

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'AGENTIVITÉ DE LA MATIÈRE DANS LES NÉO-MATÉRIALISMES :
UN RÉENCHANTEMENT DU MONDE ?

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
ALEX ANN MONZEROL

FÉVRIER 2025

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.12-2023). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Faire la rédaction de ce mémoire restera, pour moi, un projet dans lequel je m'embarquais sans jamais en avoir compris l'ampleur, mais aussi un des plus beaux défis que j'aurai affronté. Le temps aura fait son œuvre et laissé ce qui compte vraiment, triompher.

Je voudrais débiter ces remerciements avec une mention toute particulière à ma directrice Eve Paquette. Une personne spéciale, avec qui j'ai senti une connivence assez rapidement, possédant une bienveillance qui fut cruciale. Humblement, nos défauts et nos opinions auront été un phare finalement, car sans ce lien qui dépassa l'académique, je ne sais pas si ce projet aurait été mené à terme. Merci pour ton soutien, ta patience, ta curiosité et ton ouverture.

Je voudrais aussi remercier mes parents de leur support, très différent, mais pourrait-on aussi dire complémentaire. Ma mère d'avoir écouté chaque petit déploiement avec patience et admiration — merci d'être cette source d'amour infinie. Puis mon père, d'avoir cru en moi presque autant qu'au potentiel du projet — sans cette pression, même si affligeante par moment, je n'aurais pas trouvé en moi ce deuxième souffle pour finir. Merci pour cette étrange famille.

Et finalement j'aimerais remercier cette famille choisie — mes ami.e.s et mes amours —, celle qui m'a supporté même quand je ne m'en rendais pas compte. Toutes ces personnes incroyables dans ma vie qui ont continué de briller de leurs passions, de leurs convictions, de leur *queerness* — me donnant envie de faire la même chose. Ce travail est aussi pour vous, pour *Fleurs d'attache*, pour ce monde que nous nous entêtons à voir comme un miracle.

C'est sans doute la mesure même de notre aliénation présente que nous n'arrivons pas à dépasser une saisie instable du réel : nous voguons sans cesse entre l'objet et sa démystification, impuissants à rendre dans sa totalité : car si nous pénétrons l'objet, nous le libérons mais nous le détruisons ; et si nous lui laissons son poids, nous le respectons, mais nous le restituons encore mystifié. Il semblerait que nous soyons condamnés pour un certain temps à parler toujours excessivement du réel. C'est que sans doute l'idéologisme et son contraire sont des conduites encore magiques, terrorisées, aveuglées et fascinées par la déchirure du monde social. Et pourtant c'est cela que nous devons chercher : une réconciliation du réel et des hommes, de la description et de l'explication, de l'objet et du savoir.

Roland Barthes

If research doesn't change you as a person, then you haven't done it right.

Shawn Wilson

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
DÉDICACE	iii
RÉSUMÉ	v
ABSTRACT	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I DIALOGUES PHILOSOPHIQUES : LES RACINES DU NÉOMATÉRIALISME	3
1.1 Problématique	3
1.1.1 Écoféminisme	3
1.1.2 Le matérialisme	7
1.1.3 La question de la matérialité	10
1.1.4 La matérialité et l'étude de la religion	11
1.1.5 L'apport négligé des études autochtones	13
CHAPITRE II LE SACRÉ, UNE CLÉ D'INTERPRÉTATION POUR LE CORPUS NÉOMATÉRIALISTE	18
2.1 Le corpus : justification et présentation	18
2.2 Le religieux, le sacré	25
2.3 Méthode	31
CHAPITRE III ONTOLOGIE NÉOMATÉRIALISTE ET RÉENCHANTEMENT DU MONDE : INTERPRÉTATION	34
3.1 Introduction à l'analyse	34
3.2 Une ontologie comme vision du monde	34
3.3 Références explicites au sacré/religieux	40
3.4 Le sacré, le corps, la vitalité, la puissance	45
3.5 L'éthique et l'agentivité, une question de relationalité	53
CONCLUSION	60
BIBLIOGRAPHIE	65

