique en question(s), Éditions sciences humaines, 2011, p.13

propices. Le rôle qu'ils jouent dans la conception et l'usage des innovations techniques est essentiel[142].

4.6. Conclusion du chapitre: le numérisme, un objet religieux légitime?

Chercher à mieux comprendre le numérisme dans sa dimension proprement socioreligieuse nous aura offert l'occasion de décomposer en divers concepts opératoires la lecture socioreligieuse du numérisme présentée par Fischer et qui voit dans le phénomène:

A) Une forme de « culte des technologies numériques ».

B) Un objet religieux de type technologique qui, en fonction d'une approche dukheimienne de la vie religieuse, a pour fonction de légitimer et de réguler une société de type numérique.

Il apparaît donc raisonnable de lier le caractère cultuel du numérisme, tel que suggéré par Fischer, aux explications apportées par Prescendi à propos du terme « culte » et qui renvoient le concept à une forme d'espace sémantique duquel émanerait « […] tous les moments de la vie religieuse d'une communauté. » De là, la question de la légitimité sociologique du concept de société numérique se trouve posée. En ce qui nous concerne, l'existence indéniable de réseaux de relations humaines, présents au sein des communautés virtuelles, témoigne en faveur de l'authenticité sociétale du phénomène. Une plus grande attention a donc été portée à la question des communautés virtuelles et cela d'après certains critères socioreligieux qui seraient propres aux communautés religieuses. À cet égard, nous avons retenu les explications de Filoramo qui voit dans le phénomène deux manifestations distinctes; l'une établie à partir d'une exigence religieuse savifique et l'autre en fonction de certains rites d'initiation sociale.

[142] *Ibid.*, p.12.

C’est à partir de ce postulat initial que nous avons ensuite tenté d’établir un lien entre les concepts de communauté virtuelles et de communauté religieuse, principalement en fonction de certaines catégories de l’imaginaire en lien avec le caractère postmoderne de la quête de sens numérique, mais en tenant également compte des mécanismes de régulation et de légitimation spécifiquement liés à la dimension sociale du numérisme comme objet religieux contemporain. Nous en avons conclu que le numérisme, en raison des processus d’autonomisation, d’individualisation et de subjectivation figurés par la quête de sens numérique en tant qu’objet religieux contemporain, présente une dimension proprement socioreligieuse en mesure de susciter l’adhésion à de nouvelles valeurs morales (l’humanisme numérique) sur fond d’exigence religieuse salvifique impliquant, dès lors, une sacralisation collective desdites valeurs.

En complément, on peut dire de l’ensemble des éléments socioreligieux analysés – ceux concernant l’aspect proprement cultuel du numérisme; ceux en lien avec le caractère rituel apparenté à l’adhésion/participation aux communautés virtuelles; ceux concernant l’aspect spécifiquement religieux de la société numérique – qu’ils relèvent résolument de l’installation sociohistorique d’un ensemble fonctionnaliste de nouveaux rapports sociaux de type numérique. L’on considérera également pour évident, avec les auteurs cités, que ces derniers s’inscrivent directement dans un imaginaire technoreligieux propre aux TIC. Dès lors, une exploration plus approfondie de la relation que certains auteurs établissent entre les imaginaires « technologiques » et « religieux » occidentaux nous permettra, pour la suite des choses, d’en apprendre plus sur les origines spécifiquement religieuses des mythes et des croyances associées aux TIC et qui nourrissent la dimension socioreligieuse du numérisme. Nous verrons que pour plusieurs chercheurs, certains précédemment mentionnés et d’autres encore à venir, il nous faudrait placer l’origine d’un imaginaire technoreligieux spécifique à la société occidentale aussi loin qu’au cœur de la société médiévale.

Chapitre 5

GÉNÉALOGIE DES RAPPORTS RELIGION/TECHNOLOGIE

> *« Nous avons délaissé progressivement à l'époque de la Renaissance, en Occident, le symbolisme magique et religieux pour nous lancer dans la conquête du réel. Nous avons inventé le réalisme de l'espace géométrique, des visages, des ombres et de la couleur locale. Nous avons réactivé le rationalisme inventé par les Grecs anciens. Nous avons créé l'humanisme. Nous avons construit des machines pour transformer le monde, nous avons valorisé le travail, l'observation et la science expérimentale, célébré l'individualisme, osé l'athéisme et survalorisé le réel par rapport à l'ailleurs du divin qui dominait les siècles précédents. Cette célébration du réel a duré un demi-millénaire. Jusqu'à ce que la science du* XXe *siècle, par un développement paradoxal qui renouait avec le symbolisme de jadis, dématérialise ses objets d'étude, les construise en fichiers numériques, et que tout un chacun se jette dans un monde virtuel, plus intelligent, plus instrumental, plus prometteur, et plus doux aux mains que la dure réalité. »*
> **- Hervé Fischer**

5.1. Présentation

La conclusion du chapitre précédent a établi que le numérisme, en tant qu'objet religieux contemporain, a pour fonction de légitimer/réguler un champ social spécifique appelé « société numérique », principalement en engageant une forme d'adhésion volontaire des individus à de nouveaux espaces relationnels dits « virtuels », processus qui, dans ce cas précis, pourra se révéler spécifiquement religieux. De là, l'on a également précisé que c'est en s'activant dans l'imaginaire social en contexte historique de postmodernité religieuse que les grandes promesses utopiques associées aux TIC, portées par ces mêmes communautés virtuelles, auront pris les traits d'une certaine exigence religieuse salvifique en lien avec la quête de sens numérique, celle même à l'origine d'une expérience religieuse que l'on qualifiera de « contemporaine ». Du reste, c'est à cet effet que l'on a spécifiquement noté que plusieurs des discours religieux faisant l'apologie de la quête de sens numérique montrent une inclinaison idéologique du phénomène que certains auteurs n'hésitent pas à qualifier de postmoderne. Il appert donc que ce serait dans la mesure où les utopies numériques tireraient leur caractère religieux d'un imaginaire technologique marqué par un ensemble de valeurs, de

mouvements et de croyances qui auraient pour objectif de réenchanter la modernité que leurs caractéristiques postmodernes émergent à l'observation sociologique. En outre, ce serait précisément en fonction de ce retour à l'enchanté que cet imaginaire techno-religieux engagerait des fondements à la fois eschatologiques, millénaristes, sotériologiques et messianiques dans une même appréhension religieuse du phénomène.

Or, si nous souhaitons éventuellement nous pencher sur la question du caractère proprement postmoderne attribué, par certains auteurs, à cet imaginaire techno-religieux spécifique, il nous faut d'abord passer pour une exploration plus concrète de la relation intrinsèque que d'autres chercheurs ont pu établir entre « religion » et « technologie » sur le plan de l'imaginaire religieux.

5.2. La société numérique : une société du nombre ?

L'UNESCO possède sa propre définition des technologies de l'information et de la communication, celle qui va comme suit:

> Ensemble d'outils et de ressources technologiques permettant de transmettre, enregistrer, créer, partager ou échanger des informations, notamment les ordinateurs, l'internet (sites Web, blogues et messagerie électronique), les technologies et appareils de diffusion en direct (radio, télévision et diffusion sur l'internet) et en différé (podcast, lecteurs audio et vidéo et supports d'enregistrement) et la téléphonie (fixe ou mobile, satellite, visioconférence, etc.)[143].

Par ailleurs, l'on peut déjà poser que dans l'esprit et le langage courant, « numérique » est généralement associé à « nombre ». À tout le moins, l'indication nous en est donnée par le dictionnaire *Le petit Robert* (2020) et par sa définition subscinte du terme: « Qui est représenté par un nombre, se fait avec des nombres. […] Codage, traitement numérique de l'information. […] Le numérique: l'ensemble des techniques utilisant des signaux numériques, les nouvelles technologies de l'information et de la communication[144]. » Dans un premier

[143] Institut de statistiques de l'UNESCO : Glossaire: http://www.uis.unesco.org/pages/GlossaryFR.aspx, (consulté le 8 septembre 2018).
[144] « Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française », Dictionnaires Le Robert, nouvelle édition millésime, Paris, 2020, p.1714.

temps, à la lumière de cette définition, il semble utile de noter que la société numérique pourra faire référence à l'existence d'une forme de société du nombre et donc d'un ensemble de manifestations sociales portée par cette même idée. Dans un deuxième temps, sur le plan strictement technique, l'on pourra dire des échanges sociaux associés à l'idée d'une société numérique qu'ils auraient comme particularité de porter une dimension spécifiquement numérale. En effet, ces derniers seraient le fruit d'un « […] codage, traitement numérique de l'information » réalisé à l'aide d'un « ensemble de techniques utilisant le signal numérique » qui rendront possible, du même coup, la diffusion électronique de ces échanges. Dès lors, l'on concevra aisément que ces rapports sociaux numériques, ceux qui seraient produits par la société numérique, ne sauraient exister sans le support technologique spécifiquement généré par « le numérique », c'est à dire par les TIC, telles que définies par l'UNESCO. Voilà pourquoi l'expression « société numérique » est très souvent synonyme, sur les plans symboliques et techniques, de « société de l'information ». Or, le sociologue des médias de communication Armand Mattelart, dans son livre intitulé *Histoire de la société de l'information* (2006), situe l'idée d'une société régie par l'information, et donc inspirée par « la mathématique comme modèle du raisonnement et de l'action utile », au cœur d'un imaginaire techno-religieux occidental spécifiquement moderne qu'il associe au « culte du nombre » ou, encore, à la « mystique du nombre »:

> L'idée de société régie par l'information est pour ainsi dire inscrite dans le code générique du projet de société inspiré par la mystique du nombre. Elle date donc de bien avant l'entrée de la notion d'information dans la langue et la culture de la modernité. Ce projet qui prend forme au cours du XVIIe et du XVIIIe siècle intronise la mathématique comme modèle du raisonnement et de l'action utile. La pensée du chiffrable et du mesurable devient le prototype de tout discours vrai et en même temps qu'elle instaure l'horizon de la quête de la perfectibilité des sociétés humaines[145].

Tout en faisant écho à la proposition de Mattelart, David Pucheu, lui, fait référence au déploiement historique d'un imaginaire techno-scientifique porté par une certaine idée du progrès; phénomène qui, d'après ce dernier, se cristallisera en occident au tournant du XVIIIe siècle. Il serait donc essentiellement question d'une herméneutique du progrès techno-scientifique moderne qui, se référant à un culte du nombre, aurait cherché à imposer, sur le plan

[145] Armand Mattelart, *Histoire de la société de l'information*, La Découverte, 2006, p.5.

socioreligieux, un nouvel « ordre symbolique délimitant les champs du savoir et les conditions de possibilité de l'humanité ». Le postulat de Pucheu associe ainsi des grands récits que se construisent en Occident autour du progrès technologique à une véritable sotériologie qui « empiéteraient », dès lors, sur le « terrain réservé des religions »:

> […] l'imaginaire technoscientifique semblerait, comme l'imaginaire religieux autrefois, imposer un ordre symbolique délimitant les champs du savoir et les conditions de possibilité de l'humanité. Les technologies de la communication, au centre de ces discours, assureraient, comme dans l'idéologie saint-simonienne des réseaux, le rôle de « méta lien social » autrefois opéré par la communion ecclésiastique (Musso 2006), elles porteraient en elles une véritable promesse de rédemption (Mattelart 1999-2000) […] Ce renversement, opéré grossièrement au tournant du XVIIIe siècle, où l'imaginaire technologique semble progressivement empiéter sur le terrain réservé des religions (le salut et la rédemption), a rarement été interrogé au-delà de la simple constatation[146].

Répondre à l'invitation de Pucheu et donc interroger au-delà de la simple constatation le phénomène d'une société du nombre qui, sur plan socioreligieux, aurait su imposer un nouvel ordre symbolique nous enjoint maintenant à nous pencher plus attentivement sur cet important « renversement historique » dont parle Pucheu, celui-là même qui met en scène les TIC comme nouveau méta lien social. Notre intérêt pour cette hypothèse procède essentiellement du fait que cette dernière n'est pas sans rappeler l'approche durkhiemienne du religieux mise de l'avant par Hervé Fischer et qui associe « société numérique » et « numérisme » dans un rapport fonctionnaliste ayant pour objectif de réguler/légitimer l'existence de la société numérique.

5.3. Une « religion de la technologie »?

La constatation générale mise de l'avant par Mattelart et Pucheau, celle qui prétend au déploiement d'un imaginaire techno-scientifique cherchant progressivement, en contexte de modernité naissante, à remplir les fonctions symboliques et sociales attribuables au système

[146] David Pucheu, *Religion et imaginaire technologique en Occident : continuité et rupture. Imaginaire(s) des technologies d'information et de communication*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009, p.2. [en ligne]: https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02459609, (consulté le 8 septembre 2017).

religieux traditionnel, est abondamment étudiée par David Noble dans *The Religion of technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention* (1999).

L'historien et professeur à l'Université York de Toronto y réfute l'idée que « religion » et « technologie » soient des concepts portés par des projets idéologiques différents en Occident. En effet, éludant au passage une certaine approche socioreligieuse mettant de l'avant une sécularisation progressive du monde occidental au moyen du développement techno-scientifique, Noble réfute l'idée d'un dépassement complet de l'imaginaire religieux judéo-chrétien au profit d'une idéologie du progrès considérée, sur le plan des imaginaires symboliques, comme entièrement distincte. Il nous semble important de nous attarder sur cette hypothèse car il est généralement convenu que les technologies du numérique, telles qu'elles sont définies par l'UNESCO, soient directement tributaires de l'invention des premiers systèmes informatiques en réseaux, aux États-Unis, dans la seconde moitié du XXe siècle. Or Noble, dès le départ, affirme que:

> Depuis les Lumières du XVIIIe siècle, qui proclamaient l'inévitable "sécularisation" de la société, on a généralement supposé que le développement d'un progrès associé à la technologie scientifique, avec ses rigueurs rationnelles fondées sur l'expérience pratique et les connaissances matérielles, marquait la disparition de l'autorité religieuse et des "enthousiasmes" basés sur la foi aveugle et la superstition. La religion était alors vraisemblablement associée à un passé primitif tandis que la science et la technologie, dite "laïques", étaient porteuses d'un avenir raisonnable. Pourtant, aujourd'hui, nous assistons à l'épanouissement simultané des deux objets, non seulement côte à côte, mais souvent main dans la main. […] Dans une perspective historique plus large, cette coïncidence contemporaine n'a rien de si particulier, car les deux tendances n'ont, en fait, jamais été très éloignées. Ce que nous vivons aujourd'hui n'est ni nouveau ni étrange, mais plutôt une continuation d'une tradition occidentale millénaire dans laquelle le progrès des "arts de l'utile" a été inspiré et fondé sur une attente religieuse. Ce n'est qu'au cours du dernier siècle et demi, environ, que cette tradition a été temporairement interrompue – ou plutôt obscurcie – par une polémique et une idéologie laïque, exagérant considérablement le conflit prétendument fondamental entre la science et la religion. Ce que nous trouvons aujourd'hui n'est donc qu'une forme de renouvellement, mais aussi une réaffirmation d'une tradition historique beaucoup plus ancienne[147].

[147] David Noble, *The Religion of technology: The Divinity of Man*, Penguin Book, 1999, p.4.

En somme, l'historien avance l'hypothèse que la révolution techno-scientifique amorcée au XVIe siècle, et qui demeure généralement attribuable à l'installation progressive d'une pensée rationnelle distincte et autonome en Occident, aurait plutôt été inspirée par le renouvellement d'une tradition de l'attente religieuse beaucoup plus ancienne. Cette hypothèse fait donc dire à Noble que les concepts de religieux sécularisé et de technologie moderne seraient, en réalité, les deux faces « renouvelées », mais toujours imbriquées, d'un seul et même phénomène qui lierait « religion » et « technologie » en Occident depuis bien avant l'époque moderne. Ce dernier soutient également qu'en ce qui concerne le caractère spécifiquement moderne de l'imaginaire techno-religieux occidental contemporain, toute question qui aborde son versant spécifiquement religieux devrait être traitée en tenant compte d'une reconfiguration historique de la théologie traditionnelle du « salut » par la réforme protestante, processus historique que l'auteur lie à l'implantation d'un nouvel ordre symbolique en Occident.

