

Introduction

Commencer ailleurs...

Il y a des médias parce qu'il y a de l'altérité. Le terme « altérité » renvoie à ce qui est « autre », à un autre dont l'accès nous est refusé. Il faut alors un tiers afin d'effectuer la « médiation ». Afin de le percevoir, cet autre, de se le figurer, de le symboliser, le conserver ou encore le transmettre et le communiquer. Ce tiers, il nous permet de nous référer à quelque chose qui se présente comme étant sans rapport. Or cette chose qui ne fait pas office de signifiant et pour laquelle toute représentation sera toujours insuffisante, qui suscite au mieux un affect, un « étonnement » (*thaumazein*) ou encore un effroi, il faut donc trouver un moyen d'y accéder, de se la représenter et de la donner à voir, de lui conférer un sens et de la déterminer. C'est de cela que se chargent les médias. Ce processus (qui est d'emblée une transformation) nous présente les médias pour ce qu'ils sont : des intercesseurs, générant différentes sortes de phénomènes, de significations et de transmissions ou encore d'échanges, de répétitions et de distributions. Sybille Krämer les appelle des « messagers¹ » : s'exprimant avec la voix d'un autre, ils parlent depuis un ailleurs et relie l'ici-bas avec l'au-delà sans jamais appartenir ni à « l'un » ni à « l'autre ». Ils habitent dans l'interstice asymétrique des différences – des entités fantomatiques, pourrait-on dire, dont la détermination se révèle toujours insuffisante. Plus concrètement, il s'agit de structures hétérogènes qui se déploient sur des plans et selon des techniques

1. Cf. Sybille Krämer, « Anger, messagers, virus : Pour une réhabilitation de la transmission », *Appareil* [En ligne], 1 | 2008. Cf. aussi son ouvrage *Medien, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2008 (trad. anglaise *Medium, messenger, transmission. An Approach to Media Philosophy*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2015).

multiples, et qui se conforment à différents procédés et différentes pratiques, de sorte qu'il est à peu près impossible de les ramener à un dénominateur commun. Leur principe, que nous désignerons par la suite du terme de « médial », n'est donc lui-même pas unitaire et ne constitue pas une identité déterminable. Le principe de médialité est d'emblée pluriel et on ne peut le comprendre qu'à partir de ses effets, et là encore, qu'au cas par cas.

On l'aura compris : par *medium*, il faut entendre bien plus que « les médias » (si par ce terme générique, nous nous référons aux médias dits de masse). Le terme d'origine latine de *medium* a donné lieu à des usages très différents, et les langues modernes lui confèrent une extension sémantique qui varie considérablement. Contrairement à d'autres langues, qui lui préfèrent un sens plus restreint, en allemand, on emploie couramment le terme de *Medium* pour indiquer indifféremment un support communicationnel, la dimension matérielle d'une œuvre d'art, un dispositif d'archivage, l'intermédiaire dialectique, une métaphore, voire même tout « transport » de sens en général. C'est pourquoi la possibilité même de fournir une définition rigoureuse du concept de médium a été mise en question. Le *Kursbuch Medienkultur*, une anthologie allemande de référence, atteste de tels doutes : « Un premier axiome au sujet des médias, peut-on lire dans l'introduction, serait peut-être qu'il n'y a pas de médias. Pas de médias en tous cas en un sens substantiel et historiquement stable. Les médias ne sont réductibles ni à des genres comme le théâtre ou le film, ni à des techniques comme l'imprimerie ou la télécommunication, ni encore au domaine symbolique comme celui de l'écriture, de l'image ou du chiffre ; et pourtant, ils relèvent intrinsèquement de toutes ces sphères². »

De fait, le catalogue de ce qui a été rangé jusqu'à présent sous le concept de médium contient des éléments remarquablement disparates : les moyens de communication classiques comme la voix et l'écriture, les technologies comme l'imprimerie ou la photographie, sans oublier les moyens de communication de masse comme la radio,