RÉSUMÉ

Ce mémoire s'intéresse aux discours néomatérialistes féministes, qui ont en commun de reconsidérer la place accordée à l'humain dans le monde et de questionner les dichotomies qui ont marqué l'ontologie occidentale : corps-esprit, humain-non-humain, sujet-objet, entre autres. Ces discours, motivés par des considérations éthiques, proposent de repenser l'ontologie et plus particulièrement la possibilité que la matière soit agentive. Le mémoire cherche à questionner l'apparente absence de considération pour les visions du monde religieuses dans ces propositions ontologiques. Il se présente sous la forme d'une interprétation d'un corpus de textes écrits entre 2008 et 2017, mis à l'étude sous une approche religiologique. Le cadre conceptuel se concentre sur les concepts de sacré chez Mircea Eliade, Georges Bataille et Rudolph Otto, ainsi que sur le concept de réenchantement du monde. À partir d'un repérage du champ lexical associé au religieux sous toutes ses formes, au corps et à la matière, une herméneutique procédant par questionnements successifs des textes du corpus permet d'analyser les propositions ontologiques. Ce mémoire suggère que celles-ci peuvent être lues comme des visions du monde, au fondement desquelles le sens du sacré est essentiel. En ce sens, les philosophies néomatérialistes participeraient au réenchantement du monde. Enfin, le mémoire porte également attention aux préoccupations et propositions éthiques qui encadrent l'ontologie néomatérialiste.

Mots-clés :

Néomatérialisme, ontologie, sacré, nature, agentivité

ABSTRACT

This master's thesis focuses on feminist new materialist discourses, which have in common the reconsideration of the place given to humans in the world and the questioning of the dichotomies that have marked Western ontology : body-mind, human-non-human, subject-object, among others. These discourses, motivated by ethical considerations, propose to rethink ontology and more particularly the possibility that matter is agentive. The thesis seeks to question the apparent lack of consideration for religious worldviews in these ontological propositions. It is presented in the form of an interpretation of a corpus of texts written between 2008 and 2017, studied using a religiological approach. The conceptual framework focuses on the concepts of the sacred in Mircea Eliade, Georges Bataille and Rudolph Otto, as well as the concept of re-enchantment of the world. From an identification of the lexical field associated with religion in all its forms, with the body and with matter, a hermeneutical analysis grounded in successive questioning of the texts in the corpus makes it possible to analyze the ontological propositions. This thesis suggests that these can be read as worldviews, at the foundation of which the sense of the sacred is essential. In this sense, new materialist philosophies would participate in the re-enchantment of the world. Finally, the dissertation also pays attention to the ethical concerns and propositions that frame new materialist ontology.

Keywords :

New materialism, ontology, sacred, nature, agency

INTRODUCTION

Le mémoire proposé ici s'intéresse aux philosophies néomatérialistes¹ féministes et, plus spécifiquement, au rapport que ces dernières entretiennent avec le religieux et le sacré. Ce rapport n'est pas clairement établi dans les discours de ces philosophies, qui semblent à première vue bien éloignées de tout ce qui peut évoquer la religiosité. Les discours néomatérialistes féministes sont pluriels par leur diversité, profonds par leurs racines qui s'étalent dans les sols de plusieurs sciences, et abondants par l'étalage de voix diverses qui les portent. Il ne s'agira jamais d'un monolithe, et il en est de même pour les théories qui seront explorées ici.

Le terme néomatérialisme est apparu dans les années 1990. Certains attribuent la première utilisation de l'expression *new materialism* à la philosophe Rosi Braidotti, dont les travaux féministes sur le posthumanisme et la science ont été et demeurent marquants (voir Dolphijn et van der Tuin, 2012, p. 19). D'autres « grands noms » sont associés au néomatérialisme — notamment Manuel de Landa, Karen Barad et Quentin Meillassoux (voir Dolphijn et van der Tuin, 2012), Donna Haraway et Bruno Latour, dont les travaux inspirent de nombreuses auteures contemporaines. Les philosophes néomatérialistes ont en commun des préoccupations éthiques et politiques qui motivent une revalorisation de la nature, une prise en compte du vivant renouvelée, incluant les non-humains, ainsi qu'une lecture du monde à teneur phénoménologique.