Dans cette optique, David Noble propose l'existence d'un imaginaire technoreligieux réformé qui se penserait, essentiellement, en fonction d'une nouvelle appréhension théologique mettant l'emphase sur le libre exercice de la raison dans l'interprétation des textes sacrés et sur la volonté de travailler à la réalisation sociale et politique du royaume de Dieu sur la terre. C'est donc au cœur de certains bouleversements d'ordre théologiques et sociaux, ayant marqué le parcours historique de l'Occident vers la modernité, que l'historien choisit de poser les fondements de sa théorie de la religion de la technologie. Il est important de retenir que David Noble affirme clairement que le phénomène qu'il cherche à théoriser ne saurait être considéré ni comme une authentique « religion » sur le plan sociologique, ni même comme un simple sentiment religieux à l'égard du développement technologique, mais bel et bien comme un objet technoreligieux moderne :

> Cela ne doit pas se comprendre dans un sens purement métaphorique qui suggérerait que la technologie est similaire à la religion en ce qu'elle évoque les émotions religieuses de toute-puissance, de dévotion et de crainte, ou qu'elle est devenue une nouvelle religion (laïque) en soi, avec son propre caste cléricale, ses rituels et ses articles de foi. Au contraire, cela signe plutôt que littéralement et historiquement, on y trouve une indication que la technologie moderne et la

> religion ont évolué ensemble et que, par conséquent, l'entreprise technologique a été et reste imprégnée de croyances religieuses[148].

L'on peut donc dire de cette hypothèse qu'elle porte essentiellement sur la possibilité d'une imbrication sociologique fondamentale entre deux phénomènes se trouvant à la source de l'imaginaire technoreligieux occidental et qui auraient été renouvelés par les termes de la modernité. La cause de ce renouvellement est aussi précisée quand il est fait mention de l'adoption d'une nouvelle idée du « salut » en même temps que l'installation d'un nouveau paradigme technoscientifique associé à la révolution scientifique. De fait, il serait donc question de deux phénomènes qui seraient pareillement portés par le libre exercice de la raison et par une quête de transcendance spécifiquement chrétienne. Dès lors, ce serait bien ces deux nouveaux phénomènes qui formeraient les deux versants d'un seul et même imaginaire technoreligieux renouvelé par la modernité et qui s'exportera un peu partout en Occident, principalement en Amérique du Nord. Or, cette fusion des genres, Noble refuse de la considérer comme un processus fondamentalement moderne en lui-même, mais la conçoit plutôt comme une version renouvelée d'une imbrication culturelle beaucoup plus ancienne:

> Car la technologie moderne et la foi moderne ne sont ni des compléments ni des opposés, ni ne représentent des étapes successives du développement humain. Ils sont deux objets imbriqués – et qui l'ont toujours été – ce qui fait que l'entreprise technologique devrait être considérée, en même temps, comme une entreprise essentiellement religieuse. […] les racines religieuses de l'enchantement technologique moderne remontent à mille ans dans la conscience occidentale, à l'époque où les arts de l'utile étaient déjà au cœur d'une rédemption chrétienne du monde. Les "moyens terrestres" étaient ainsi mis au service d'une quête de salut associée à l'existence possible d'un "autre monde" et donc à l'instauration prochaine du "millenium". Dès lors, les activités humaines et matérielles les plus humbles se sont vues, de plus en plus, investies d'une signification spirituelle et donc d'une signification transcendante: la récupération de la divinité perdue de l'humanité[149].

Aussi, est-il également précisé que si, jusque-là, le développement des arts de l'utile européens avait été placé au service exclusif des attentes religieuses portées le christianisme, l'enthousiasme scientifique et culturel porté par la Renaissance, couplé avec l'esprit de

[148] *Ibid.*, p.5.
[149] *Ibid.*, p.6.

contestation politique et religieuse suscité par la Réforme, aurait vite fait de placer l'ensemble de l'imaginaire technoreligieux européen au service de nouvelles promesses, celles portées par la science, la technique, la raison, l'individualisme, l'humanisme et l'économie marchande. De là, insistant sur le fait que cet imaginaire spécifiquement moderne devrait s'appréhender, d'abord et avant tout, en fonction d'une réaffirmation réformiste d'une ancienne tradition religieuse, Noble cherche à présenter le phénomène comme une forme de réaffirmation moderne de la transcendance chrétienne. Pour l'historien qu'est David Noble, l'on devrait donc considérer tout le phénomène comme une forme de réaffirmation réformiste de l'attente religieuse chrétienne originelle, celle fondée sur la possibilité d'un monde nouveau comme fruit d'une certaine histoire du salut.

Au final, l'on croit pouvoir dire que tout le phénomène théorisé par cet exercice tiendrait d'une appréhension de la modernité inspirée par une téléologie réformiste. Il est ainsi plus facile de comprendre pourquoi Noble choisit de mettre délibérément l'accent sur les fruits idéologiques de la réforme pour mieux articuler son discours à propos de la religion de la technologie. L'objectif semble être de faire la démonstration du caractère millénariste, messianique, sotériologique et eschatologique d'un nouveau mythe occidental comme fruit d'une téléologie réformiste du salut et qui considère le progrès technologique comme un moyen privilégié pour restaurer « l'état adamique originel ». Pour confirmer ce raisonnement, ce dernier précise que c'est bien la quête d'un nouveau paradis terrestre qui ferait en sorte que « technologie » et « eschatologie » soient associés dans l'imaginaire techno-religieux occidental :

> Le retour de l'humanité à l'état divin, cette trajectoire transcendante du christianisme, est devenu, par la même occasion, un important projet historique. En conséquence, cette poursuite d'une perfection renouvelée a gagné en cohérence, en confiance, en momentum, ce qui contribua à donner un sens à sa réalisation. Ce nouveau millénarisme historicisé aura une influence énorme et durable sur la psyché européenne. Il encouragera, comme jamais auparavant, le mariage idéologique de la technologie et de la transcendance. Technologie et eschatologie sont alors devenues une seule et même idée[150].

[150] Ibid., p.22.

Pucheu semble inscrire son analyse de l'imaginaire technologique en Occident dans une approche s'accordant sur les grands postulants de Noble, le citant même au passage, bien qu'il lui semble nécessaire d'établir deux trajectoires conceptuelles distinctes opposant catholicisme et protestantisme:

> Les espoirs suscités par les découvertes scientifiques et techniques ont ainsi très vite pu s'inscrire à l'intérieur de la téléologie protestante : les découvertes de la vapeur et de l'électricité, notamment, seront identifiées comme des pouvoirs que Dieu a mis entre les mains de l'homme pour réaliser les prophéties bibliques. Et c'est là une différence cruciale entre catholicisme et protestantisme (une différence que la rationalité calviniste accentuera) : l'homme n'est pas simplement une créature condamnée sur Terre à l'expiation et à l'attente d'un salut céleste par l'unique intermédiarité de l'Église ; il est « l'instrument de la puissance divine » et participe activement à l'érection du Royaume de Dieu sur Terre (le *Millénium*). La valorisation religieuse du travail opérée par les réformistes, analysée dans les écrits de Weber comme une des sources (et non l'unique source) fondamentales du capitalisme occidental, renvoie d'ailleurs *de facto* à une valorisation religieuse de l'activité qui le prolonge : la technique[151].

Quoi qu'il en soit de cette distinction, la question d'un « ethos religio-technologique britannique » inspiré par un culte du nombre semble être directement relié, tant chez Noble que chez Pucheu, à l'existence d'un certain millénarisme technologique, lui aussi qualifié de *britannique*[152], qui saura utiliser le contexte politique, culturel et religieux qui caractérise l'expérience américaine pour tenter la réalisation de son projet:

> Les Anglo-Saxons n'avaient pas besoin, comme en terre catholique, d'un millénarisme laïcisé, voire athée, pour interpréter les progrès techno-scientifiques. L'esprit messianique qui animait l'Angleterre du XVIIe et du XVIIIe siècle pouvait explicitement s'exprimer dans la sphère des sciences et des techniques dans la mesure où celle-ci pouvait répondre à l'impératif typiquement puritain de parachever rationnellement la société. […] C'est aux États-Unis, où les premiers immigrants et les élites à la tête de la création nationale étaient pour la plupart issus de ces mouvements (puritains, déistes, unitariens, francs-maçons), que cet ethos religio-technologique britannique va connaître une destinée sans pareille. Les conditions d'établissement des colons britanniques dans le Nouveau Monde, associées à la mentalité praticienne et technologique de ces dissenters, ont

[151] Pucheu, David, *Religion et imaginaire technologique en Occident : continuite et rupture. Imaginaire(s) des technologies d'information et de communication*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009, p.23-24. [en ligne] : https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02459609, (consulté le 8 septembre 2018).
[152] *Ibid., p.25.*

> transposé l'utopie et l'espérance religieuse dans la réalité : l'érection d'une "Nouvelle Terre milléniale", d'une "Nouvelle Terre mécanisée" pour reprendre l'expression de Cecilia Tichi, principalement articulée autour du déploiement des technologies de communication. […] Le développement technologique fut ainsi assimilé dans le montage symbolique américain à une véritable "seconde Création" du monde consécutive à la Genèse biblique où "progrès de la Création divine" et "progrès technologique" ne faisaient qu'un vers le retour à la perfectibilité adamique (le Paradis perdu)[153].

Cette prémisse amène Pucheu à préciser que du côté européen, ce millénarisme aura plutôt pris la forme d'un millénarisme laïque, c'est-à-dire neutre et déconnecté de son essence chrétienne » tandis qu'en Amérique, là où les visées intramondaines de ce dernier ne se heurteront peu ou pas aux positions de l'Église catholique, le phénomène prendra plutôt des allures de millénarisme sécularisé, c'est-à-dire enraciné dans le religieux, mais tourné vers l'engagement dans le monde. Apportant ainsi une importante nuance à l'hypothèse de Noble, le sociologue entend par là que le nouveau projet de société américain, porté à son tour par cet impératif typiquement puritain de parachever rationnellement la société, produira le contexte adéquat pour insuffler au millénarisme britannique « […] une orientation temporelle décisive à l'intérieur des religions elles-mêmes »:

> Cependant, dans les pays conquis par la Réforme, le millénarisme a connu une destinée autre qu'en terre catholique. La Réforme du salut judéo-chrétien impulsée par Luther n'a pas laïcisé le millénarisme : elle a plutôt eu tendance à le séculariser, c'est-à-dire à lui fournir une orientation temporelle décisive à l'intérieur des religions elles-mêmes – là où l'incompatibilité entre les visées intramondaines du millénarisme chrétien et celle de l'Église catholique, par exemple, l'ont condamné à sortir de son ancrage religieux[154] .

En bout de piste, l'exercice consistant à mettre en lumière le caractère dualiste de l'imaginaire technoreligieux occidental semble proposer une piste d'interprétation intéressante à ce postulat qui associe le concept de société numérique à un certain réenchantement de la modernité. En effet, eu égard aux principales propositions des auteurs précédemment cités, il nous parait maintenant pertinent d'établir une certaine corrélation sociologique entre cet impératif

---

[153] *Ibid.*, p. 24-27.

[154] *Ibid.*, p.23.

puritain dit « eschatologique », souhaitant donc travailler à parachever rationnellement la société au moyen du développement technologique (la religion de la technologie), et une certaine utopie numérique dite « postmoderne », celle dont les propres visées eschatologiques intramondaines suggèrent le dépassement d'une société désenchantée de la technoscience au profit d'une société numérique portée par ses propres promesses (le culte des technologies numériques). Il est clair que cette appréhension se fonde sur un certain constat « wébérien » qui affirme que le dit impératif soit l'une des causes principales du désenchantement du monde. De fait, il appert effectivement que ce soit ce même désenchantement qui aura su provoquer les conditions sociohistoriques adéquates pour la montée subséquente de l'utopie numérique, celle dont les promesses technoreligieuses participeraient, dès lors, à réenchanter l'imaginaire occidental.

Notre prochain objectif sera donc de mettre en lumière le lien de parenté technoreligieux qui se laisse désormais entrevoir entre le caractère désenchanté de la modernité technologique et la nature religieuse d'une utopie numérique ouvertement associée au réenchantement du monde.

5.4. Culte du nombre et désenchantement du monde

C'est à Max Weber que l'on doit l'expression « désenchantement du monde ». Le sociologue de la modernité rationnelle qu'était Weber aura eu recours à cette expression pour désigner ce vaste processus « […] qui avait débuté avec les prophéties du judaïsme ancien et qui, de concert avec la pensée scientifique grecque, rejetait tous les moyens magiques d'atteindre au salut comme autant de superstitions et de sacrilèges.[155] ».

L'on peut donc dire de cette dernière qu'elle est intimement liée à la question de la sécularisation du champ socioreligieux occidental au profit d'une socialité nouvelle fondée sur l'autonomie de la raison. Dès lors, le concept derrière l'expression ne peut être envisagé sans faire référence à une certaine quête du progrès technoscientifique qui, à travers la réforme

[155] Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p.117.

des principaux modes du savoir occidental, aura transformé l'ensemble de ses rapports socioreligieux.

En outre, c'est dans son livre intitulé *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905)[156] que le sociologue fait allusion à un certain *ethos* religieux de nature protestante qui serait historiquement responsable du développement de la société industrielle et du capitalisme économique. L'on croit pouvoir affirmer qu'une partie de cette approche est récupérée par Noble lorsque ce dernier fait allusion à un certain impératif puritain qui aurait motivé l'apparition d'une religion de la technologie basée, elle, sur la rationalisation de la société au moyen du développement technologique. Max Weber, quant à lui, affirme que le même phénomène serait plutôt à l'origine d'une nouvelle forme de socialité rationaliste où les explications magiques et surnaturelles, en même temps que les valeurs spirituelles, auront été mises à mal par la rationalisation industrielle. D'autre part, pour Max Weber, la société industrielle moderne aura, certes, été source d'avancées technologiques et économiques indéniables sur le plan matériel, mais elle aura également mise en branle un nouveau système de régulations sociales principalement fondé sur la rationalisation accrue et sur la bureaucratisation systématique.

Toujours selon Weber, l'efficacité technoscientifique et bureaucratique aurait tôt fait d'enfermer la société occidentale dans une « cage de fer » technocratique qui menacera les valeurs humanistes tributaires de la morale chrétienne occidentale. Or, c'est en fonction d'une certaine relation enchantée au nombre – que Weber appelle le « romantisme du nombre » et Mattelart le « culte nombre » – que cette idée d'un désenchantement du monde ne saurait plus être exclusivement associée à l'idée d'une « cage de fer » technocratique, mais également au développement d'une utopie techno-religieuse dont l'existence même tendrait à combler le vide spirituel et religieux provoquer par ledit désenchantement.

[156] *Ibid.*

5.5. À propos de l'utopie informationnelle

Si Max Weber utilise effectivement l'expression « désenchantement du monde » afin de mettre en lumière un certain recul historique des croyances religieuses en lien avec la révolution industrielle, ce dernier fait également référence à l'existence d'un certain *romantisme du nombre*[157] qui aurait su lui insuffler son impulsion fondamentale. Or, d'après André Mattelart, c'est ce même rapport idéaliste au nombre qui aurait servi de cadre symbolique au développement d'une nouvelle utopie occidentale fondée sur la communication universelle et qu'il appelle « l'utopie informationnelle ». Selon le sociologue des médias, l'idée fondatrice de cette dernière se présenterait sous les traits d'un grand projet de réorganisation du monde réalisé à l'aide d'un langage mathématique universel qui, grâce au partage universel du savoir scientifique, aura pour objectif de provoquer une « illumination générale des esprits ». Dans un article intitulé *Information: L'utopie informationnelle en question* (2018), Mattelart donne quelques précisions sur l'origine de cette nouvelle utopie:

> Il n'y a de citoyen que par l'instruction et par l'information, affirmait en 1793 Condorcet dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. De la langue à l'écriture puis à l'imprimerie, le philosophe et mathématicien révolutionnaire tissait dans cet ouvrage, médiologique avant la lettre, un lien entre l'évolution des techniques de transmission et le façonnement des institutions, le changement des modes de savoir et des formes de société qui leur correspondent. L'"illumination générale des esprits", prédit-il, devrait garantir à travers la planète la formation de la démocratie des opinions et l'expansion de l'idéal de l'égalité réelle. […] Condorcet y dessine les contours d'une "république universelle des sciences", symbole de la "fraternité des nations" par le biais du savoir[158].