2. Claus Pias, Josef Vogl, Lorenz Engell *et al.* (éd.), *Kursbuch Medienkultur*, 4^e édition, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt (DVA), 2002, p. 10, ouvrage non traduit [NdT].

le film et la télévision ainsi que, plus généralement, les instruments, outils, produits et dispositifs de tout genre. Ainsi, Marshall McLuhan désigne par médium des artefacts aussi disparates que les armes, les habits, les montres, l'argent, les lunettes, les maisons, ou même les systèmes de ventilation (dans *Pour comprendre les médias* à lui seul, 26 médias différents sont mentionnés)³ ; Jean Baudrillard les retrouve dans les « biens de consommation », les « rues » ou plus généralement, dans tout régime autonome soumis à un code⁴ ; pour Paul Virilio, ce sont les « véhicules » de tout genre dont les carrosses, les autos et les avions⁵ ; quant à Régis Debray, celui-ci se concentre dans sa médiologie générale sur tout type de transmission et de reproduction⁶. Fritz Heider, pour sa part, compte parmi les médias – de manière très aristotélicienne – les éléments premiers comme la « lumière », l'« air » et l'« eau »⁷, Harold Innis, les supports matériels de communication⁸ et Niklas Luhmann, outre les médias de masse *stricto sensu*, des formations sociales comme l'amour et l'art⁹. En revanche, Friedrich A. Kittler a réservé le concept de médium presque exclusivement aux systèmes techniques et à leurs opérateurs comme les relais, les transistors ou encore les systèmes hardware des

3. Cf. Marshall McLuhan, *Pour comprendre les médias*, traduit de l'allemand par Jean Paré, Paris, Éditions du Seuil, 1977.

4. Cf. Jean Baudrillard, « Requiem pour les media », in *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972, p. 200-228, ici p. 218 ainsi que du même auteur « La précession des simulacres », in *Simulacres et simulations*, Paris, Éditions Galilée, 1981, p. 9-68, ici p. 9 *sqq.*

5. Cf. Paul Virilio, « Le dernier véhicule », in Collectif, *La Ville inquiète*, Paris, Gallimard, 1987, p. 79-88 ainsi que, du même auteur, *L'Inertie polaire*, Paris, Christian Bourgois, 1994.

6. Cf. Régis Debray, *Introduction à la médiologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.

7. Cf. Fritz Heider, *Ding und Medium* [1927], Berlin, Kulturverlag Kadmos, 2005 ; *Chose et médium*, traduit de l'allemand par Emmanuel Alloa, Paris, Vrin, 2017 [NdT].

8. Cf. Harold A. Innis, *Kreuzwege der Kommunikation*, Karlheinz Barck (éd.), Vienne et New York, Springer, 1997, p. 69 *sqq.*, ouvrage non traduit qui regroupe deux textes sur Innis par Barck et Eric Havelock, ainsi que plusieurs essais d'Innis lui-même, incluant tous les essais de son ouvrage principal, également non traduit, *The Bias of Communication* [1951], Toronto, University of Toronto Press, 2008, ici p. 3 *sqq.* [NdT].

9. Cf. Niklas Luhmann, *Kunst der Gesellschaft*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1997, ouvrage non traduit [NdT].

différentes générations d'ordinateurs¹⁰. De même, dans ce qu'on appelle généralement *German Media Theory*, qui est basée pour sa part sur les travaux de Kittler, ce sont surtout les « technologies culturelles » qui sont analysées et principalement les cultures et les réseaux numériques, incluant finalement, à partir d'une lecture particulière de la théorie de l'acteur-réseau de Bruno Latour, ce qu'on désigne par « écologies médiales » – et qu'on ferait mieux d'ailleurs d'appeler « écotechnies ».