Il est possible de dire que, dans leur ensemble, les philosophies néomatérialistes problématifient des orientations constructivistes et anthropocentriques des philosophies du siècle dernier, de façon à reconcevoir la science par le biais des études humaines, et surtout, autres qu'humaines. Il est ainsi possible de dire que la spécificité du néomatérialisme est en fait un accent sur les aspects de vibration, de vie, de dynamisme et surtout d'agentivité que porte la matière¹. Ce courant intellectuel veut élargir la notion d'agentivité au-delà de l'humain, pour pouvoir considérer le potentiel en toute chose qui agit sur notre monde. Cette proposition est conçue, par les néomatérialistes, comme une

¹ Il existe plusieurs façons de référer à ce système de pensée, qu'il s'agisse du réalisme agentiel (Barad), des ontologies agentives (Rosiek), du nouveau féminisme matérialiste (Alaimo et Hekman), du posthumanisme (Braidotti), ou bien d'autres — elles sont ici regroupées sous le terme choisi de néomatérialismes féministes spécifiquement à des fins pratiques. Ces différentes formes pourront toutefois être abordées au courant de la recherche. Il faut aussi noter qu'en anglais, les termes *neomaterialism* et *new materialism* désignent le plus souvent des ensembles de savoir distincts. L'usage du mot néomatérialisme renvoie au *new materialism*.

piste de solution pour assurer une coexistence harmonieuse entre toutes les espèces et leur environnement au XXI^e siècle (Coole et Frost, 2010, p. 2).

Ce mémoire demande toutefois quelles sont les implications de concevoir une ontologie accordant l'agentivité à la matière, plus particulièrement, lorsque cette ontologie s'accompagne d'une volonté de renouveau, de transformation politique, sociale, voire métaphysique ; il questionne également le potentiel de sens de cette ontologie. Pourrait-on y voir une volonté de « réenchanter » le monde, ou simplement des emprunts à demi avoués à certaines visions du monde plus « animistes » au sens de Descola (2005) ? Néanmoins, la réalité du potentiel religieux en toute chose ne figure pas dans les écrits néomatérialistes.

Le questionnement qui pousse cette recherche se positionne exactement là où les discours néomatérialistes se prétendent ailleurs, c'est-à-dire qu'elle cherche à mettre en doute cette *absence* du religieux, la questionner et tenter d'y voir plus clair. Les questions de recherche se formulent ainsi : les discours néomatérialistes féministes sont-ils vides de sens religieux ? Est-ce possible de parler d'ontologie, comme le font la majorité des philosophes de ce courant, sans y concevoir le fait religieux ? Peut-on déceler des formes de rapport sacré au monde, et plus précisément de réenchantement du monde, dans les discours sur l'ontologie et l'agentivité de la matière ?

Pour répondre à ces questions, une sélection de neuf textes, publiés entre 2003 et 2017 par huit auteures néomatérialistes, composera le corpus présenté et analysé dans la présente recherche. C'est sur la base de quelques définitions du sacré, empruntées à des auteurs comme Rudolf Otto, Mircea Eliade et Georges Bataille que s'élaborera l'outil de repérage qui va permettre l'analyse.

Le chapitre premier présentera les racines écoféministes, philosophiques et contemporaines des discours néomatérialistes avant d'aborder plus directement le contenu et le bagage de ceux-ci. Seront présentés, ensuite, dans le deuxième chapitre, le cadre théorique, la méthodologie et un bref résumé des textes du corpus. Puis finalement, le troisième et dernier chapitre comportera l'analyse du corpus d'écrits à la lumière des définitions du sacré dégagées au chapitre précédent.

CHAPITRE I

DIALOGUES PHILOSOPHIQUES : LES RACINES DU NÉOMATÉRIALISME

1.1 Problématique

Ce chapitre élabore la problématique du mémoire en éclairant les racines philosophiques des théories néomatérialistes. Seront exposées d’abord les racines écoféministes ; dans un deuxième temps, le regard se portera sur le matérialisme et la question de la matérialité. La problématique se terminera avec une discussion de considération accordée à l’étude des cosmologies autochtones, et à ces cosmologies elles-mêmes, dans les philosophies néomatérialistes.