Il appert ainsi que ce serait bien le projet utopique d'une grande réorganisation rationnelle du monde, opérée sur fond de langage mathématique universel, qui serait à l'origine des premiers algorithmes conçus, entre autres, par Leibniz (1646-1716) et Newton (1642-1727). Or, Mattelart précise que cette quête du langage mathématique universel s'inscrit résolument au cœur d'un nouvel imaginaire technoreligieux porté par la nécessité de restaurer toute chose

---

[157] Voir Armand Mattelart, *Histoire de la société de l'information,* La Découverte, 2006. p.16.

[158] Armand Mattelart, « Information : L'utopie informationnelle en question », Encyclopédia Universalis, (2018), [en ligne]: https://www.universalis.fr/encyclopedie/information-l-utopie-informationnelle-en-question/, (consulté le 8 septembre 2018).

en fonction d'un culte du nombre qui s'inscrit, ce dernier, dans une certaine « pensée religieuse ». Rejoignant en cela l'hypothèse de Noble associant « religion » et « technologie » dans une même appréhension de l'imaginaire technoreligieux moderne en Occident, Mattelart précise que cette vision des choses se vérifie principalement chez Leibniz, l'un des principaux fondateurs de la pensée rationaliste, pour qui l'idée d'un langage mathématique universel serait d'abord synonyme de « langage oecuménique ». Quant à Newton, puritain alchimiste et mathématicien, ce dernier associera ses travaux sur la langage mathématique universel à la quête de la « pierre philosophale », objet magique associé au pouvoir suprême de remettre l'univers en ordre. Retenons principalement les précisions que Mattelart apporte à propos de Leibniz et du « langage œcuménique »:

> Le projet d'automatisation du raisonnement formule par Leibniz participe de la quête d'une langue œcuménique. Il traduit un humanisme cosmopolitisme, inscrit dans une pensée religieuse. Le vœu du philosophe est de contribuer au rapprochement des peuples, à l'unification non seulement de l'Europe, mais du "genre du humain tout entier". Car, écrit-il, "je considère le Ciel comme la Patrie et tous les hommes de bonne volonté comme des concitoyens en ce Ciel"[159].

Les précisons apportées par Mattelart nous permettent de mieux contextualiser la question, déjà soulevée par Noble, de cet impératif puritain qui se serait donnerait pour mission de parachever rationnellement la société au moyen du développement technologique. En effet, Mattelart nous permet d'y associer un contexte social, culturel et politique qui apporte un éclairage important sur la nature spécifiquement religieuse de cette quête d'un langage universel portée par ce romantisme/culte du nombre. L'existence d'un certain impératif religieux d'inspiration britannique derrière les efforts développés par certains des plus importants scientifiques de la modernité naissante en vue de réaliser, concrètement, une utopie informationnelle portée, à la fois, par le culte du nombre et par les valeurs humanistes, ne semble plus laisser beaucoup de doutes et cela quand bien même ledit impératif aurait su prendre la forme d'un millénarisme laïque déconnecté de son essence chrétienne en contexte européen, tel qu'évoqué par Pucheu. Nous verrons de suite que d'autres précisions sont apportées en ce

[159] Mattelart, Armand, *Histoire de la société de l'information,* La Découverte, 2006, p.6.

sens par Mattelart, notamment en ce qui concerne cet autre visage de l'utopie informationnelle moderne appelé « société en réseaux ».

5.6. Une société en réseaux?

Le projet d'une grande réorganisation du monde fondé sur le rationalisme techno-scientifique verra considérer, au tournant des XIXe et XXe siècles, les principales avancées scientifiques et technologiques du moment comme un moyen privilégié pour réorganiser la gestion des États, des territoires, des relations sociales et des moyens de communication. La gestion industrielle de la société occidentale, couplée au développement des premières technologies de l'information et de la communication, mettent ainsi la table pour ce que Mattelart appelle les « utopies de la communauté universelle et de la société décentralisée »:

> L'industrialisation fait rimer technique et organisation. […] L'idée que seul ce qui est dénombrable est certitude imprègne les modes de gouverner. […] Les utopies de la communauté universelle et de la société décentralisée scandent l'avancée des réseaux de communication[160].

C'est en 1895 que Mattelart situe, plus précisément, les prémisses de cette utopie de la communauté universelle sur fond d'échanges décentralisés. À cette époque, deux juristes belges, Paul Otlet et Henri La Fontaine, fondent à Bruxelles *l'Institut international de bibliographie*[161]. L'initiative des deux hommes sera bientôt à l'origine (1905) de la mise en application d'un nouveau système de classification bibliographique, reconnu aujourd'hui pour être le premier système moderne de son genre. Mattelart affirme que cette invention fût résolument inspirée par la quête utopique d'une communauté universelle décentralisée, celle qui pourrait enfin offrir au monde une bibliographie exhaustive, et accessible, de l'ensemble du savoir humain dans le but de « […] faire du monde entier une seule cité et de tous les peuples une seule famille[162] ». Mattelart, plus précisément encore, à propos de la vision utopique d'Otlet:

> Otlet forge le terme "mondialisme" pour mieux marquer la symbiose avec une pensée du réseau universel, à la fois technique et social. Une pensée qui s'est

[160] *Ibid.*, p.17.
[161] Voir la fiche Wikipédia [en ligne]: https://fr.wikipedia.org/wiki/Institut_international_de_bibliographie
[162] Armand Mattelart, Histoire de la société de l'information, La Découverte, 2006, p.26.

> forgée au rythme de l'enlacement du globe aussi bien par les réseaux du câble sous-marin, de la poste universelle et autres réseaux techniques que par les multiples réseaux citoyens qui surgissent dans la seconde moitié du XIXe siècle à la faveur de la reconnaissance des libertés de presse, d'expression et d'association, donnant une impulsion insoupçonnée aux échanges entre sociétés civiles[163].

5.7. Le Mundaneum: une préfiguration du réseau internet?

Poussée par une irrépressible quête du progrès technologique, la première moitié du XXe siècle voit ainsi l'arrivée progressive des premiers moyens de télécommunication modernes que sont le téléphone, la radio et la télévision. En outre, quarante ans près la fondation de *l'Institut international de bibliographie*, Otlet réinterprète les possibilités de son invention à la lumière des récents développements technologiques en cette matière. D'aucuns diront que Otlet fait alors preuve d'une formidable intuition en cherchant à unir ces technologies afin de permettre la consultation du répertoire universel de *l'Institut* à partir d'un simple téléviseur. La vision du *Mundaneum* de Otlet propose ainsi de transférer, par moyen téléphonique, des livres dont le contenu aura été préalablement photographié afin dans faire la lecture sur un écran de télévision. Otlet lui-même à ce propos:

> Ici, la table de travail n'est plus chargée d'aucun livre. À leur place se dresse un écran et a porté un téléphone. Là-bas, au loin, dans un édifice immense, sont tous les livres et tous les renseignements, avec tout l'espace que requièrent leur enregistrement et leur manutention, [...] De là, on fait apparaître sur l'écran la page à lire pour connaître la question posée par téléphone avec ou sans fil. Un écran serait double, quadruple ou décuple s'il s'agissait de multiplier les textes et les documents à confronter simultanément ; il y aurait un haut-parleur si la vue devait être aidée par une audition. Une telle hypothèse, un Wells certes l'aimerait. Utopie aujourd'hui parce qu'elle n'existe encore nulle part, mais elle pourrait bien devenir la réalité de demain pourvu que se perfectionnent encore nos méthodes et notre instrumentation[164].

Or, ce que Otlet envisageait à son époque sous une forme utopique est maintenant considéré, par plusieurs chercheurs, comme une authentique préfiguration d'un « réseau des réseaux »,

---

[163] *Ibid.*, p.26

[164] Paul Otlet, *Traité de documentation : le livre sur le livre, théorie et pratique*, Bruxelles, Editions Mundaneum, 1934, p. 428.

tel qu'Internet se conçoit aujourd'hui[165], à commencer par Mattelart lui-même qui commente ainsi:

> Rien d'étonnant donc à ce que, quelque quarante ans après avoir fondé l'Institut bibliographique à Bruxelles, Otlet anticipe l'idée de réseau des réseaux. Dans son livre-testament, *Traité de documentation, le livre sur le livre,* il expose l'architecture d'un "réseau universel d'information et de documentation". Un réseau qui relie centres producteurs, distributeurs, utilisateurs, de toute spécialisation et de tout lieu. La grande bibliothèque est équipée d'écrans. Grâce au télescope électrique, le livre téléphoné permet de lire chez soi, exposés dans la salle "teleg" des grandes bibliothèques, aux pages demandées d'avance[166].

Paul Otlet meurt en 1944. Selon Mattelart, l'ensemble de son oeuvre aura pour conséquence de renouveler l'utopie informationnelle dans le contexte d'après-guerre, principalement en sol américain, là où verra le jour une toute nouvelle philosophie des réseaux – ou « cybernétique » – qu'on dit généralement inspirée par la vision de Otlet à propos des technologies de transmissions décentralisées de l'information. De fait, la cybernétique deviendra effectivement la science privilégiée de cette utopie renouvelée, au sens où elle inspirera le développement d'un ensemble de nouvelles technologies de la communication et de l'information – les TIC – principalement pensées pour organiser le fonctionnement d'une nouvelle société en réseaux.

5.8. Conclusion du chapitre : technologie et eschatologie, un seul et même imaginaire.

Le chapitre 5 aura voulu explorer l'hypothèse d'une relation ontologique fondamentale entre « religion » et « technologie » au cœur d'un imaginaire technoreligieux occidental qui lui serait spécifique. En outre, l'exercice nous a permis de mettre en lumière l'existence d'un symbolisme religieux occidental pré-moderne ayant la particularité de relier les deux concepts au cœur d'un imaginaire théologique commun. Nous avons également vu que certains auteurs considèrent ouvertement l'imaginaire technoreligieux moderne comme une forme de réaffirmation réformiste d'une attente religieuse chrétienne originelle, celle qui met en scène

---

[165] Voir par exemple: Jean-Francois Dortier, « Paul Otlet (1868-1944). Il avait rêvé Internet », *Sciences Humaines* 186, (2007), [en ligne]: https://www.scienceshumaines.com/paul-otlet-1868-1944-il-avait-reve-internet_fr_21257.html, (consulté le 8 septembre 2018).
[166] Mattelart, Armand, *Histoire de la société de l'information*, La Découverte, 2006, p.26-27.

une certaine histoire du salut portée par l'espérance en un monde nouveau. Retenir cette hypothèse nous a donc permis d'envisager le caractère millénariste, messianique, sotériologique et eschatologique d'une imbrication techno-religieuse qui se serait vue renouvelée par une téléologie réformiste qui considère, cette dernière, le progrès technologique comme un moyen privilégié pour restaurer l'état adamique originel. De là, avec les principaux auteurs cités, il nous semble pertinent de conclure que « technologie » et « eschatologie » puissent se trouver fondamentalement liés dans l'imaginaire techno-religieux occidental et que cet état de fait puisse fournir le cadre sociohistorique adéquat pour expliquer la nature technoreligieuse d'une quête de sens numérique, elle-même associée à l'idée d'une société numérique utopique comme représentation supérieure partagée.

En effet, nous savons maintenant que les grandes promesses utopiques liées aux TIC puisent leur origine symbolique au cœur d'une utopie informationnelle préexistante et fondée sur une certaine idée du progrès technoscientifique engagée par la modernité naissante, notamment en matière de télécommunication. De là, l'on peut dire de l'aspiration moderne à une communauté universelle décentralisée qu'elle semble directement redevable à la quête technoscientifique d'un langage mathématique universel devant permettre, lui, l'émergence d'un monde nouveau fondé sur le rationalisme scientifique et donc sur une forme de partage universel du savoir grâce à l'usage universel d'un langage rationnel. En outre, en tenant compte de la théorie de Noble sur la religion de la technologie, il semble réaliste de prétendre que le projet typiquement moderne liant « religion » et technologie » puisse trouver son point d'ancrage au centre d'un certain impératif puritain souhaitant parachever rationnellement la société au moyen du développement technologique. Le culte du nombre serait ainsi à placer en corrélation avec une course au développement technologique moderne inspirée par un ethos religio-technologique britannique qui finira par provoquer une forme de désenchantement du monde.

Or, en tenant compte de la pensée de Max Weber à ce propos, il appert que ce soit ce même désenchantement qui provoquera les conditions sociohistoriques adéquates pour la montée d'une utopie numérique dont les promesses technoreligieuses voudront, elles, servir à réenchanter l'imaginaire occidental. Sous cet angle, il semble que la conclusion la plus

significative que nous puissions tirer du présent exercice retiendra un certain processus socioreligieux de désenchantement/réenchantement du monde qui lierait directement le phénomène moderne de la religion de la technologie et de l'utopie informationnelle à leurs équivalents postmodernes, c'est-à-dire au culte des technologies numériques et à l'utopie numérique. Cette perspective s'ajoute donc à l'approche durkheimienne traitant du caractère fonctionnaliste du numérisme comme objet religieux contemporain et nous sera utile afin de mieux comprendre la nature spécifiquement religieuse d'une utopie numérique prétendument postmoderne dont les propres visées eschatologiques intramondaines suggèrent le dépassement d'une société désenchantée de la technoscience au profit d'une société numérique portée par ses propres promesses. Il sera donc question, au chapitre suivant, de la nature spécifiquement religieuse d'une utopie numérique généralement associée à ce que d'aucuns appellent « l'imaginaire internet ».

Chapitre 6

NUMÉRISME ET INTERNET

> *Cette nouvelle religiosité, qui n'est après tout qu'en formation, est plutôt une nébuleuse dont l'homogénéité n'est pas la principale caractéristique. Elle est diffuse car elle est une religiosité du diffus, de l'éclaté, du non centré. […] Quel est l'objet du culte? Le point de départ est le partage d'une vision […] Cette vision – au sens fort – est celle d'un monde idéal qui serait tout entier forme, comportement, information, message, communication, un monde fait d'éléments toujours en mouvement, en échange, en interaction. Ce culte est tout entier une pensée de la relation. […] La promesse de cette nouvelle vision est un monde meilleur, une nouvelle Jérusalem, toute entière conscience, esprit, virtualité. C'est aussi un homme meilleur, à la conscience élargie parce que fondue dans une conscience collective où le rejoignent les machines intelligentes. Pétri du désir de non-violence à la fois très oriental et résonnant fortement au cœur de la culture nord-américaine, Internet est ainsi porteur de l'utopie d'une société pacifiée.* **- Philippe Breton**

6.1. Présentation

Si la conclusion du chapitre 5 nous a servi à introduire une approche socioreligieuse « wébérienne » dans notre étude portant sur le numérisme comme objet religieux contemporain, il faut savoir qu'Hervé Fischer envisageait déjà la possibilité que ce phénomène puisse être traversé par une certaine tension sociologique. Aussi, ce dernier évoque-t-il directement la question d'un certain « développement paradoxal » quand il est question des TIC renouant avec le « symbolisme de jadis » afin de palier a une certaine « survalorisation » du réel comme fruit de la modernité techno-scientifique. Fischer introduit donc, lui aussi, la question du désenchantement du monde comme fondement d'un processus de « réenchantement » spécifique aux TIC:

> Nous avons délaissé progressivement à l'époque de la Renaissance, en Occident, le symbolisme magique et religieux pour nous lancer dans la conquête du réel. Nous avons inventé le réalisme de l'espace géométrique, des visages, des ombres et de la couleur locale. Nous avons réactivé le rationalisme inventé par les Grecs anciens. Nous avons créé l'humanisme. Nous avons construit des machines pour transformer le monde, nous avons valorisé le travail, l'observation et la science expérimentale, célébré l'individualisme, osé l'athéisme et survalorisé le réel par

> rapport à l'ailleurs du divin qui dominait les siècles précédents. Cette célébration du réel a duré un demi-millénaire. Jusqu'à ce que la science du XXe siècle, par un développement paradoxal qui renouait avec le symbolisme de jadis, dématérialise ses objets d'étude, les construire en fichiers numériques, et que tout un chacun se jette dans un monde virtuel, plus intelligent, plus instrumental, plus prometteur, et plus doux aux mains que la dure réalité[167].