Cet aperçu sommaire que nous aurons encore à compléter montre déjà que la détermination théorique du médial varie ostensiblement : on passe des éléments matériels aux fonctions sociales, en passant par les propriétés physiques, les pratiques, les technologies et les institutions. S'il est vrai que cette polysémie conceptuelle est souvent déplorée dans les sciences des médias et de la communication, les efforts pour établir des définitions plus restreintes ne manquent pourtant pas. Toutefois, celles-ci se réduisent le plus souvent à des formules toutes faites qui semblent directement empruntées au discours polissé des journalistes, et le concept est alors biaisé soit par un préjugé de type sociologisant, soit parce qu'il est ramené dans le giron des « canaux de communication » ou des « supports d'information » auxquels nous avait familiarisé la théorie générale de l'information développée par Claude Shannon et Warren Weaver¹¹. En fait, de telles tentatives visant l'univocité comportent un double risque : elles perdent le contact avec l'*histoire intriquée du concept de médium* et se privent du *potentiel philosophique* inhérent à ce concept

10. Cf. Friedrich A. Kittler, *Draculas Vermächtnis, Technische Schriften*, Leipzig, Reclam, 1993, p. 225 *sqq.* : ouvrage regroupant plusieurs essais dont seuls « Le testament de Dracula » et « Romantisme, psychanalyse, cinéma : une histoire de double » sont traduits dans Kittler, *1900 mode d'emploi*, traduit de l'allemand par Bénédicte Vilgrain, Courbevoie, Théâtre typographique, 2010 [NdT].

11. Cf. par exemple Gerhard Maletzke, *Psychologie der Massenkommunikation*, Hamburg, Verlag Hans Bredow-Institut, 1963, et du même auteur, *Kommunikationswissenschaft im Überblick*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1998 ; cf. aussi Werner Faulstich (éd.), *Grundwissen Medien*, 4^e édition, Munich, Wilhelm Fink, 2000, p. 7 *sqq.* ainsi que Roland Burkart, *Kommunikationswissenschaft*, Vienne, Cologne et Weimar, Böhlau, 2002, p. 39 *sqq.*, ouvrages non traduits [NdT]. Pour la référence à Claude Shannon et Warren Weaver, cf. Shannon et Weaver, *Théorie mathématique de la communication*, traduit de l'anglais par J. Cosnier, G. Dahan et S. Economidès, Paris, CEPL, 1975.

et à sa fonction généralisée, la « médiation ». Déceler ce potentiel permet surtout de distinguer la médiation des autres concepts contigus comme par exemple ceux de « signe », de « sens », de « figuration » ou d'« interaction », mais aussi de la situer dans leurs domaines respectifs et de la faire circuler *entre* eux. Étant donné que l'examen des concepts de médium et de médialité en appelle à différentes traditions philosophiques et scientifiques, ces concepts traversent des régions terminologiques d'une extension considérable. C'est cette dissémination qui, en retour, fait du terme de « médium » un « mot intéressant », qui possède, comme Hans-Georg Gadamer l'a remarqué à juste titre, cette « connotation » d'être « quelque chose qui est tellement entre nous qu'il nous enveloppe tous et nous porte à la fois¹² ». Actuellement, le concept de médium détient une importance incontestable non seulement pour toute théorie de la culture et de la société mais aussi, comme nous aurons à le montrer, pour les arts, les sciences et la philosophie en général. C'est ce qui justifie qu'on invoque la possibilité d'une « philosophie des médias » dont le médial serait le mode fondamental. Les médias, le médial et la médiation jouent donc un rôle central dans la compréhension de la connaissance et de la perception, de la signification et de la communication, de la mémoire et de la constitution de régimes sociaux. En Allemagne en tout cas, en l'espace de quelques décennies, de 1970 à nos jours, ces concepts sont devenus des catégories épistémologiques de base qui ont commencé à pénétrer dans toutes les disciplines et à éclipser les disciplines auparavant centrales comme la sémiotique, l'herméneutique, le structuralisme et la déconstruction.