1.1.1 Écoféminisme

Pour commencer à comprendre l’entrelacement de théories et de mouvements intellectuels qui permet aux néomatérialismes féministes de se définir comme discours, il est important de débiter par un des courants qui a joué un rôle important dans l’histoire de la pensée philosophique féministe, soit l’*écoféminisme*. Ce mouvement, dont les postulats ne font pas l’unanimité, se définit principalement par la dénonciation des attitudes et des logiques de domination, d’exclusion, de violence et de hiérarchisation adoptées par les systèmes patriarcaux et capitalistes envers la nature, les femmes et les animaux. Le terme *écoféminisme* voit le jour sous la plume de Françoise d’Eaubonne en 1974 et se développe plus largement dans les travaux des féministes de deuxième vague², et ce, dans toutes leurs déclinaisons. La logique derrière le préfixe *éco*, quoique grandement fragmentée, renvoie toutefois à une sensibilité écologique, qui consiste à considérer que l’organisme s’inscrit dans un plus large système, dans un *écosystème*. L’attitude de dénonciation portant ce courant est encore ressentie dans les néomatérialismes féministes contemporains.

² « Les féminismes de deuxième vague luttent pour les droits dans le domaine de la sexualité, de la santé reproductive, et de la vie privée, pointant du doigt le sexisme banal et systémique puis mettant de l’avant le slogan “ Le privé est politique ”. » Cette distinction existe à des fins de définir un courant de pensée, il existe plusieurs façons de distinguer les différents féminismes. Voir Forte, Evelyne et Leconte, Emma (2023), « Les 4 vagues du Féminisme », *Infographie pour l’Université McGill*, https://www.mcgill.ca/rnwps/files/rnwps/forte_leconte.pdf.

Ces écoféministes de deuxième vague ont bien souvent en commun une même méthode de subversion des discours dominants, c'est-à-dire un imaginaire féminisant, avec une visée de développement d'une culture « radicale », mais de façon plutôt universalisante. Cette position, qui s'est révélée grandement rassembleuse pour chercheuses et activistes confondues, est généralement désignée comme *écoféminisme radical-culturel*. Elle est caractérisée par la mise en valeur des aspects *féminins* via une forme de spiritualité, à la fois symbolique et concrète, ainsi que par une insistance sur les liens entre les femmes et la nature ou l'environnement. Pensons, par exemple, aux travaux de Charlene Spretnak, notamment « Ecofeminism : Our roots and flowering » (1990), ou encore « Ecofeminism : Symbolic and social connections of the oppression of women and the domination of nature » (1995) de Rosemary Radford Ruether, pour n'en nommer que quelques-uns.

Toutefois, ce rapport entre le féminin, la spiritualité et la nature, comme le rejet du christianisme (voir par exemple Beaudoin, 2021), ne fait pas l'unanimité depuis sa théorisation. Les critiques de ces travaux ont rapidement créé une division des approches, plusieurs d'entre elles venant de l'intérieur même des mouvements de recherche féministes. Une puissante et poétique littérature en aura aussi vu le jour, mais viendra succomber aux approches que Christina Holmes conçoit, dans son analyse des généalogies écoféministes, comme *l'écoféminisme socialiste-matériel*. Elle place cette posture en concurrence avec les mouvements poststructuralistes et matérialistes, et en dissidence avec la posture de *l'écoféminisme radical-culturel*. On retrouve ainsi, à l'égard des approches écoféministes radicales-culturelles, des critiques d'essentialisme, de manque d'intersectionnalité ou littéralement de sérieux, au point où les études féministes semblent avoir finalement proscrit toute référence à la spiritualité ou au sacré. Cette scission aura fait couler beaucoup d'encre. Cependant, il ne s'agira pas tant d'une sentence que d'un terreau fertile pour l'élaboration d'une position prometteuse. Holmes, par exemple, affirme ainsi l'importance de *complexifier* ces fossés épistémologiques. Elle dit :

Genealogies that uphold this binaristic categorization [between radical and socialist approaches] further cement the epistemological divisions perceived in ecofeminist texts and case studies. As a result, spiritual ecofeminism has become one of the most contested and detested nodes of feminist thought and, as such, it is minimized in feminist histories and in the feminist classroom. (Holmes, 2016, p. 57)