Michel Maffesoli, en discussion avec Fischer dans *La postmodernité à l'heure du numérique* (2016), donne raison à ce dernier sur ce constat en affirmant:

> Or il se trouve que contemporainement c'est le développement technologique qui participe à ce que j'ai proposé d'appeler le réenchantement du monde. En effet, ne l'oublions pas, la technologie repose sur la réversibilité, l'interaction ou de ce qu'Edgar Morin a appelé l'action/rétroaction. Il s'agit là d'un défi, il n'y pas lieu de s'en effrayer outre mesure, mais de reconnaître que la vitalité (Jean Baudrillard) est une des caractéristiques essentielles de la postmodernité et qu'il va falloir s'y habituer, ou en tout cas répondre à un tel défi[168].

S'attarder sur le processus d'enchantement/réenchantement du monde associé spécifiquement au numérisme comme objet religieux contemporain nous parait donc indispensable et cela dans la mesure où nous savons, désormais, que la question touchant à la nature spécifiquement religieuse de l'utopie numérique est ouvertement associée, par certains auteurs, à une approche socioreligieuse dite « wébérienne » sur le désenchantement du monde. Il nous semble donc nécessaire de tenter de mettre en perspective une certaine imbrication des approches durkheimienne et wébérienne dans l'appréhension socioreligieuse d'une quête de sens numérique qui serait liée à l'expression d'un religieux à la fois contemporain et postmoderne.

6.2. Rationalisme et machine intelligente

Nous avons vu que le projet d'une grande réorganisation du monde fondée sur le rationalisme technoscientifique aura progressivement entraîné une gestion industrielle de la société occidentale. De là, le développement des premières technologies de l'information et de la

[167] Hervé Fischer, *La pensée magique du Net*. Paris: Éditions François Bourin, 2014. p.300.
[168] Hervé Fischer., & Michel Maffesoli., *La postmodernité à l'heure du numérique*, Éditions François Bourin, 2016, p.91.

communication sera très vite associé à une utopie informationnelle qui, elle, mise sur le développement d'un ensemble de technologies de transmissions de l'information dites « décentralisées » afin de répondre à l'aspiration moderne d'une communauté universelle fondée sur le partage globale du savoir scientifique. En outre, nous savons également que certains auteurs considèrent ouvertement la spécificité d'un imaginaire technoreligieux moderne, celui se trouvant à la source de cette même utopie informationnelle, comme une forme de réaffirmation réformiste d'une attente religieuse chrétienne portée par l'espérance en un monde nouveau. Nous avons déjà établi, avec les auteurs étudiés, que le projet typiquement moderne liant « religion » et « technologie » trouverait son fondement dans un certain impératif puritain souhaitant parachever rationnellement la société au moyen du développement technologique et que, paradoxalement, ce soit précisément le culte du nombre, lié au rationalisme technoscientifique, qui aura fini par provoquer le désenchantement du monde. Or, comme l'a déjà affirmé Fischer, le rationalisme moderne n'aurait pas produit que du désenchantement mais également une nouvelle forme d'imaginaire technoreligieux directement en lien avec l'existence même d'une utopie informationnelle. En outre, il semble que les principales motivations derrière la volonté de créer une « machine intelligente », dans la première moitié du XXe siècle, confirment cette hypothèse.

En effet, si le rationalisme technoscientifique associé à la modernité industrielle aura su privilégier la pensée mathématique et la quête du progrès scientifique au détriment de la quête de sens, Mattelart soutient que la fin de la Deuxième Guerre mondiale provoquera néanmoins une importante remise en question des valeurs associées à la technocratie industrielle et donc, par le fait même, du « statut de l'univers techno-informationnel ». C'est dans ce contexte particulier, celui de l'après-guerre, que le sociologue situe les premières manifestations de ce qu'il appréhende comme une *promesse humanisme à contre-courant*[169], phénomène à partir duquel l'utopie informationnelle aurait entamé son renouvellement symbolique. Mattelart en explique ainsi les principaux fondements:

> Les machines intelligentes prennent leur essor au cours de la Seconde Guerre mondiale. Au terme du conflit, trois questions émergent autour du statut de l'univers techno-informationnel. Dans quelle mesure les logiques de l'affrontement

[169] Armand Mattelart, *Histoire de la société de l'information,* La Découverte, 2006. p.34-35.

> planétaire entre l'Est et l'Ouest configurent-elles le cadre géopolitique dans lequel se déploie l'innovation technique? Quels sont les termes du débat sur la définition de la notion souveraine d'"information"? Quelle place occupent les nouvelles technologies de la mémoire dans l'histoire des civilisations[170]?

Pour le sociologue qu'est Mattelart, il semble que l'émergence des premiers ordinateurs soit directement liée à la manifestation d'une nouvelle forme de socialité technologique qu'il associe au contexte géopolitique de l'après-guerre. Cherchant à préciser sa pensée sur la question, ce dernier spécifie que si les deux guerres mondiales furent l'occasion d'établir une coopération des technologies informatiques civiles et militaires dans l'élaboration des premiers ordinateurs, la fin des grands conflits armés aura provoqué leur reconversion en « machines de guerre à penser », principalement mises au service des intérêts militaires américains.

C'est à partir de cette mise en contexte que Mattelart aborde la question de cette nouvelle promesse humaniste à contre-courant qui serait liée à l'informatisation de la théorie cybernétique, une nouvelle discipline scientifique traitant de la régulation des grands systèmes de communication. *Grosso modo*, cette nouvelle promesse humaniste, portée par la quête d'un « [...] système de valeurs morales susceptible de libérer le potentiel libérateur de l'information[171] », aurait motivé ce que Mattelart appelle la *république des informaticiens*[172] dans l'élaboration d'un nouveau type de socialité informatique en réseaux, celle dont la théorisation serait principalement attribuable aux travaux de Norman Wiener, le fondateur de la cybernétique. De fait, Wiener associe lui-même la décentralisation de l'information à une forme de « révolution porteuse de la promesse d'affranchissement de la citoyenneté »[173]. Pour sa part, Mattelart voit plutôt dans le phénomène les premiers élans d'un monde post-industriel qui aura tôt fait de prendre les traits d'une *religion de l'infosphère*[174]. Armand Mattelart à propos de Wiener et de la théorie cybernétique:

---

[170] *Ibid.*, p.30.
[171] *Ibid.*, p.34-35.
[172] *Ibid.*, p.33.
[173] *Ibid.*, p.34.
[174] *Ibid.*, p.44.

> Par son potentiel à déconcentrer et à décentraliser, postule Wiener, l'information est à l'origine de la "seconde révolution industrielle". Une révolution porteuse de la promesse d'affranchissement de la citoyenneté. Délaissant sur ce point une stricte définition statistique de la notion d'information, il l'étend à l'ensemble des "moyens de collecter, d'utiliser, de stocker, et de transmettre l'information.": radio, cinéma, téléphone, télégraphe, postes, livres, mais aussi le système scolaire et l'Église[175].

6.3. Une religion de l'infosphère ?

C'est aux travaux de Marshall McLuhan que Mattelart lie les premiers éléments théoriques associés au concept de religion de l'infosphère. Il faut dire que McLuhan, en tant que théoricien des médias de communication, est connu dans le monde de la recherche pour être l'un des principaux fondateur d'une nouvelle théorie scientifique assez contestée, la théorie des médias, qui traite du développement des TIC et de leur potentiel transformatif sur le société industrielle[176].

Du reste, c'est à McLuhan que le sociologue impute l'introduction progressive, dans le domaine civil, d'une vision religieuse des TIC, celle qu'il conjugue au « vieux rêve d'une humanité prébabélienne ». Ce dernier associe ainsi le concept du « village global », tel développé par McLuhan, a une forme de culte des réseaux dont il compare l'hermeunétique religieuse particulière à celle développée par de Teilhard de Chardin, jésuite et paléontologue, à propos de la *noosphère*[177]. Il serait donc question d'une « symbolique technoglobale » à la vision religieuse comme point de départ du tournant religieux qu'aurait pris le discours sur la société de l'information:

> McLuhan est le premier à actualiser pour l'âge électronique le vieux rêve d'une humanité prébabélienne. C'est chose faite dès son premier best-seller, *The Gutenberg Galaxy* (1962), où il étrenne la notion de *global village.* Une notion qui intronise le vocabulaire du global, réservé jusqu'alors à la stratégie militaire, dans le domaine civil, et qui appelé à se muer en cliché et à faire le tour du globe, plus particulièrement à partir des années 1980. Il est le premier apprenti-sorcier de la

[175] *Ibid.*, p.34.
[176] Contestée dans la mesure où ce postulat est généralement associé à une forme de « déterminisme technologique » par la sociologie.
[177] Pour plus d'information sur ce concept, voir la fiche Wikipédia [en ligne]: https://fr.wikipedia.org/wiki/Noosph%C3%A8re, (consulté le 8 septembre 2018).

> symbolique technoglobale [...] Enfin, et c'est sans doute un aspect décisif, le professeur de Toronto reconstruit une vision religieuse de l'intégration de la planète déclinable à toutes étapes de l'âge de l'information, peu importe la génération technique. Par son intermédiaire, la théologie se fait culte des réseaux[178].

En ce qui nous concerne, il semble que les explications de Mattelart au sujet de la montée historique d'un humanisme à contre-courant, celui qui placerait l'information décentralisée au cœur d'une nouvelle régulation sociale tout en étant également à l'origine d'un certain culte des réseaux, nous permettent de mettre en évidence un rapport socioreligieux concomitant entre deux objets technologiques centraux dans l'étude du numérisme comme objet religieux contemporain, à savoir:

> A) Un premier objet techno-religieux – Internet – dont le développement technologique aurait été inspiré par les valeurs d'un nouvel humanisme à la source d'un « culte des réseaux ».
>
> B) Un second objet techno-religieux – le Web – conçu comme un outil décentralisé de partage de l'information en usage sur le réseau internet et dont le développement aurait été inspiré par une forme d'humanisme numérique à la source d'un « culte des technologies numériques ».

Sur le plan idéologique, nous avons constaté que les deux éléments abordent le thème du renouvellement de l'humanisme traditionnel au profit d'un humanisme nouveau inspiré par une certaine utopie informationnelle. Aussi, dans les deux cas, le concept de « révolution » est fréquemment évoqué pour qualifier le phénomène. Il appert donc que l'aspect spécifiquement religieux derrière l'aspiration à un renouvellement de l'humanisme traditionnel au moyen des TIC – que le phénomène soit qualifié de « seconde révolution industrielle » par Wiener ou de « révolution numérique » par Hervé Fischer – puisse être mis en lien avec une certaine informatisation de l'imaginaire occidental. Ce phénomène serait essentiellement attribuable au développement d'un langage commun mathématique, le langage binaire, et donc d'un achèvement technologique et symbolique portée par cette même utopie

[178] Armand Mattelart, *Histoire de la société de l'information,* La Découverte, 2006. p.44.

informationnelle, celle dont l'origine religieuse trouverait son impulsion initiale chez cet impératif puritain lié au parachèvement de la société au moyen du développement technologique.

En fin de compte, l'argument qui veut qu'un nouvel imaginaire technoreligieux occidental spécifiquement numérique puisse être lié à un certain processus de réenchantement du monde, celui généralement associé à la postmodernité, semble trouver un certain fondement socioreligieux. Par ailleurs, étant donné que l'on sait maintenant qu'un certain humanisme postmoderne aurait contribué significativement à l'invention du réseau internet, au sens où son influence idéologique aurait été marquante sur une culture informatique naissante, il est maintenant à envisager que la question d'une nouvelle forme d'imaginaire technoreligieux, celle qui serait spécifique aux TIC (l'imaginaire internet), puisse être liée à l'expression d'une culture spécifiquement numérique comme caractéristique du réenchantement du monde.

Pour la suite des choses, explorer plus en détail le caractère socioreligieux de ce nouvel humanisme – à la fois « numérique » et à « postmoderne » – nous semble un exercice pertinent dans l'étude du numérisme comme objet religieux contemporain. Le fait que ce dernier soit du même coup associé, par plusieurs auteurs précédemment cités, à un renouvellement de l'imaginaire technoreligieux occidental nous semble justifier le prochain exercice. De plus, il nous parait également justifié de commencer par une importante clarification technique qui nous servira à différencier correctement les deux objets technologiques généralement associés au phénomène : le réseau internet et le World Wide Web.

6.4. Qu'est-ce que l'Internet ?

Nous donnons de suite la définition d'Internet telle qu'elle fût donnée le 24 octobre 1995 par le Federal Networking Council américain[179]:

[179] D'après le site web du Federal Networking Council [en ligne]: http://www.internetsociety.org/fr/internet/qu%E2%80%99est-ce-que-l%E2%80%99internet/histoire-de-l%E2%80%99internet/un-bref-historique-de-linternet, (consulté le 8 septembre 2018).

> Internet désigne le système d'information mondial qui : (i) est relié logiquement par un espace d'adressage unique au monde basé sur le protocole (IP) ou ses extensions-suivis ultérieurs ; (ii) est capable de soutenir les communications utilisant la suite de protocoles Transmission Control/Internet Protocol (TCP/IP) ou ses extensions/ suivis ultérieures, et/ou d'autres protocoles compatibles IP; et (iii) fournit, utilise ou rend accessible, publiquement ou en privé, des services de haut niveau basés sur les communications et l'infrastructure connexe décrites dans la présente résolution.

De cette définition, nous pouvons établir qu'Internet, au plan strictement technique, se défini en trois volets principaux : sa technologie, ses applications et ses infrastructures. Pour la présente étude, il nous apparaît globalement inutile de nous attarder en profondeur sur la question de la technologie informatique et donc sur le fonctionnement de l'infrastructure technique associée au réseau internet. Afin de mieux cerner la question d'un humanisme numérique au fondement religieux dans l'étude du numérisme comme objet religieux contemporain, il nous faudra plutôt nous attarder aux applications du réseau internet en tant que vecteur numérique de l'information. Pour ce faire, nous commencerons par resituer l'invention et le développement du réseau dans son contexte historique particulier et cela en nous inspirant, pour l'essentiel, d'une plaquette éducative intitulée *The Story of the Internet* (2000)[180].