La médiation

Couramment utilisé en allemand, le concept de médium ne peut être adéquatement traduit en français – ni même en anglais – sans susciter régulièrement des malentendus. Le terme allemand revêt en effet des connotations qui lui sont spécifiques. Outre les médias qu'on pourrait appeler les médias présentionnels, comme

12. Hans-Georg Gadamer, « Kultur und Medien », in Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe *et al.* (éd.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1989, p. 13-732, ici p. 715, ouvrage non traduit [NdT].

l'image et l'écriture, il évoque évidemment les industries de l'information, la numérisation et les dispositifs complexes de divertissements de masse comme le cinéma et la télévision. Mais en même temps, l'usage du terme permet de renvoyer au « milieu » [*Mitte*], au « moyen » [*Mittel*] ou encore à la transmission [*Übermittlung*] et à la « médiation » [*Vermittlung*], c'est-à-dire aussi bien à la médiation au sens propre du terme qu'à l'intermédiation et jusqu'aux différents milieux relationnels. Ainsi, par médium et médias, on pourra qualifier l'ensemble des processus relatifs à l'échange et à la transmission ainsi que les dispositifs techniques et ceux que l'on peut caractériser comme organes d'accumulation de données – voire même ce que Jean-Luc Nancy a appelé « communication » en mettant l'accent sur le « *cum* », incluant aussi bien la participation au sens de la *methexis* (« participer de ») que la participation sociale et ses processus (« participer à »)¹³. Il s'avère donc nécessaire de circonscrire au préalable le sens que nous accordons au terme de médium et d'indiquer en outre les constellations discursives qui lui sont associées dans l'histoire et dans lesquelles les différentes significations se sont inscrites et sédimentées.

Dans la suite de cet ouvrage, nous passerons en revue les différentes pensées du médial que l'histoire nous a léguées. Nous resserons ensuite la focale, pour nous pencher sur les tentatives qui se sont succédées depuis le début du XX^e siècle pour mettre sur pied une « théorie des médias » universelle, culminant parfois dans la formulation d'un « *a priori* médial » qui, sur le modèle de l'« *a priori* historique » foucauldien, s'imposerait à toutes les formations sociales et culturelles. Tout en fournissant donc un parcours historique au lecteur, le parti pris de ce parcours reste pourtant – disons-le d'emblée – celui d'une analyse systématique. Le point de départ de nos réflexions sera donc constitué par cette relation entre médialité et altérité que nous avons établie au début de cette introduction et qui met l'accent sur la question basique de la « médiation » comme problème philosophique fondamental. Que signifie au juste : médiation ? Là où nous sommes confrontés à une extériorité – un dehors ou un « autre » – et afin de pouvoir la percevoir, la comprendre et

13. Cf. Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Éditions Galilée, 1996, ainsi que Nancy, *Le Partage des voix*, Paris, Éditions Galilée, 1982.

lui conférer un sens, il nous faut un milieu au double sens que peut prendre ce terme, un moyen ou un intermédiaire. Aussi, la médiation peut prendre les formes les plus variées : une atmosphère, un discours, un procédé technique, mais aussi des espaces et des temps ou encore un agencement des choses¹⁴, un ensemble d'architectures ou de programmes, pour ne donner que quelques exemples. L'important, c'est de glisser entre cette altérité et le lieu de l'humain ce minuscule opérateur, pourtant si fondamental. C'est le « en-tant-que », le « comme » (*als was*, en allemand) qui permet à quelque chose de se modaliser en tant que quelque chose de particulier, de compréhensible, et d'être inséré dans un régime signifiant ; ce mot philosophique fondamental qui est indispensable pour la constitution de la signification et qui tout à la fois confirme et « relève » – au sens hégélien du terme – la différence entre l'humain et son autre.