Il n'est point le but, ici, de rendre compte de l'ensemble des débats qui ont marqué l'histoire des travaux écoféministes. Il est cependant possible de dire que ce sont la spiritualité et l'association femme-nature (décriée comme trop essentialiste) qui ont été la source des plus virulentes critiques. Ce mémoire s'intéresse davantage au rejet des aspects *spirituels* des travaux écoféministes par le féminisme socialiste-matériel et le néomatérialisme féministe. Les passages qui suivent montreront en effet que le postulat de l'agentivité de la matière ne peut que difficilement être pensé sans considérer les dimensions spirituelles ou religieuses³ qui le soutiennent ou qui en découlent.

À cet égard, Holmes (2016) rend compte du point de vue d'auteures indiennes et *chicana*, qui refusent que leur spiritualité — tout comme leur insistance sur la connivence (forcée ou non) entre femme et nature — soient réduites à une lecture qui ne tient pas compte des histoires et des trajectoires particulières des femmes hors de l'Amérique du Nord. Cudworth, présentée par Holmes, propose pour sa part de comprendre la posture soi-disant essentialiste non pas comme une contrainte, mais plutôt « as an exchange of symbols in a discourse that has political utility at a certain historical moment. Essentialism, itself, is a discourse that cannot be presumed innocent or guilty. » (Holmes, 2016, p. 54)

L'auteure et chercheuse Elizabeth Carlassare propose une interprétation complémentaire :

Cultural ecofeminists [...] generally believe that changes in human consciousness and spirituality are inseparable from changes in institutions that are required for the liberation of women and nature. To them, oppression is a sign of spiritual crisis — political and cultural transformation will not occur without a concurrent shift in human consciousness. (Carlassare, 1994, p. 227)

L'ensemble des reproches adressés à l'écoféminisme d'orientation spirituelle, lequel s'inscrit dans l'écoféminisme dit radical-culturel, peut être questionné de différentes façons ; d'ailleurs, Carlassare affirme, dans son essai « Essentialism in ecofeminist discourse », que de concevoir la position *culturelle* comme irrationnelle renvoie à une vision unifiante de la théorie de l'oppression, ce qui va à l'encontre des visées écoféministes. À la suite de Carlassare et d'autres auteures, ce projet de recherche considère que les écoféminismes spirituels et culturels demeurent pertinents

³ Le mot « spirituel » est utilisé ici pour respecter la façon dont s'énonce cette composante de la vision du monde proposée par les écoféminismes ; le terme « religieux » sera défini de façon conceptuelle au second chapitre.

pour comprendre pleinement les ramifications du projet néomatérialiste. Par exemple, l'activiste et grande prêtresse wicca Starhawk s'est avancée à décrire les formes de sacralité dans la pensée écoféministe. Elle parle ainsi des religions patriarcales et de leurs influences sur le maintien d'une conception du monde qui place le sacré à l'extérieur de ce monde, laissant place à une terre désacralisée et ainsi corrompue. En opposition, elle écrit : « [t]o say that this earth is sacred is to take a very radical position, for what is sacred cannot be defiled or exploited » (Starhawk, 1994, p. 19), invitant à une relecture de la structure même du sacré dans nos cultures contemporaines. Dans la même lignée, l'auteure Chaone Mallory identifie dans l'écoféminisme un point de fracture incontournable : la question de la spiritualité. Tout en reconnaissant les risques générés de l'engagement spirituel, elle insiste toutefois pour conserver une place, et en quelque sorte un sens, à la spiritualité dans les théories écoféministes, c'est-à-dire comme « a site of dialectical engagement between deconstructions » (Chaone Mallory, 2010, p. 70) en suggérant même que la spiritualité écoféministe serait peut-être trop politique pour certain.es.