6.5. L'histoire d'Internet

Nous savons déjà que les racines idéologiques et technologiques du réseau internet sont plantées dans le contexte géopolitique des années cinquante et soixante. Or, une certaine lecture historique de cet enracinement associe directement l'invention d'Internet aux travaux portant sur le développement d'un réseau militaire de communication informatique pouvant survivre à une attaque nucléaire. Le fondement de cet amalgame repose, en partie, sur le fait que certains projets technologiques furent partagés par l'armée américaine et quatre universités, elles aussi américaines, afin de mettre sur pied un réseau de communication informatique décentralisé, justifié par le contexte géopolitique de la guerre froide. Il est vrai que l'idée d'un réseau informatique de type « toile d'araignée » fût originellement imaginée par un certain Paul Baran, informaticien, physicien et mathématicien travaillant pour le Rand Corporation, un regroupement d'experts chargés de produire, pour le compte du gouvernement

[180] Stephen Bryant, *The Story of the Internet*, penguin readers, 2000.

américain et plus spécifiquement pour le département de la défense, certaines études et propositions dans le domaine de l'analyse des systèmes de recherche. Or, à peu près à la même époque est fondé le projet arpanet par l'ARPA (Advanced Research, Projects Agency) qui, lui aussi, relève du département de la défense et qui se veut, pour sa part, un réseau expérimental de communication informatique interuniversitaire reliant entre elles quatre universités américaines : Le Stanford Institute, l'Université de la Californie à Los Angeles, l'Université de Californie à Santa Barbara et l'Université d'Utah. La confusion des genres provient généralement du fait que les deux projets partageaient certaines caractéristiques technologiques fondamentales, notamment les protocoles d'opérations, le mode de communication dépourvu d'un intermédiaire centralisé ainsi qu'un réseau multinœuds entre les machines reliées. Bien qu'il y eût réellement certaines considérations d'ordre militaire derrière le projet de Paul Baran, il semble bien plus probable que le projet d'origine associé à l'invention du réseau internet soit complètement indépendant desdits objectifs militaires. Toutefois, il demeure vrai qu'Arpanet est généralement reconnu pour être « l'ancêtre » du réseau internet actuel.

Au fil du temps, l'amélioration continuelle de la technologie de mise en réseau, suivi de son application grand public, viendront relier non seulement l'ensemble des universités américaines, mais aussi certains organismes gouvernementaux et certaines grandes entreprises. Cette bonification du réseau a ainsi vu son système d'opération se répartir en quatre grandes familles d'applications: le courriel, le traitement informatique, le Web et la messagerie instantanée. Concernant plus spécifiquement le Web, c'est dans le but de faciliter le partage de l'information que Tim Berners-Lee, un informaticien britannique et chercheur au CERN[181] reconnu pour en être l'inventeur, met au point en 1990 ce système de « navigation » – plutôt que « d'exploitation » – qu'est le « World Wide Web » et auquel est associé le protocole « http » (Hyper Text Transfer Protocol). Berners-Lee invente peu après le langage HTML[182] qui servira d'architecture de programmation derrière la navigation hypertexte, ce qui

[181] Organisation Européenne pour la Recherche Nucléaire. Pour plus d'informations, voir la fiche Wikipédia [en ligne]:https://fr.wikipedia.org/wiki/Organisation_européenne_pour_la_recherche_nucléaire, (consulté le 8 septembre 2018).
[182] Hypertext Markup Language. Pour plus d'informations, voir la fiche Wikipédia [en ligne]: https://en.wikipedia.org/wiki/HTML, (consulté le 8 septembre 2018).

permettra l'arrivée des premiers « sites web », ces derniers étant essentiellement faits de texte et de liens hypertextes liés entre eux par le protocole « HTTP : WWW ».

6.6. Le Web 2.0

La première décennie du XXIe siècle voit l'apparition d'un ensemble de nouveaux supports informatiques et de nouvelles applications web qui stimulent les échanges sociaux numériques entre les internautes. Le *Web 2.0*[183] fait ainsi référence à « [...] l'ensemble des techniques, des fonctionnalités et des usages qui ont suivi la forme originelle du web, www ou World Wide Web, caractérisés par plus de simplicité et d'interactivité (sociabilité)[184]. » L'implantation rapide d'un usage simplifié du Web, ne demandant aucune connaissance particulière en informatique, serait donc à l'origine d'une révolution numérique impliquant tout un ensemble de nouveaux rapports sociaux qui finiront par être associés à l'existence même d'une société numérique.

En conséquence, le réseau internet ne saurait plus être associé qu'à un ensemble d'infrastructures informatiques permettant l'échange décentralisé d'information numérique, mais également à un ensemble de pratiques s'inscrivant désormais dans une culture spécifique: la culture internet.

6.7. La culture internet

Dans son livre intitulé *La galaxie Internet* (c2002), Manuel Castells, sociologue à l'Université de Californie à Berkeley, traite de la question d'une culture d'Internet qui serait tributaire du caractère spécifique d'un réseau informatique en toile et donc fondamentalement inspirée par l'échange décentralisée d'informations numériques. En cela, Castells rejoint les explications de Mattelart à propos de certaines valeurs sous-jacentes associées à humanisme nouveau qui, au plan culturel, aurait inspiré le développement du réseau:

---

[183] Aussi appelé « web participatif » ou « social web ». Pour plus d'informations, voir la fiche Wikipédia [en ligne]: https://fr.wikipedia.org/wiki/Web_2.0, (consulté le 8 septembre 2018).
[184] *Ibid.*

> Les systèmes technologiques sont les produits d'une société, et par conséquent d'une culture. Internet ne fait pas exception à la règle : c'est la culture de ses producteurs qui lui a donné forme. Au début, ceux-ci étaient aussi ses utilisateurs; mais, depuis que le réseau est devenu planétaire, il faut distinguer les utilisateurs-producteurs des utilisateurs-consommateurs. Les premiers ont une pratique du réseau qui, en retour, modifie sa technologie. Les seconds, s'ils bénéficient des applications et des systèmes, n'ont pas d'impact direct sur le développement d'Internet – quand bien même les diverses façons dont ils servent ont, bien sûr, un effet indirect sur son évolution. [...] Par culture, j'entends un semble de valeurs et de croyances qui suscitent des comportements, dont la répétition crée des coutumes, que des institutions ou des organisations informelles font ensuite respecter. [...] C'est une construction consciente, mais collective, qui transcende les inclinations personnelles tout en influençant les pratiques individuelles – en l'occurrence, celles des utilisateurs-producteurs d'Internet[185].

Pour leur part, Jean-Samuel Beuscart, Éric Dagiral et Sylvain Parasie dans *Sociologie d'Internet* (2016), subdivisent la question de la culture internet en deux catégories distinctes: les pratiques et les représentations partagées associées au réseau. Les trois sociologues définissent ainsi les pratiques concernées:

> Internet peut aussi se définit comme un vaste ensemble de pratiques. Des pratiques de communication interpersonnelle bien sûr, qui prolongent et étendent celles qui reposent sur le courrier postal ou le téléphone. Ce sont aussi des pratiques médiatiques, qui renouvellent celles qui sont associées aux médias de masse tels que la presse, la radio et la télévision. Internet, ce sont en outre des pratiques culturelles ou de loisir […] Les pratiques associées à internet renvoient également à l'économie, dès lors qu'elle met en relation des consommateurs et des producteurs autour d'un grand nombre de biens et services. Mais ce sont aussi des pratiques de travail [...] tout comme des pratiques politiques et militantes[186].

À supposer que les pratiques décrites par Beuscart, Dagiral et Parasie puissent être renvoyées à l'idée d'une société des échanges numériques, telle que nous l'avons déjà abordée dans le chapitre 4, la question des représentations partagées associées au réseau internet, elle, semble plutôt appuyer l'hypothèse d'Hervé Fischer à propos d'une utopie numérique liée au numérisme en tant qu'objet religieux contemporain:

---

[185] Michel Castells, *La galaxie internet*, Paris, Fayard, c2002, p.50.
[186] Jean-Samuel Beuscart., & Éric Dagiral., & Sylvain Parasie., *Sociologie d'internet*. Armand Colin, 2016, p.14.

> Internet, c'est enfin un ensemble de représentations partagées. Puisant ses sources dans la contre-culture américaine des années 1960, l'essor d'internet s'est accompagné de nombreux discours utopiques. Il a ainsi été associé à un idéal de relations horizontales et égalitaires, où chaque individu aurait la possibilité de participer de façon authentique. À l'opposé du modèle bureaucratique étouffant l'individu par sa hiérarchie verticale, internet a été associé à des formes de coordination plus décentralisées et moins hiérarchiques[187].

Ainsi, en ce qui concerne les représentations partagées associées à la culture internet, celles-ci seraient à mettre lien avec la montée du mouvement contre-culturel américain des années 1960. Beuscart, Dagiral et Parasie posent donc la question des valeurs, des croyances et des motivations personnelles, non seulement des premiers « inventeurs » du réseau, mais également des « usages et des usagers successifs » qui contribuèrent à façonner le réseau internet actuel, avec son imaginaire techno-religieux particulier:

> De quels enjeux internet est-il porteur pour ses concepteurs? Qui sont ces concepteurs et quelles sont leurs caractéristiques sociales? Comment les usages et les usagers successifs de ce qui s'est progressivement désigné de façon stable sous le terme d' "Internet" durant au moins quatre décennies, l'ont-ils façonné pour lui donner la forme que nous observons aujourd'hui[188]?

La question d'une quête de sens techno-religieuse liée à une culture internet est aussi abordée par Patrice Flichy dans son livre *L'imaginaire d'Internet* (2001). Le sociologue de l'Université Paris-Est Marne-la-Vallée souhaite y mettre en lumière un imaginaire technologique spécifique au réseau internet et qui se serait vu progressivement prendre les traits d'une nouvelle utopie numérique, cette fois liée à l'idée d'une société virtuelle imaginaire. Fischy conjugue ainsi la question de la république des informaticiens, telle qu'abordée par Mattelart, aux premières manifestations d'un imaginaire social propre au mouvement contre-culturel des années 1960.

La revue d'une certaine littérature historique aura ainsi permis à Fischy d'établir qu'un certain nombre des premiers développeurs qui furent liés au projet arpanet furent également associés, de près ou de loin, au mouvement contre-culturel américain. Le sociologue en aura

---

[187] *Ibid.*, p.14-15.
[188] *Ibid.*, p.28.

conclu que l'imaginaire social spécifique au mouvement contre-culturel aurait eu une certaine influence sur le renouvellement de l'utopie informationnelle, au point où cette dernière aurait fini par prendre les traits d'une nouvelle utopie numérique motivée par la quête d'une société virtuelle imaginaire. Juxtaposant désormais une « culture des hackers » à l'idée d'une « république des informaticiens », Flichy appréhende la question de l'humanisme numérique en fonction d'une certaine contre-acculturation des grandes valeurs numériques associées à l'utopie informationnelle. La collaboration technologique (plateforme collaborative / processus de cocréation), l'ouverture informatique (open source) et le partage de l'information numérique (échanges décentralisés) devraient donc être considérés comme les valeurs sacrées d'une culture des hackers qui se démarquerait principalement de la république des informaticiens par la contestation ouverte de toutes formes d'élitisme technologique – qu'il soit militaire, universitaire, politique, scientifique ou commercial – établi sur une utilisation exclusive du réseau. Pour Flichy, c'est donc la contestation de toutes formes de médiation institutionnelle pour la gestion et pour l'utilisation du réseau arpanet qui aura permis à la culture des hackers d'introduire les valeurs égalitaires contre-culturelles au cœur de l'utopie informationnelle de Mattelart:

> Cette culture des hackers partage le même refus de l'informatique centralisée dont IBM était à l'époque le symbole. La grande différence entre les deux cultures vient de ce que les hackers ont une vision beaucoup plus large de l'usage et de l'avenir de l'informatique. Ce n'est pas seulement un outil intellectuel pour universitaires, mais un dispositif à mettre entre les mains de tous, capable de bâtir non seulement de nouveaux collèges invisibles, mais aussi une nouvelle société[189].

La question des représentations partagées associées au réseau internet, en tant qu'expression culturelle qui lui serait spécifique – ou la cyberculture – serait donc à mettre en lien avec l'influence déterminante du mouvement contre-culturel sur son évolution historique. Dès lors, l'hypothèse d'une utopie numérique liée au numérisme en tant qu'objet religieux contemporain, telle que théorisée par Hervé Fischer, semble être accréditée par Beuscart, Dagiral, Parasie, Castells et Flichy. Nous verrons à présent que Fred Turner, professeur et

[189] Patrice Flichy, *L'imaginaire d'Internet*, Paris, La découverte, 2001, p.86.

directeur des études au département des sciences de la communication de l'Université de Standford, semble abonder lui aussi dans le même sens.

6.8. Aux sources de l'utopie numérique

Le sociologue américain Fred Turner publie en 2006 un livre intitulé *Aux sources de l'utopie numérique: De la contre-culture à la cyberculture, Stewart Brand, un homme d'influence* dans lequel ce dernier traite des fondements contre-culturels de l'utopie numérique grâce à l'étude des profils sociaux des principaux promoteurs de cette dernière, des années 1960 à la fin du XXe siècle. Turner y décrit l'apparition de cette nouvelle utopie comme un processus de contre-acculturation lancé par un mouvement étudiant américain de Californie qui réclame l'accès à la technologie informatique en réseau afin de promouvoir les grandes luttes socio-politiques contre-culturelles. À ce titre, l'aspiration utopique à la vie communautaire égalitaire de la culture hippie – que Turner appelle le « nouveau communalisme » – serait à mettre en lien avec l'aspiration utopique à une vie communautaire égalitaire virtuelle issue de la culture des hackers. Fred Turner rejette ainsi tout déterminisme technologique et accrédite donc la thèse des transformations sociales comme phénomène sous-jacent au développement technologique. Dans cette optique, les valeurs contre-culturelles propres à une culture hippie/hacker auraient donc généré ces « usages et usagers successifs » qui contribuèrent à façonner le visage actuel des TIC, avec son imaginaire techno-religieux particulier. Dominique Cardon, sociologue, à ce sujet en préface au livre de Fred Turner:

> Au début des années soixante-dix, 750 000 Américains partent vivre dans des communautés, exilés dans les forêts californiennes ou les déserts du Nouveau-Mexique. Fred Turner qualifie cette branche de la contre-culture américaine de Nouveau Communalisme (New Communalism), soulignant ainsi la place centrale de la communauté et de l'expérimentation de nouvelles formes de subjectivité. Les hippies plaçaient l'individu au cœur de leur projet d'émancipation; plutôt que de prendre (ou d'agir sur) le pouvoir, c'est en se réinventant soi-même que les individus, localement et de façon expérimentale, parviendront à construire des liens plus authentiques avec les autres et avec le cosmos. La recherche d'authenticité, assise sur la libération de la créativité de chacun, prend le pas sur le souci de justice et d'égalité. Elle étage l'aspiration à l'émancipation sur une échelle allant de l'individu au monde par le truchement de communautés volontairement, mais sans prendre le temps de passer par l'État et les Institutions. […] Car, en cherchant à élargir leur conscience et à inventer d'autres façons de se lier

> aux autres et à la nature, les hippies ne se sont pas uniquement intéressés au LSD et au bouddhisme. Ils ont aussi exploré la manière dont l'information faisait système. C'est cet intérêt théorique pour le fonctionnement de l'esprit humain qui a nourri l'attention pour la cybernétique et la théorie des systèmes qui se sont construites dans les laboratoires militaires de l'après-guerre[190].

Ce qu'il faut principalement retenir, c'est qu'une culture des hackers, portée par les valeurs contre-culturelles qui inspirèrent la création de centaines de communautés hippies à partir des années 1960 (le nouveau communalisme), aurait vu dans la démocratisation du réseau arpanet un moyen privilégié afin de réaliser concrètement le projet d'émancipation sociopolitique contre-culturel grâce à la création des premières communautés numériques. Sur le plan socioreligieux, l'imaginaire techno-religieux associé à une démocratisation du réseau serait ainsi lié à l'installation historique d'une forme de postmodernité religieuse[191] mettant l'accent sur la transgression d'un religieux traditionnel au profit d'une expression des idées et des sentiments religieux en dehors de toute méditation institutionnelle. Dominique Cardon précise encore un peu plus :

> Dans le projet d'émancipation des premières communautés en ligne, l'anonymat de l'identité virtuelle état pensé comme un moyen de remettre à zéro le compteur de l'"égalité" des chances. Avant de constituer un point d'appui pour le déploiement des discours individualisants qui valorisent le mérite aux dépens de l'égalité, il faut être attentif au contexte dans lequel une telle projection utopique s'est constituée. Si la communauté virtuelle a été pensée comme un "ailleurs", c'est parce que pouvaient s'y expérimenter des attitudes, des comportements, bref un ethos, que les vétérans de la contre-culture voulaient opposer à la rigidité paternaliste de la société dans laquelle ils vivaient[192].