En effet, le « en-tant-que » s'avère être le lieu véritable de la médiation. Toutefois, ce n'est pas tellement le « qu'est-ce que » de la chose (sa *quiddité*) qui joue un rôle crucial – ce serait encore une question métaphysique –, mais plutôt le « comment » des pratiques, leurs modalités spécifiques et leur performativité, ainsi que les effets qu'ils déclenchent. Il faut donc différencier plus en amont ce « en-tant-que » car la détermination ou l'interprétation de quelque chose en tant que quelque chose, qui dans la logique correspond au jugement, ne constitue tout d'abord qu'une relation déterminant la signification. Pourtant, il n'y a de relation que sur le « mode de », qui module donc sa manière, sa direction et sa disposition. Dans le langage, les prépositions et d'autres éléments dits « syncatégorématiques » expriment cet état de chose. Le médial, qui spécifie le mode au moyen du « comment », signifie donc une différence dans la différence de la signification, une scission réitérée, ou encore une interruption ou une déviation qui transforme le domaine des significations. Ainsi, un signe peut représenter quelque chose « en tant que quelque chose », même si nous savons que la représentation reste insondable¹⁵ puisque que son

14. L'expression allemande (*Ordnung von Dingen*) fait allusion à l'ouvrage de Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1992, dont le titre en allemand est *Die Ordnung der Dinge* [NdT].

15. À cet égard, le poststructuralisme entreprend une critique continue de la représentation.

« re- » ne sera jamais réalisé de fait. Cependant, il n'est pas indifférent de savoir *de quelle manière* quelque chose est « re-présenté », répété, rappelé à la mémoire ou marqué, de sorte que le « en-tant-que » ne signifie pas seulement *quelque chose* : la signification en question peut prendre la forme d'une visualisation, d'un dessin technique, d'une reproduction ou encore d'une spéculation discursive, qui en font en même temps *quelque chose d'autre*, puisque les traces de la mémoire dépendent des techniques mnésiques, l'image dépend des formes courantes de l'imagination et la communication dépend des formes d'« inter-action » qui la génèrent.

Après son expérience inédite de la machine à écrire, Nietzsche a consigné cet état de choses dans une lettre à Peter Gast : « Vous avez raison : notre outillage scripturaire forge avec nous nos pensées. Quand mes doigts seront-ils capables de taper une longue phrase ! » Et désespéré, il finit la lettre sur ces mots écrits à la main : « Diable ! Vous pouvez *déchiffrer* cela aussi¹⁶ ?! » Ce qui est crucial ici, c'est l'assistance, la collaboration entre médium et pensée dont la constellation fait varier les idées et les transforme, exprimant en fin de compte quelque chose d'autre que ce qui n'aurait été le cas avec la parole ou l'écriture à la main. La conclusion, « Vous pouvez *déchiffrer* cela aussi?! », comme interjection et non seulement comme interrogation, exprime l'effroi et le souci de rester compréhensible malgré les raccourcis imposés par sa machine à écrire, dont Nietzsche avait un des premiers modèles.

Il ne s'agit donc pas seulement de la représentation d'une pensée ou d'une idée mais toujours aussi de sa médiation. Cela signifie que le médial imprime à chaque fois sa marque sur le contenu qu'il médiatise. En d'autres termes, il affirme sa position dans cette collaboration qui concerne le sens, le signifié, et *en tant que tel*, le transforme toujours déjà en *quelque chose d'autre*. Le médium ne se limite pas à transporter quelque chose – une altérité – vers le milieu humain ; plus qu'à un transport, son opération ressemble plutôt à une transformation œuvrant sur plusieurs tableaux à la fois : un transfert de la signification vers le « milieu » du langage, une réduction de l'imagination

16. Friedrich Nietzsche, « Lettre à Heinrich Köselitz [Peter Gast] de février 1882 », in *Correspondance, t. IV, Janvier 1880 – décembre 1884*, traduit de l'allemand par Jean Lacoste, Paris, Gallimard, 2015, p. 177, traduction légèrement modifiée [NdT].