Pour sa part, Marie-Jeanne Ferreux, docteur en sociologie de l'Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, liant le phénomène religieux du New-Age à un *nouveau monde cybersacré*[193], aborde la question de l'instauration de la communication numérique comme « [...]

---

[190] Fred Turner, *Aux Sources de l'utopie numérique: De la contre-culture à la cyberculture, Stewart Brand, un homme d'influence*, C&F éditions, 2012, p.18.
[191] Voir à ce propos: James Beckfrod, « Postmodernité », *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, (2010), p.947-950.
[192] Fred Turner, *Aux Sources de l'utopie numérique: De la contre-culture à la cyberculture, Stewart Brand, un homme d'influence*, C&F éditions, 2012, p.22.
[193] Marie-Jeanne Ferreux, « Le New-Age: Un « nouveau monde cybersacré », *Religiosités contemporaines* 10, (2001), [en ligne]: https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.158, (consulté le 8 septembre 2018).

valeur de changement, d'espérance, où se mêleraient à la fois le développement personnel et la création d'un monde global, alternatif, harmonieux[194]. » ce qu'il lui permet d'affirmer que « l'Internet et le New-Age partage la même idéologie[195] ». À propos de la contre-culture comme source d'une nouvelle utopie numérique, Ferreux partage l'interprétation de Turner:

> Pendant les années 1960, période de contre-culture, les États-Unis voient surgir une multiplicité de nouveaux mouvements religieux. Le *New-Age* apparaît dans un contexte historique, celui de la guerre du Viêt Nam, du racisme, de la violence, et où va prévaloir, en contrepoint, l'idée de « reconstruire » un autre monde. Le progrès scientifique devrait pouvoir, alors, être utilisé à bon escient. Dans cet objectif, la cybernétique, la systémique, auxquelles s'adjoignent les nouvelles psychothérapies, instaurent la communication comme "Valeur", une valeur de changement, d'espérance, où se mêleraient à la fois le développement personnel et la création d'un monde global, alternatif, harmonieux. Cet état d'esprit holistique, associé à la volonté de créer un monde différent, formera les bases propices au développement des pratiques et des idéologies du *New-Age*, dont le lieu d'origine est la Californie, en particulier le centre d'Esalen[196].

Rappelant, dans un premier temps, l'affirmation de Philippe Breton à propos d'une nouvelle religiosité qui « [...] vise à la construction d'une nouvelle société, à la mise en place d'un nouveau lien social, dont la finalité serait en quelque sorte d'être un culte rendu à la communication[197]. », l'analyse de Ferreux tend à répondre à l'interrogation de ce dernier à propos d'un objet religieux numérique dont l'objet du culte resterait encore à définir. En effet, tout en offrant une synthèse de l'évolution de l'imaginaire techno-religieux occidental, depuis l'utopie informationnelle de l'après-guerre jusqu'aux prémices de l'utopie numérique, Ferreux associe le caractère spécifiquement religieux de cette dernière au mythe du New-Age:

> Le mythe du *New-Age* : celui de créer une société harmonieuse est un thème récurrent, mais, pour la première fois dans l'histoire, ce mythe se concrétise à travers la technologie contemporaine. La croyance dans les nouvelles technologies comme valeurs et comme moyens de salut pour l'humanité apparaît dans les années 1940-1950. Les recherches de N. Wiener sur la cybernétique visaient à mettre au point des machines intelligentes qui aideraient les hommes à mieux gouverner et à lutter contre l'entropie. L'idéologie d'une société transparente et unifiée va s'accentuer dans la période contre-culturelle conjointement au

[194] *Ibid.*
[195] *Ibid.*
[196] *Ibid.*
[197] Philippe Breton, *Le culte de l'internet une menace pour le lien social ? »*, Liberté / Libertés, Presses universitaires François-Rabelais, 2000, pp. 281-283.

> développement du *New-Age*. Dans les années 1980, pour M. Ferguson, porte-parole du *New-Age* : "Nous bénéficions du phénomène prévu en 1964 par Marshall McLuhan : l'implosion de l'information. La planète est vraiment devenue un village global"[198].

Concernant plus spécifiquement cette *condition postmoderne*[199] dont une certaine imbrication socioreligieuse entre le mythe New-Age et l'utopie numérique serait le témoin, Ferreux précise que c'est leur objectif commun de créer un monde meilleur, fondé sur la communication universelle, ouverte et décentralisée, qui induirait un retour utopique aux grands récits:

> Le *New-Age* et l'Internet sont liés. Ils partagent les mêmes objectifs: créer un monde interrelié. Le premier va accentuer le passage dans le troisième millénaire dans la perspective de la réalisation d'un nouvel-âge et le second va mettre l'accent sur le développement technologique. Mais tous les deux promettraient la création d'un monde meilleur. Sommes-nous dans le retour « des grands récits », des mythes et des utopies[200]?

Sur le plan symbolique, en ce qui concerne les croyances spécifiquement religieuses en lien avec le renouvellement, au moment de la révolution numérique, de l'imaginaire techno-religieux occidental, l'on peut dire des explications de Fischer, Mattelart, Flichy, Compiègne, Turner, Ferreux, Breton, Beuscart, Dagiral, Parasie et Castells qu'elles ne sont pas sans rappeler ce que Henri Desroche, sociologue, théologien et philosophe français (1914-1994) appelle la « sociologie de l'attente religieuse » et dont le développement ne manque pas de mieux éclairer le phénomène de l'effervescence religieuse – que Durkheim lie à la sacralisation de l'idée que la société se fait d'elle-même – cette fois à propos d'un objet sacré agissant comme « personnification sacrée » – le réseau internet – et donc comme source, lieu et symbole d'un société nouvelle:

> C'est dans cette Attente avivée, frénétique, exaspérée, brûlante que ce circonscrit sans doute la première montée du phénomène messianique, celle qui lui est commune avec le phénomène religieux, surtout sous sa forme effervescente décrit par Durkheim, celles des cultes de possession, en lesquels la vie sociale se théâtralise

---

[198] Marie-Jeanne Ferreux, « Le New-Age: Un « nouveau monde » cybersacré », *Religiosités contemporaines* 10, (2001), [en ligne]: https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.158, (consulté le 8 septembre 2018).
[199] D'après Jean-Francois Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.
[200] Marie-Jeanne Ferreux, « Le New-Age: Un « nouveau monde » cybersacré », *Religiosités contemporaines* 10, (2001), [en ligne]: https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.158, (consulté le 8 septembre 2018).

et où les personnes présentes et participantes se trouvent « montées » par une personnification sacrée[201].

6.9. Conclusion du chapitre: imaginaire internet et imaginaire religieux

Le chapitre 6 du mémoire aura soulevé la question d'un imaginaire internet au caractère religieux et donc lié à la question de l'utopie numérique comme source de réenchantement du monde en contexte de postmodernité religieuse. Avec l'aide de plusieurs auteurs, nous avons vu qu'il faudrait attribuer à un certain recul historique des croyances religieuses en Occident – phénomène associé par Max Weber au désenchantement du monde – un certain regain d'intérêt pour les questions religieuses et spirituelles en deuxième moitié du XXe siècle. Le développement des premières technologies numériques de l'information et de la communication, dans le contexte géopolitique de l'après-guerre, serait ainsi à associer à l'existence d'une utopie informationnelle dont l'imaginaire techno-religieux spécifique devrait être considéré comme une forme de réaffirmation réformiste d'une attente religieuse chrétienne originelle, celle qui met en scène une certaine histoire du salut spécifiquement portée par l'espérance en un monde nouveau. De là, nous avons également établi que le projet typiquement moderne liant « religion » et technologie », celui souhaitant parachever rationnellement la société au moyen du développement technologique, aurait trouvé une forme d'aboutissement avec le projet de concevoir une machine intelligente au langage mathématique, permettant un partage universel et décentralisé de l'information. Il a également été considéré que ce phénomène puisse être directement lié à la manifestation d'une nouvelle forme de socialité technologique, plus particulièrement en contexte de postmodernité religieuse. Il a ainsi été établi que l'apparition de cette nouvelle forme de socialité serait liée, au plan culturel, à l'expression d'un renouveau de la promesse humaniste portée par la quête d'un « système de valeurs morales susceptible de libérer le potentiel libérateur de l'information »[202].

Nous avons également vu que cette nouvelle forme de socialité technologique, portée par l'apparition d'un humanisme nouveau, pourrait être directement concernée par la montée du

---

[201] Henri Desroche, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et des millénarismes du 1er siècle à nos jours,* Paris, Berg international éditeurs, 2010, préface d'Émile Poulat, p.18.

[202] Armand Mattelart, *Histoire de la société de l'information,* La Découverte, 2006. p.34-35.

mouvement contre-culturel des années 1960, étant donné qu'il est aujourd'hui avéré qu'un certain groupe d'informaticiens, généralement considérés comme les pionniers de l'informatique en réseau, auraient adopté un ensemble de nouvelles valeurs morales associées à la culture des hippies. L'amalgame de la culture informatique de l'après-guerre et de la culture hippie aurait donc généré une culture des hackers ayant comme projet sociopolitique la contestation de toute méditation institutionnelle pour l'usage du réseau arpanet -« l'ancêtre » d'Internet - ainsi que la mise en place d'une culture égalitaire et co-participative établie sur la collaboration technologique (plateforme collaborative / processus de cocréation), l'ouverture informatique (open source) et le partage de l'information numérique (échanges décentralisés). Or, en ce qui concerne l'étude du numérisme comme objet religieux contemporain, nous avions déjà dégagé quatre aspects fondamentaux qu'il faudrait pouvoir attribuer à cet imaginaire internet spécifique afin d'en établir la pertinence sociologique en tant qu'objet religieux contemporain:

A) Le numérisme est un objet religieux contemporain de type technologique qui, en fonction d'une approche dite « durkheimienne » de la vie religieuse, a pour fonction de légitimer et de réguler l'existence d'une société de type numérique.

B) Le numérisme, en tant que représentation supérieure partagée et/ou comme « conscience des consciences », renvoie à une sacralisation de l'idée que ladite société numérique se fait d'elle-même à travers la mise à part de certaines valeurs numériques, ces dernières répondant généralement aux caractéristiques prêtées à un humanisme de type numérique.

C) Le numérisme constitue une manifestation religieuse typiquement postmoderne puisqu'il a pour fonction de légitimer une société numérique dont l'imaginaire technologique marque le retour à un ensemble de valeurs, de mouvements et de croyances relevant tout autant de l'individualisme et du consumérisme religieux que de l'utopique, de l'irrationnel et/ou de l'archaïque. La mythification de cet imaginaire technologique a donc pour

objectif de « réenchanter » le monde moderne.

D) La dimension religieuse spécifiquement contemporaine du numérisme s'inscrit dans une rhétorique religieuse de la prospection technologique sur fond de transfert symbolique en direction d'un objet technologique précis: les TIC

Au plan socioreligieux, et toujours principalement en fonction d'une approche fonctionnaliste durkheimienne, l'on pourra donc dire de l'imaginaire techno-religieux internet qu'il présente effectivement une vision utopique associée à la création d'un monde nouveau, portée par un idéal de socialité virtuelle, où pourront régner un ensemble de nouvelles valeurs humanistes axées à la fois sur le retour de la quête de sens, sur le désir de faire communauté et sur une culture technologique égalitaire et co-participative, toutes ces caractéristiques étant résolument associées à l'idée d'une société numérique utopique, tel que Fischer l'avait déjà envisagée. On en conclura que la manifestation socioreligieuse d'un certain imaginaire internet puisse significativement s'inscrire en concordance avec les quatre principaux critères du numérisme comme objet religieux contemporain, tels que nous les avions déjà posés.

Conclusion

LE NUMÉRISME: UN OBJET RELIGIEUX CONTEMPORAIN?

> **«** *On dit que Dieu est mort, mais pas les religions. Elles continueront, nous dit Durkheim, aussi longtemps qu'il y aura des sociétés, dont elles sont le lien de solidarité et la célébration. On inventera toujours de nouvelles religions, de nouveaux cultes, aujourd'hui celui du numérisme. »*
> **- Hervé Fischer**

> *« Quant à la notion de grand dieu, elle est due tout entière à un sentiment dont nous avons déjà observé l'action dans la genèse des croyances les plus spécifiquement totémiques : c'est le sentiment tribal. Nous avons vu, en effet, que le totémisme n'était pas l'œuvre isolée des clans, mais qu'il s'élaborait toujours au sein d'une tribu qui avait, à quelque degré, conscience de son unité. C'est pour cette raison que les différents cultes particuliers à chaque clan se rejoignent et se complètent de manière à former un tout solidaire. Or, c'est ce même sentiment de l'unité tribale qui s'exprime dans la conception d'un dieu suprême, commun à la tribu tout entière. »* **- *Émile Durkheim***

> *« Nous servons Dieu le mieux possible lorsque nous faisons ce que nous aimons et cela pour la meilleure cause que nous puissions imaginer. Ce que font les gens en ce moment, dans cette salle, est spirituel. C'est profond. Nous sommes les leaders de cette nouvelle religion. Nous avons la foi en ce que les personnes connectées peuvent créer un nouveau monde. Chacun d'entre nous est un créateur, mais, ensemble, nous sommes le Créateur. (...) Je crois en Dieu et Internet est ma religion. »* **- Jim Gilliam**

Récapitulation générale

Notre intérêt de recherche est essentiellement né de la nécessité d'étudier un objet de recherche globalement ignoré par les sciences des religions et donc d'élaborer une théorisation fondamentale à propos d'un potentiel objet religieux en lien avec une quête de sens contemporaine de type numérique. Notre revue de la littérature nous a d'abord permis de faire état de deux grandes approches épistémologiques traitant plus ou moins spécifiquement de la question. Une première approche, que nous qualifierions « d'analytique », ayant essentiellement pour objectif de faire la démonstration sociologique d'un nouveau phénomène

médiatique associé à la diffusion « en ligne » du discours religieux, et une seconde approche, marquée par un intérêt plus « compréhensif» du phénomène, c'est-à-dire qu'elle aura traité davantage des motifs humains derrières le développement, la diffusion et la consommation de ce qui est généralement convenu d'apparenter à une forme de « religion numérisée ».

En ce qui nous concerne, l'on en aura conclu que, chacune à leur manière, ces deux approches auront d'abord cherché à inscrire la question d'un religieux numérique au cœur d'une grande appréhension des manifestions religieuses contemporaines, celle en lien avec la pratique d'une religiosité individualiste, autonomiste et consumériste. Il nous a donc semblé clair que la majorité des études que nous avons eu l'occasion de passer en revue, surtout celles généralement considérées comme des références concernant les phénomènes religieux numériques, avaient pour point commun de chercher à définir tout ce qui lie spécifiquement « religion » et « numérique » en fonction d'une conception essentiellement postmoderne du vécu religieux, contexte dans lequel aurait historiquement émergé le réseau internet. Cette première constatation s'avéra particulièrement vraie dans le cas des travaux d'Hervé Fischer, sociologue et philosophe des technologies numériques, dans lesquels on a pu trouver une théorisation socioreligieuse traitant de l'émergence d'une nouvelle religiosité technologique en lien avec une quête de sens spécifiquement numérique.

En outre, nous avons constaté que la théorisation socioreligieuse de Fischer sur ce même phénomène évoquait la question d'un objet religieux contemporain qui aurait pour fonction de légitimer surhumainement l'existence d'une société numérique. Il a donc été question d'étudier plus attentivement l'hypothèse de Fischer à propos d'un objet religieux qu'il aura nommé « numérisme » et qui, toujours selon le sociologue, se concevrait essentiellement comme une dérive du culte des technologies numériques. Pour ce faire, nous avons d'abord dégagé une certaine théorisation de Fischer s'inspirant d'une approche durkheimienne de la vie religieuse liant la question du numérisme à l'existence d'une société numérique en tant que représentation supérieure partagée. Nous avons ensuite établi que c'est dans l'idéal-type de la société numérique, cette pseudo-société des réseaux qui serait mue par la puissance des liens sociaux numériques, que Fischer a voulu voir un nouvel objet religieux contemporain se posant comme une nouvelle interprétation du monde spécifiquement lié à la question d'une

postmodernité religieuse. C'est à partir de cette prémisse initiale qu'il nous a fallu tenter d'établir si, oui ou non, le numérisme selon Hervé Fischer pourrait raisonnablement être qualifié d'objet religieux contemporain.

La rédaction du mémoire a donc pris la forme d'une théorisation socioreligieuse élaborée à partir des principaux critères durkheimiens sur la vie religieuse, à savoir: (1) La vie religieuse n'est autre que la société sacralisée en ses diverses représentations symboliques. (2) La vie religieuse est la poursuite d'un idéal de solidarité atteint à travers une forme d'hypostase sociale. Dès lors, nous inspirant à notre tour de l'approche durkheimienne, nous avons ensuite posé ces quelques questions fondamentales: S'il existait vraiment une religion du numérique, au sens large de l'expression, ne s'en trouverait-il pas, nécessairement, une société numérique qui s'en voudrait la matrice sociale? Si tel était le cas, cette « société » ne devrait-elle pas se révéler à l'analyse sociologique par un système de valeurs partagés par des individus sur un territoire commun, lui aussi de type numérique ? Du coup, il a été compris de cette prémisse que, de cette forme de vivre ensemble numérique, se dresserait potentiellement une forme d'organisation sociale numérique manifestée sous forme de règles et/ou de lois, de normes, de figure et/ou de système d'autorité, de langage et de culture numérique. En conséquence, notre étude a considéré le fait que plusieurs chercheurs ont effectivement travaillé à démontrer l'existence d'une société numérique qui se manifesterait sous ses propres caractéristiques sociologiques. Là, on parle d'une société de l'information; ailleurs, de la communication. En outre, nous avons également établi que plusieurs de ces chercheurs ont vu dans cette société numérique un ensemble de valeurs à la fois spécifiques et singulières à sa nature, phénomène que certains d'entre eux ont associé à une forme d'humanisme numérique.

Ce dernier constat nous a ensuite permis d'établir que c'est précisément dans le contexte d'une religiosité essentiellement individualiste que certaines personnes seraient susceptibles de procéder à une certaine mis à part de cet humanisme numérique pour mieux le doter d'une sorte de caractère surnaturel et inviolable. Dans le cas du numérisme comme objet religieux contemporain, il serait donc essentiellement question d'une appréhension fonctionnaliste du fait religieux d'après une dichotomie symbolique de type « profane vs sacré » sous forme de sacralisation d'un humanisme de type numérique. Ce processus aurait pour fonction d'assurer

l'identité, la stabilité et la pérennité d'une nouvelle forme de rapports sociaux de type numérique au moyen de sa mise en représentation symbolique. Ainsi, appuyant en cela l'appréhension générale de Fischer, le phénomène se comprendrait comme la sacralisation d'une certaine idée que la société numérique se fait d'elle-même à partir d'un imaginaire technoreligieux postmoderne qui, lui, voit dans l'adhésion et la participation à une vie communautaire virtuelle les caractéristiques d'un monde nouveau et donc d'une société nouvelle. Nous avons eu également l'occasion d'établir que le transfert vers le sentiment religieux s'opérerait à partir d'une aspiration individuelle (pour ne pas dire individualiste) typiquement postmoderne à la communion virtuelle. Il serait donc ici question d'une quête de sens numérique portée par l'aspiration du sujet religieux à une forme de communication communiante numérique à travers l'expression de son autonomie et de son individualité religieuse.

C'est en tenant compte de cette hypothèse que nous nous sommes ensuite penchés sur la question d'un imaginaire internet dont le caractère spécifiquement religieux serait lié à l'existence d'une utopie numérique comme source de réenchantement du monde. Nous avons ainsi vu que ce serait à un certain recul des croyances religieuses en Occident qu'il faudrait attribuer un regain d'intérêt pour les questions religieuses et spirituelles en deuxième moitié du XXe siècle. La question du développement historique des technologies de l'information et de la communication, dans le contexte socioreligieux de l'après-guerre, a donc été associée à l'existence d'une nouvelle utopie informationnelle dont l'imaginaire religieux spécifique serait à mettre en lien avec un processus de réaffirmation dit « réformiste » de « l'attente religieuse » chrétienne prémoderne, celle ayant pour vocation de mettre en scène une certaine histoire du salut, portée par l'espérance en un monde nouveau. Nous avons ensuite fait la démonstration que le projet typiquement moderne liant « religion » et technologie », celui associé par certains auteurs au parachèvement rationnel de la société au moyen du développement technologique, aurait trouvé une forme d'aboutissement avec l'invention des premiers ordinateurs en réseaux, rendant dès lors possible un partage universel et décentralisé de l'information numérique. Rejoignant en cela l'hypothèse de Fischer, il a donc été évoqué que cet accomplissement puisse être à l'origine d'une nouvelle forme de socialité technologique inspirée par une certaine attente religieuse, phénomène qui aurait eu pour effet de

renouveler l'utopie informationnelle moderne, avec son imaginaire techno-religieux spécifique.

À cet effet, il a également été évoqué que l'apparition de cette nouvelle forme de socialité puisse être liée, au plan culturel, à l'expression d'une promesse humaniste postmoderne spécifiquement portée par la quête d'un « système de valeurs morales susceptible de libérer le potentiel libérateur de l'information »[203]. En outre, étant donné qu'il est aujourd'hui prouvé qu'un certain groupe d'informaticiens des années 1960, généralement considérés comme les pionniers de l'informatique en réseau, se furent ouvertement réclamé de la culture des hippies, la possibilité que les valeurs humanistes de cette nouvelle forme de socialité technologique puissent être directement reliées aux valeurs spirituelles du mouvement New Age a donc été ouvertement évoquée par plusieurs auteurs. Ainsi, l'amalgame de la culture informatique de l'après-guerre, de la culture humaniste hippie et de la culture spirituelle New Age aurait donc produit une culture des hackers ayant comme projet sociopolitique d'implanter une nouvelle société virtuelle utopique, principalement motivée par la contestation de toute méditation institutionnelle pour l'usage du réseau et donc par la mise en place d'une culture égalitaire et co-participative établie sur la collaboration technologique (plateforme collaborative / processus de cocréation), l'ouverture informatique (open source) et le partage de l'information numérique (échanges décentralisés). Or, en ce qui concerne l'étude du numérisme comme objet religieux contemporain, nous avions déjà dégagé quatre aspects fondamentaux qu'il faudrait pouvoir attribuer à cet imaginaire technologique spécifique afin d'en établir la pertinence sociologique en tant qu'objet religieux de type durkheimien, à la fois contemporain et postmoderne.

A) Avoir pour fonction de légitimer/ réguler l'existence d'une société de type numérique.

B) S'appréhender comme une représentation supérieure partagée et/ou comme « conscience des consciences » qui renvoie à une sacralisation de l'idée que société numérique se fait d'elle-même à travers la mise à part – ou

[203] Armand Mattelart, *Histoire de la société de l'information,* La Découverte, 2006. p.34-35.

sacralisation – de certaines valeurs numériques répondant généralement aux caractéristiques d'un humanisme de type numérique.

C) Le numérisme constitue une manifestation religieuse typiquement postmoderne puisqu'il a pour fonction de légitimer une société numérique dont l'imaginaire technologique marque le retour à un ensemble de valeurs, de mouvements et de croyances relevant tout autant de l'individualisme et du consumérisme religieux que de l'utopique, de l'irrationnel et/ou de l'archaïque. La mythification de cet imaginaire technologique a donc pour objectif de « réenchanter » le monde moderne.

D) La dimension religieuse spécifiquement contemporaine du numérisme s'inscrit dans une rhétorique religieuse de la prospection technologique sur fond de transfert symbolique en direction d'un objet technologique précis: les TIC.

Au final, au plan socioreligieux et toujours principalement en fonction d'une approche fonctionnaliste durkheimienne de la vie religieuse, l'on en aura donc conclu que l'imaginaire techno-religieux internet présente effectivement une vision utopique associée à la création d'un monde nouveau, porté par un idéal de socialité virtuelle, où peuvent régner un ensemble de valeurs humanistes postmodernes, axées à la fois sur le retour de la quête de sens, sur le désir de faire communauté et sur une culture technologique égalitaire et co-participative. La conclusion finale, traitant des modalités symboliques propres à cet imaginaire technologique, aura donc établi que ce dernier s'inscrit résolument en concordance avec les quatre principaux critères du numérisme comme objet religieux contemporain, tel que nous les avons exposés tout au long du mémoire.

Le numérisme comme objet religieux contemporain : réflexion finale

L'étude du numérisme comme objet religieux contemporain aura eu pour effet de nous placer face à l'indissoluble enjeu de la définition de la religion. En effet, théoriser une problématique de recherche se questionnant sur la pertinence, pour les sciences des religions, de

considérer le numérisme comme un objet religieux légitime aura soulevé la question de la définition même de la religion. Tenter de poser cette dernière en fonction d'une quête de sens spécifiquement numérique a donc requis que nous construisions un appareil conceptuel capable de cerner et d'expliquer la dimension religieuse du phénomène. Or, il est vrai de dire que cette tâche est un incontournable pour tous ceux et celles qui étudient le religieux, quelle qu'en soit la forme. Dans le cas de notre propre problématique de recherche, c'est bien la nouveauté de l'objet étudié qui nous aura motivé dans pareille entreprise.

En outre, la tentation première aura été de statuer s'il s'agit bel et bien de religion en cherchant à expliciter un système de frontières et de références définissant, de manière heuristique, ce qui serait religieux et ce qui ne le serait pas, tel que plusieurs auteurs se sont déjà commis à le faire avant nous. Au demeurant, l'écueil que rencontrent les chercheurs en sciences des religions est presque toujours le même en pareille circonstance; quelle que soit la définition retenue, l'on pourra toujours raisonnablement affirmer qu'il y a bien, dans le phénomène étudié, de la religion tout autant que l'on pourra raisonnablement affirmer qu'il n'y en a pas. Cette première observation ouvre ainsi la porte à une plusieurs questions fondamentales: Quelle utilité peut bien avoir, pour la recherche, cette question d'une définition opératoire de la religion? Le motif principal de toute recherche en sciences des religions se limiterait-il à déterminer si le phénomène observable est effectivement quelque chose comme de la religion ou, plutôt, à tenter de le saisir et de le comprendre dans sa dimension proprement religieuse? Avec Fischer, nous aurons vu que définir l'objet est central et incontournable, mais nous aurons également constaté, en étudiant les travaux d'autres chercheurs touchant à la question de la religiosité numérique, que l'exercice aura rapidement pris une forme assez limitative.

Cette première observation finale, de même que notre volonté de comprendre la pleine mesure de la dimension religieuse attribuée à ce « culte des technologies numériques », nous aurons convaincu de la pertinence de diviser une éventuelle suite à cette étude en deux temps. Dans un premier temps, il nous parait désormais plus utile de chercher à intelliger ailleurs que dans l'unique discours des tenants de la religion internet, comme Gilliam, Bard et Zuckerberg, un phénomène religieux qui pourrait aussi bien, à notre avis, se retrouver dans

les rapports de plusieurs de nos contemporains au numérique, à ses promesses et à ses espoirs. Naturellement, il s'agira toujours d'en faire apparaître les principaux traits et fonctions à l'aide d'une analyse approfondie propre à l'étude du religieux, c'est-à-dire par une attention particulière aux rites, aux mythes et aux croyances, mais nous pensons qu'il nous faudra aussi porter une attention encore plus grande aux questions touchant principalement à la nature « communautaire » du phénomène ainsi qu'à ces formes de régulations spécifiques. Nous envisageons déjà que ces modalités spécifiques puissent être plus facilement repérables chez certains individus dont la vision du monde serait résolument ancrée dans l'expérience du « tout numérique » et qui, pour ce faire, seraient donc les plus à même de développer un rapport « numériste » aux TIC. L'on pense principalement, ici, aux travailleurs de l'intelligence artificielle, aux développeurs web et aux créateurs de jeux vidéo. Par opposition, on pourra potentiellement tirer des données qualitatives de l'interrogation d'un groupe d'individus n'ayant, en apparence, qu'un rapport essentiellement utilitariste avec ces technologies. Après avoir mis l'accent sur certains fondements explicites du numérisme dans la présente étude, il nous semble donc pertinent d'examiner de potentiels fondements implicites au numérisme en tant qu'objet religieux contemporain.

Nous reconnaissons d'avance que le danger d'une telle approche sera peut-être de nous croire exempts d'avoir à nous prononcer sur la définition de la religion. Ce serait là oublier que certaines questions fondamentales, que nous nous posions déjà en introduction, resurgiraient inévitablement au détour: Analyser le numérisme en termes religieux, est-ce proposer une lecture strictement analogique et métaphorique (c'est comme de la religion…)? Ou est-ce une lecture « proprement » religieuse (c'est donc de la religion…)? À notre avis, considérer encore davantage la tension suscitée par ces deux interrogations nous permettra d'investir un peu moins ce que l'on reconnaîtra, dans le cas spécifique du numérisme, comme étant religieux, mais bien de chercher à comprendre comment, à notre époque, nos sociétés peuvent produire des représentations d'elles-mêmes qui en assurent l'unité, phénomène dont le numérisme ne serait qu'une manifestation parmi tant d'autres. Le présent exercice, en travaillant la question des mythes, des représentations, des croyances et des rites autorisées par le numérisme, a donc ouvert la voie vers une prochaine problématisation touchant plus

spécifiquement à la question des forces sociales qui auraient pour fonction d'en assure l'intégration et la régulation en tant qu'objet religieux contemporain.

Bien sûr, cette avenue suppose qu'il faille d'abord reconnaître le religieux comme une *dimension structurelle de la vie en société*[204] et donc se refuser à voir en lui quelque chose comme un épiphénomène, un relent sous-culturel, contre-culturel ou marginal d'une époque révolue au sein des sociétés sécularisées ou, encore, comme un simple sous-champ des sciences humaines et sociales. D'autre part, à l'instar de Fischer et de biens d'autres chercheurs, il nous faudra considérer, à notre tour, le numérisme comme indicateur d'une (re)configuration contemporaine du religieux. À ce titre, le phénomène sera d'emblée compris comme un objet religieux en ce qu'il manifesterait cette recomposition en cours; processus de recomposition qui met donc à l'épreuve les différentes théories et définitions du religieux, de la stricte sécularisation[205] au déplacement fonctionnel du sacré[206]. Nous convenons, dès maintenant, qu'il nous faudra savoir éviter les pièges classiques du réductionnisme et de l'annexionnisme, comme nous en prévenait déjà Yves Lambert[207].

Conséquemment, une prochaine étude traitant du numérisme comme objet religieux contemporain devra approfondir cet aspect particulier du phénomène voulant que « la société ne crée une religion que parce que l'expérience religieuse lui permet de se créer elle-même[208]. » et cela pour peu que l'on sache reconnaitre, avec Fischer et bien d'autres, la pertinence de maintenir une approche durkheimienne faisant de la religion une fonction nécessaire, une « société en état de sursociété ».