au cliché et la soumission de la mémoire au dispositif des archives¹⁷. Pour le dire encore autrement, la constellation médiale opère une coupe dans l'enchaînement des signifiés, elle les césure, et c'est en cela qu'à chaque fois, elle les « replie » à nouveau. Le médium est donc loin d'être neutre ; il est loin de n'être qu'un simple contenant dont la tâche se limiterait au transport d'une signification : c'est bien une fonction épistémique à part entière qui lui revient. L'analyse du médium nous force à voir que les « plis » du sens ne s'affichent jamais au grand jour, et d'ailleurs, le sens lui-même ne saurait apparaître que « plié ». Les « plis » eux-mêmes demeurent toujours invisibles ; ce n'est que par des chemins de traverse qu'ils peuvent être sondés, et qu'on peut donc les apprécier à partir de leurs effets. Voilà comment on pourrait peut-être conceptualiser l'affaire : la médiation « performe » la signification, alors même que ses effets masquent en retour l'acte même de cette performance – c'est là que se réalise la fonction du médial. Pour emprunter à Wittgenstein, et à son image des *Investigations philosophiques*¹⁸ : ce sont là les « bosses » que nous infligent les médias lorsque nous nous heurtons à eux, en tentant de cerner leur « retrait » ainsi que leur puissance séductrice. C'est de là que vient le côté comminatoire du médial, son inquiétante étrangeté pour la pensée.

Histoire du concept : une présence souterraine

Le caractère proprement fondamental et en même temps universel du « médium » réside en ceci : il s'agit d'une catégorie philosophique qui est à même d'ébranler tout ce qui a pu avoir cours jusque-là sous le nom de « métaphysique ». Nous n'avons pas encore pris suffisamment la mesure de ce potentiel explosif. Pourtant, on constate que bon nombre de théories qui s'appuient sur le concept de médium le font en situant celui-ci au sein de l'histoire mouvementée de la métaphysique, alors même que c'est précisément cette

17. Cf. Dieter Mersch, « Meta / Dia. Zwei unterschiedliche Zugänge zum Medialen », in *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, t. II, 2010, Hambourg, Felix Meiner Verlag, p. 185-208, article non traduit [NdT].

18. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, traduit de l'allemand par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero *et al.*, Paris, Gallimard, 2004, p. 86.

histoire métaphysique qu'ils cherchent à remettre en question. Ce genre de procédé s'apparente à une aporie qui est peut-être inévitable : jusqu'à un certain niveau, il est nécessaire de reproduire le langage traditionnel afin de pouvoir espérer le déplacer. On traîne ainsi avec soi le fardeau de ce langage qui entrave une fois de plus la nouvelle voie qu'on essaie de frayer. La difficulté d'une introduction aux théories des médias consiste donc tout d'abord à mettre de l'ordre dans le labyrinthe de ses diverses origines et à établir ainsi les prémisses qui permettraient de révéler leurs généalogies souvent cachées. Certes, les approches qui se présentent explicitement comme des théories des médias ne commencent qu'avec le problème des médias de masse. C'est le cas de Béla Balázs et de Walter Benjamin, face au défi posé par les médias techniques nouveaux comme le film, ainsi que des analyses marxistes de l'École de Francfort ou de ce qu'on appelle l'École canadienne, face à des structures sociales radicalement transformées par les médias de communication technique. Mais en vérité, la problématique est beaucoup plus ancienne. Dans ce qui suit, il ne s'agira pas de risquer la tâche impossible d'un recensement de toutes les pensées du médium dans l'histoire, mais d'œuvrer selon le parti pris suivant : il s'agira de montrer comment l'ensemble de ces discussions sur la médialité renvoie, souvent à leur corps défendant, à des terminologies métaphysiques. Or ce n'est qu'en affrontant la question de ce soubassement métaphysique qu'on peut espérer saper sa charge fondationnelle. Plus concrètement, si l'on envisage les différentes approches théoriques dans leur ensemble, on peut dégager trois axes principaux dont chacun a eu un impact décisif sur la modélisation du concept de médium : les *doctrines* antiques de l'*être sensible*, les *théories du langage* du XVIII^e siècle ainsi que le *développement des technologies communicationnelles et leur théorisation* à partir du milieu du XIX^e siècle. Une des intentions principales de cette introduction est de suivre chacun de ces trois axes afin de les resituer dans leur historicité tout en évitant de les considérer de manière unilatérale – en les ramenant par exemple dans le giron d'une lecture anthropologique ou technologique.

Quand on tente de suivre le fil de l'histoire du concept de médium, on se retrouve vite face à un écheveau inextricable, avec des fils qui partent dans tous les sens. La conceptualisation du médium peut d'ailleurs prendre les formes les plus hétérogènes : il est analysé

depuis Platon et Aristote sous le terme de *metaxu*, de l'entre-deux. Eric Voegelin l'a souligné : dans *Le Banquet* platonicien¹⁹, cet entre-deux prend la forme d'Éros, ce démon qui n'appartient ni aux immortels ni aux mortels mais dont le travail s'apparente à celui d'une entremetteuse²⁰. Par la suite, dans *Le Timée*, Platon donnera une description analogue de la *chôra*, quand il décrit celle-ci comme un espace tiers, ni forme ni matière, mais leur matrice – la « mère » – qui les a engendrées²¹. Dans la doctrine aristotélicienne de la perception, le *metaxu* devient le fondement indéterminé requis par la perception pour que le visible puisse être perçu. Comme la densité et l'opacité de la matière obstruent le regard et le transforment, il prend nécessairement un caractère « diaphane », translucide comme l'eau sans devenir lui-même visible²². Or c'est précisément ce terme grec de *metaxu* que le latin médiéval traduit par le terme de *medium*. Cette signification, celle d'un concept qui s'applique à différentes matières, reste encore en usage jusqu'au XVIII^e siècle, en particulier dans le domaine de l'optique. Elle culmine dans l'hypothèse de l'éther comme une sorte de médium universel remplissant l'espace vide et permettant toute sorte de transmission ; l'éther comme méta-médium en quelque sorte, un médium qui se propagerait dans toutes les matières, dont le XIX^e siècle dénoncera le caractère chimérique.

Pendant une longue période, qui se confond quasiment avec celle de la métaphysique comme onto-théologie, la philosophie s'est en effet contentée du terme de « médium » pour traiter des substances et analyser leurs propriétés physiques. C'est tout d'abord à l'aune de la perception sensible qu'il fut conceptualisé. Si bien que le médial se trouve, en premier lieu, déterminé dans le cadre d'une

19. Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Fribourg et Munich, Verlag Karl Alber, 2005, en particulier p. 267 *sqq.*, ouvrage non traduit [NdT].

20. Platon, « Le Banquet », in *Œuvres complètes*, traduit du grec ancien par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, p. 103-158, ici p. 136 [202d-202e].

21. Platon, « Le Timée », in *ibid.*, p. 1977-2050, ici p. 2009 [50c-51b]. Cf. Jacques Derrida, *Khôra*, Paris, Éditions Galilée, 1993, où Derrida interprète le terme de *chorismos* à partir de la scission et, partant, de la *différance*.

22. Sur ce point, cf. l'excellente analyse d'Emmanuel Alloa, *Das Durchscheinende Bild. Konturen einer medialen Phänomenologie*, Zurich, Diaphanes, 2011, ouvrage non traduit [NdT].