Du reste, d'autres considérations importantes sont à retenir. Dans un premier temps, la question d'un actuel désenchantement de l'Internet, tel que nous l'avons soulevé dans le chapitre 3, semble ainsi poser une question d'ordre structurel, pour le moins fondamentale dans

---

[204] Raymond Lemieux, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », *Cahiers de recherche sociologique* 33, (2000), p. 21.
[205] Bryan Wilson, « The functions of religion: A reappraisal. », *Religion, 18/3*, (1998), p.199-216.
[206] Robert Tessier, *Déplacements du sacré dans la société moderne : culture, politique, économie, écologie.* Saint-Laurent: Éditions Bellarmin, 1994.
[207] Yves Lambert, « La "Tour de Babel" des définitions de la religion ». *Social compass* 38/1, (1993), p. 73-85.
[208] Henri Desroche, *Sociologies religieuses*, Vol. 15, Paris, Presses universitaires de France, 1968.

l'étude du religieux contemporain, traitant de la persistance du religieux, quels que soient les noms qu'on lui donne (invisible, civil, para, implicite, sacré déplacé…). Ainsi, le cas présent nous autorise à nous demander si la sortie d'un ordre de croyance, même quand on connaît la désillusion à son égard, serait l'occasion de passer à un autre ordre de croyance. Dans un deuxième temps, la question de cet autre ordre de croyance nous pousse à nous demander si la question du numérisme comme objet religieux contemporain ne pourrait pas s'inscrire dans l'expression d'un religieux régulé par le marché. En effet, s'il subsiste quelque chose comme une utopie dans le développement d'Internet, comme nous le laissent penser les propos de Romain Badouard[209], il nous semble pertinent d'affirmer que cette dernière ne saurait être appréhendée à l'extérieur du capitalisme numérique qui, dans les années 1990, investira à fond dans la commercialisation d'Internet. Par le caractère hégémonique de ce modèle commercial du développement d'Internet, par cette nouvelle idée de l'économie évoquée par Fischer, se trouverait effectivement une forme d'appropriation par le marché et l'économique – voire de colonisation – de l'utopie fondatrice du réseau, processus qui aura mené, en fin de compte, à son désenchantement actuel. L'importance du phénomène nous fait donc dire qu'une prochaine étude socioreligieuse sur le numérisme ne saurait passer sous silence la régulation économique comme facteur de désenchantement. Il nous faudra donc interroger avec sérieux les liens entre le numérisme, le religieux et le marché en introduisant une perspective économique qui voit dans la dimension religieuse du numérisme un certain accomplissement du mythe fondateur des sociétés de consommation, tel qu'appréhendé par Raymond Lemieux :

> Le marché met en place une *appropriation culturelle du sens qui s'avère être d'un type particulier.* [Cette appropriation propose une] multitude des sens possibles, avec, chacun, leurs mythes et leur cohérence propres. Cette multiplicité fonde sa légitimité propre, justifiant le fonctionnement social réglé sur la seule loi du marché, cette loi devenant elle-même incontournable dans l'imaginaire qui en rend compte. Ainsi entre-t-on dans un véritable cycle d'*enchantement.* Cette fonction s'exerce aujourd'hui du lieu d'une sécularité globalisante, non plus dépendante de traditions religieuses étrangères aux règles du marché, mais au nom d'un principe *inhérent.* Elle consiste à légitimer la conformité des comportements en diffusant ses propres mythes […] Le marché devient ainsi sa propre religion, le vecteur de son propre mythe, trouvant son fondement dans son propre fonctionnement. Déhistoricisée et désocialisée (hors histoire et hors débat social), sa théorie-doctrine

[209] Romain Badouard, *Le désenchantement de l'internet,* FYP éditons, 2017.

> s'érige, dès lors, en mythe fondateur: elle se donne « les moyens de *se rendre vraie*, empiriquement vérifiable ». Elle ne laisse subsister de légitimes (c'est-à-dire cohérents dans l'imaginaire commun) que les comportements assujettis à sa loi[210].

Pour l'heure, il nous semble suffisant de conclure ce mémoire en affirmant que le numérisme, à travers la quête de sens numérique qui le caractérise, pourra raisonnablement être considéré comme nouvelle institution du sens permettant de redéployer le caractère sacré de l'unicité, de l'autonomie et de la liberté de l'individu au cœur d'une société numérique et cela dans la mesure où le développement et l'implantation des TIC, qui lui est directement associé, ne saurait être considéré pour son seul caractère technologique, mais également en tant que matrice d'un nouveau type de rapport au monde et aux autres, sans qu'il ne soit toutefois nécessaire d'aller jusqu'en professer ouvertement sa foi. C'est sur cette base que nous pensons que la dimension spécifiquement religieuse du numérisme, en donnant accès à ce qui est valorisé et vraisemblable dans l'imaginaire de la société numérique, peut être considérée comme un objet religieux contemporain ayant droit de cité en sciences des religions.

[210] Raymond Lemieux, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », *Cahiers de recherche sociologique* 33, (2000), p. 36.

Bibliographie/médiagraphie

Ouvrages et articles scientifiques :

Badouard, Romain, *Le désenchantement de l'internet*, FYP éditons, 2017.

Bainbridge, W.S., « The Scientific Research Potential of Virtual Worlds », *Science* 317, (2007), p. 472-476.

Bainbridge, W.S., « Perspectives on Virtual Veneration », *The Information Society* 29, (2013), p. 196-202.

Bainbridge, W.S., *An Information Technology Surrogate For Religion*, New-York, Palsgrave Macmillan, 2014.

Bard, Alexander., & Söderqvist, Jan., *Syntheism: creating God in the internet age*, Stockholm: Stockholm Text, 2014.

Beckfrod, James, « Postmodernité », Dictionnaire des faits religieux, Paris, PUF, 2010, p.947-950.

Beckford, James, *Social Theory and Religion*, Cambridge University Press, 2003.

Beuscart, Jean-Samuel., & Dagiral, Éric., & Parasie, Sylvain., *Sociologie d'internet*, Armand Colin, 2016.

Bobineau, Olivier, « Religion - Sociologie religieuse », *Encyclopedia Universalis*,[en ligne]:http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/religion-sociologie-religieuse/

Breton, Philippe, *Le Culte de l'Internet: une menace pour le lien social?* Liberté / Libertés, Presses universitaires François-Rabelais, 2000.

Breton, Philippe, *Une histoire de l'informatique*, La Découverte, Paris, 1987.

Breton, Philippe, *Les technosiences en question: élément pour une archéologie du XXème siècle*, Champ-Vallon, Seyssel, 1989.

Breton, Philippe, *The culture of Internet and Internet as a cult, social fears and religious fantasies*, Litwin books, 2011.

Breton, Philippe, *L'explosion de la communication*, édition entièrement révisée, La Découverte, 2012.

Campbell, Heidi, *Exploring Religious Community Online*, New-York, Peter Lang Publishing, 2005.

Campbell, Heidi, « Religious Authority and the Blogosphere », *Journal of Computer-Mediated Communication* 15/2, (2010), p. 251-276.

Campbell, Heidi, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, Routledge, 2012.

Castells, Michel, *La société en réseaux*, Paris, Fayard, 1998

Castells, Michel., & Bardos, Jean-Pierre, *Fin de millénaire*, Paris, Fayard, 1999.

Castells, Michel, *La galaxie internet*, Paris, Fayard, 2002.

Castoriadis, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société* (3è éd. rev. et corrigée. -- ed.), Paris, Éditions du Seuil, 1975.

Cheong, P.H., Ess, C., « Religion 2.0? Relational and Hybridizing Pathways in Religion, Social Media and Culture », *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspective, Practices*, Futures, New-York, (2012), p. 1-24.

Compiègne, Isabelle, *La société numérique en question(s)*, Éditions sciences humaines, 2011.

Dardot, Pierre., & Laval, Christian., *La nouvelle raison du monde : essai sur la société néo-libérale*, Paris, Découverte, 2010.

Desroche, Henri, *Sociologies religieuses,Vol. 15*, Paris, Presses universitaires de France, 1968.

Desroche, Henri, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et des millénarismes du 1er siècle à nos jours*, Paris, Berg international éditeurs, 2010, préface d'Émile Poulat.

Doueihi, Milad, « Un humanisme numérique », *Communication & langages* 167, (2011), p. 3-5.

Doueihi, Milad, *Qu'est-ce que le numérique?* Presses Universitaires de France, 2013.

Douyère, David, « De la mobilisation de la communication numérique par les religions », tic&société, 9/1-2, 2015. [en ligne]: http://ticetsociete.revues.org/1822; DOI: 10.4000/ticet-societe.182

Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS éditions, 2007

Ferreux, Marie-Jeanne, « Le New-Age: Un « nouveau monde » cybersacré », *Religiosités contemporaines* 10, (2001). [en ligne]: https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.158]

Filoramo, Giovani, *Qu'est-ce que la religion? Thèmes, méthodes, problèmes*, CERF, 2007.

Finkielkraut, Alain., & Soriano, Paul., *Internet, l'inquiétante extase*, Paris: Mille et une nuits, 2001.

Fisher, Hervé, *Le choc du numérique. À l'aube d'une nouvelle civilisation, le triomphe des cyberprimitifs*, VLB éditeur, 2001

Fischer, Hervé, *La pensée magique du Net*. Paris: Éditions François Bourin, 2014.

Fischer, Hervé., & Maffesoli, Michel., *La postmodernité à l'heure du numérique*, Éditions François Bourin, 2016.

Flichy, Patrice, *L'imaginaire d'Internet*, Paris, La découverte, 2001.

Forest, David, *Le Prophétisme communicationnel. La société de l'information et ses futurs*, Éditions Syllepse, 2004.

Gauthier, Francois, « Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régulation du religieux », *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 41/1, (2012), p. 93-111.

Gauthier, Francois., & Martikainen, Tuomas., *Religion in consumer society: brands, consumers, and markets*, Farnham, Surrey: Ashgate Pub. Company, 2013.

Gauthier, Francois., & Martikainen, Tuomas. *Religion in the neoliberal age: political economy and modes of governance*, Farnham, Surrey. England ; Burlington, VT: Ashgate, 2013.

Gauthier, Francois, « Religieux, religion, religiosité. », *Revue du MAUSS*, 49/1, (2017), p.167-184.

Gilliam, Jim., & Endres, Lea., *The Internet is my Religion*, NationBuilder, 2015.

Gohier, Christiane, « La recherche théorique en sciences humaines : réflexions sur la validité d'énoncés théoriques en éducation », *Revue des sciences de l'éducation* 24/2 (2008), p. 267-284.

Helland, Christopher, « Religion Online/Online Religion and Virtual Communitas. », *Religion and Social Order 8*, London, (2000), p. 205-224.

Helland, Christopher, « Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet. », *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1/1, (2005). [en ligne]: https://core.ac.uk/download/pdf/32579519.pdf

Helland, Chistopher, Virtual Religion: *A Case Study of Virtual Tibet*, New-York, Oxford Handbooks Online: Oxford University Press, 2015.

Hervieu-Léger, « Le partage du croire dans les sociétés d'individus », *L'Année sociologique* 60, Presses Universitaires de France, (2010), p.41-62.

Hoover, Stewart., & Schofield, Clark., *Pratiquer la religion à l'ère des médias : explorations dans les médias, la religion et la culture*, New-York, Columbia University Press, 2002.

Howard, Robert Glenn, *Digital Jesus*: NYU Press, 2011.

Jonveaux, Isabelle, *Dieu en ligne*, Expériences et pratiques religieuses sur Internet, Paris: Bayard, 2013.

Lambert, Yves, « La "Tour de Babel" des définitions de la religion ». *Social compass* 38/1, (1993), p. 73-85.

Lemieux, Raymond, *Comment croire est-il possible aujourd'hui? Imaginaire de la foi et foi en l'imaginaire*, C. Ménard & F. Villeneuve (Eds.), Pluralisme culturel et foi chré-tienne, Montréal: Fides, 1993, p. 31-68.

Lemieux, Raymond, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », *Cahiers de recherche sociologique* 33, (2000), p.19-50.

Levie, Francoise, *L'homme qui voulait classer le monde. Paul Otlet et le Mundaneum*, Les Impressions nouvelles, 2006.

Lyotard, Jean-Francois, *La Condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.

Maffesoli, Michel, *Le réenchantement du monde*. Une éthique pour notre temps, Paris, La Table Ronde, 2007.

Martineau, Stéphane., Simard, Denis., Gauthier, Clermont., « Recherches théoriques et spéculatives : considérations méthodologiques et épistémologiques », *Recherches qualitatives* 22 (2001), p. 3-32.

Massit-Folléa, Francoise., & Pascal, Robert., (Eds.), *Imaginaire(s)des technologies d'information et de communication*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, (2009), p.21-31.

Mattelart, Armand, *Histoire de la société de l'information*, La Découverte, 2006.

Mattelart, Armand, *Histoire de l'utopie planétaire*, La Découverte/poche, 2009.

Mattelart, Armand, « Information : L'utopie informationnelle en question », *Encyclopédia Universalis*, 2018. [en ligne]:https://www.universalis.fr/encyclopedie/information-l-utopie-informationnelle-en-question/

Mayer, Jean-Francois, *Internet et religion*, Gollion: Infolio, 2008.

McLuhan, Marshall, *The Gutenberg Galaxy*, University of Toronto Press, 1962.

Musso, Pierre, *La religion du monde industriel, analyse de la pensée de Saint-Simon*, Éditions de l'Aube, 2006.

Noble, David, *The Religion of technology*: The Divinity of Man, Penguin Book, 1999.

Nye, Joseph, « The Information Revolution and The Paradox of American Power », *American Society of International Law* 97, (2003), p.67-75.

Otlet, Paul, *Traité de documentation : le livre sur le livre*, théorie et pratique, Bruxelles, Editions Mundaneum, 1934.

Possamai, Adam, *Religion and Popular Culture. A Hyper-Real Testament*, Peter Lang, 2005.

Prescendi, Francesca, « CULTE », *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 213-216.

Proulx, Serge., & Latzko-Toth, Guillaume., « La virtualité comme catégorie pour penser le social: l'usage de la notion de communauté virtuelle », *Sociologie et sociétés* 32/2, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, (2002), p. 99-122.

Pucheu, David, *Religion et imaginaire technologique en Occident : continuité et rupture. Imaginaire(s) des technologies d'information et de communication*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009, [en ligne]: https://hal.archives-ouvertes.fr/ hal-02459609

Roy, Olivier, « La communauté virtuelle. L'Internet et la déterritorialisation de l'Islam », *Réseaux* 18/99,(2000), p. 219-237.

Srnicek, Nick, Capitalisme de plateform. *L'hégémonie de l'économie numérique*, Montréal: Lux Éditeur. 2018

Tessier, Robert, *Déplacements du sacré dans la société moderne : culture, politique, économie, écologie*, Éditions Bellarmin, 1994.

Turner, Fred, *Aux Sources de l'utopie numérique: De la contre-culture à la cyberculture*, Stewart Brand, un homme d'influence, C&F éditions, 2012.

Van der Maren, Jean-Marie, *Méthodes de recherche pour l'éducation*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1995.

Wach, Joachim, *Sociology of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1944.

Wagner, Rachel, *Godwired: Religion, Ritual and Virtual Reality*, Routledge, 2012.

Willaime, Jean-Paul, « Les métamorphoses contemporaines du croire à la lumière d'enquêtes récentes », *Archives de sciences sociales des religions* 82, (1993), p. 239-245.

Willaime, Jean-Paul, « Chapitre III. Le religieux contemporain au miroir de la sociologie », Jean-Paul Willaime éd., *Sociologie des religions*, Presses Universitaires de France, (2017), p. 61-87.

Wilson, Bryan, « The functions of religion: A reappraisal. », *Religion*, 18/3, (1998), p.199-216.

Weber, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964

—, « Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française », *Dictionnaires Le Robert*, nouvelle édition millésime, Paris, 2020.

Références électroniques

Alexander Bard, What if Internet is God? :
[vidéo en ligne]: https://www.youtube.com/watch?v=tXA7TewF53w

Jaron Lanier: How we need to remake the internet:
[vidéo en ligne]: https://www.ted.com/talks/jaron_lanier_how_we_need_to_remake_the_internet?language=fr#t-1259

Jim Gilliam, The Internet is My Religion:
[vidéo en ligne]: https://www.youtube.com/watch?v=-4WKle-GQwk.

Marck Zuckerberg: Mark Zuckerberg at the 1st Facebook Communities Summit:
[vidéo en ligne]: https://www.youtube.com/watch?v=1hv0tWxPiw0&list=LL1i-Hd-EYqMTz1-fqgPjyaQ&index=146&t=0s

Site web de CNBC, *« Mark Zuckerberg: Facebook can play a role that churches and Little League once filled »*: [en ligne]: https://www.cnbc.com/2017/06/26/mark-zuckerberg-compares-facebook-to-church-little-league.html