doctrine du sensible – on pourrait parler d'un paradigme *esthétique* (de « *aïsthésis* », perception). Ce n'est que vers 1800, avec la prise de conscience du langage comme condition de la pensée chez des auteurs tels que Johann Gottfried Herder et Johann Georg Hamann, que cette limitation commence à se disloquer. Peu à peu, c'est le langage qui prend la relève et s'impose comme nouveau paradigme. Gardant la métaphore classique, Herder en parle comme d'un « éther de l'esprit » qui désigne ce milieu à partir duquel nous pensons et comprenons et que Martin Heidegger appellera plus tard la « maison de l'être²³ », une *oikonomia* pour ainsi dire, dans laquelle nous séjournons et circulons. Cela signifie que le langage, au-delà de l'ontologie classique, assume un rôle pour ainsi dire transcendantal qui conditionne au même titre la représentation, l'imagination et la mémoire (ces trois facultés qui représentent la triade épistémologique classique). Fait significatif, la philosophie ne se tourne donc plus vers la nature pour y trouver ce fameux élément médiateur de formes. Le discours philosophique en vient à se retourner sur lui-même, dans une réflexion sur sa propre condition langagière comme *a priori* de tout concept et de tout jugement. Désormais, ce ne sont plus la conscience et sa spontanéité qui représentent la condition de possibilité du savoir et de la vérité ; l'*a priori* se métamorphose et menace en retour les formes classiques de celui-ci : les différentes critiques du langage qui deviennent virulentes au XIX^e siècle en témoignent. Ce qui se dessine, ce sont donc les contours d'un *concept réflexif de médium* : différence au sein de la différence dans la mesure où la pensée même doit passer par le langage et ses interprétations afin de pouvoir s'articuler *en tant que* pensée. La proposition pure, la proposition synthétique kantienne s'exprimant en pleine transparence, n'épuise plus la pensée. Dans la foulée du romantisme, on a commencé à accepter l'idée que la pensée puisse se manifester également dans le registre symbolique dans son ensemble. Malgré l'absence d'un concept philosophique de médium consistant, le XIX^e siècle parvient ainsi, dans le sillon de Herder et surtout de Wilhelm von Humboldt, à une compréhension du langage non plus comme un contenant neutre mais comme *energeia* dont le sens, et par conséquent la connaissance,

23. Cf. Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III*, traduit de l'allemand par Roger Munier, Paris, Gallimard, 1980, p. 67-130, ici p. 91.

sont tributaires²⁴. La fascination contrariée d'un Friedrich Nietzsche aux prises avec sa machine à écrire rentre tout autant dans ce cadre que son interprétationalisme radical. On trouve une première ébauche de ces conceptions dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*²⁵ : Nietzsche y pose que la déformation est première, faisant du langage un événement rhétorique perpétuel qui découle de la *prosopopée*, d'une « parole à travers un masque » qui jette son ombre sur toute pensée. Ludwig Wittgenstein mais aussi Heidegger, Ferdinand de Saussure et ses successeurs structuralistes ainsi que les grands philosophes du langage repéreront par la suite l'origine de la parole tantôt dans le « jeu » de la structure, tantôt dans la force du figural.

Ces ébauches de conceptualisation restent pourtant vagues. Au mieux, le concept de médium reste prisonnier des mailles du « médium » langagier, avec ses problèmes afférents comme l'expression et la mise en forme. Mais il manifeste déjà ostensiblement la duplicité d'un « dispositif » qui rend possible et limite, qui matérialise et qui déforme à la fois. Cette idée est déjà fortement présente dans l'*Esthétique* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel²⁶, pour qui la matérialité reste irrémédiablement « impure », dès lors qu'en faisant apparaître le contenu de l'Idée, elle entache sa forme d'une part non spirituelle. En effet, la philosophie de l'art de Hegel constitue une charnière importante dans le passage à la modernité car elle rejette les substances et leurs effets médiaux afin de mieux faire resplendir la lumière étincelante de l'Esprit. Seule la raison est véritablement transparente à elle-même, de sorte que les effets du médium se trouvent affectés de part en part d'une ambiguïté fondamentale – car ce qui permet à l'Idée d'apparaître la déforme tout comme inversement, il n'y aurait pas d'Idée qui se laisserait percevoir ou concevoir sans apparaître. Depuis, toute réflexion médiale se nourrit de cette dialectique entre transparence et opacité, qui s'apparente à cette ambiguïté

24. Cf. Wilhelm von Humboldt, *Introduction à l'œuvre sur le Kavi et autres essais*, Paris, Éditions du Seuil, 1974, en particulier p. 183 sq.

25. Cf. Nietzsche, « Vérité et mensonge au sens extra-moral », in *Œuvres philosophiques complètes, t. 1, 2 Écrits posthumes 1870-1873*, traduit de l'allemand par Jean Backès, Michel Haar et Marc de Launay, Paris, Gallimard, 2000, p. 275-290.

26. Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Esthétique, t. I et II*, traduits de l'allemand par Charles Bénard, Paris, Le Livre de poche, 1997.