Sherilyn MacGregor (2021) questionne elle aussi les raisons de certaines formes de rejet des théories écoféministes par les néomatérialismes. « A close inspection of the central claims of new materialism leaves me puzzled that it has been chosen over ecofeminist theory as a central theoretical resource for the development of a new environmentalism of everyday life. » (MacGregor, 2021, p. 49) L'auteure avance que la préoccupation pour la justice environnementale était déjà soutenue par les experts de ce domaine aussi bien que par les écoféministes. « We did not need Bennett (2010) to write *Vibrant Matter* to help us see the non-binary enmeshment of materiality and values », écrit-elle (MacGregor, 2021, p. 50). Mettre de l'avant que ces théories sont nouvelles ne ferait ainsi qu'effacer un héritage plus complexe et qui n'a jamais été non-matérialiste. À l'instar de MacGregor, il est toutefois possible de voir, dans la généalogie des écoféminismes, une théorisation de la matérialité du rapport au monde, mais dont les critiques féministes ultérieures, que nous avons abordées plus haut, n'ont retenu qu'un certain essentialisme.

Se dégage également de cette généalogie écoféministe un « sens du sacré » (ou du religieux) qui sera pertinent pour la lecture et l'interprétation critiques des textes féministes néomatérialistes. Des écrits théologiques plus récents que ceux du corpus à l'étude n'ont d'ailleurs pas manqué de relever la pertinence du néomatérialisme pour une théologie féministe renouvelée. De cette façon, Patrice Haynes (2014) s'est intéressée de manière critique aux féminismes néomatérialistes sous

une approche théologique, dans son article « Creative becoming and the patency of matter ». Elle conclut qu'une théologie matérialiste peut, dans une certaine mesure, bénéficier de l'apport du néomatérialisme féministe, lequel, réciproquement, ne lui apparaît pas comme incompatible avec le théisme : « Indeed, theological materialism is committed to the sensuous particularity of embodied subjects », écrit-elle. Cette particularité de la théologie matérialiste féministe trouve un écho puissant chez les néomatérialistes.

En 2017, Susan Hekman propose pour sa part de faire communiquer le néomatérialisme féministe avec la *process theology* (théologie du process) dans un texte intitulé « Feminist new materialism and process theology : Beginning the dialogue ». Basée sur le travail de A. N. Whitehead, la *process theology* établit, selon l'auteure, des assises permettant de dépasser le dualisme ; c'est une approche centrée sur le *devenir* et non la substance de la matière, qui finalement place Dieu dans le monde : « The world depicted by process theology is relational and interdependent » (Hekman, 2017, p. 201). Hekman identifie ainsi, au fil de son article, de nombreux parallèles entre la théologie du process, le féminisme contemporain (matérialiste) et les postulats fondamentaux du néomatérialisme. En dernière analyse, elle suggère que les objectifs du néomatérialisme féministe et de la théologie du process pourraient se rejoindre dans une « redéfinition simultanée » du sujet (humain et non-humain) et de Dieu. (Hekman, 2017, p. 206)

Si ces théologies féministes contemporaines s'éloignent de l'écoféminisme « spirituel » ou « radical-culturel », elles représentent néanmoins des pistes qui pointent vers la compatibilité entre le féminisme néomatérialiste et une vision du monde religieuse. La généalogie qui a été tracée ici sera donc un guide dans l'analyse des discours qui font l'objet de ce mémoire. Les prochaines sections vont problématiser les autres sources du néomatérialisme, en abordant le matérialisme puis la place de la matérialité dans les néomatérialismes et dans l'étude de la religion.

1.1.2 Le matérialisme

Les origines du courant néomatérialiste, comme il a été établi jusqu'à maintenant, sont multiples et complexes. Outre l'écoféminisme et, de façon plus implicite, les études autochtones, qui seront abordées à la fin de ce chapitre, la philosophie matérialiste constitue l'une des grandes racines historiques des théories néomatérialistes.

Tel que constitué par les théoriciens qui lui ont donné jour, le matérialisme est l'« attitude philosophique caractérisée par le recours exclusif à la notion de matière pour expliquer la totalité des phénomènes du monde physique et du monde moral » (Gusdorf, s.d.). Autant physiciens que philosophes, des penseurs tels que Julien Offray de La Mettrie ou Charles Darwin, avec sa conception de la sélection naturelle, cherchent à établir une conception du monde que l'on appellera *moniste*. En contraste avec une vision dualiste, elle nie ainsi la possibilité de plus d'une *substance* pour expliquer le monde, de même que d'une force dépassant l'entendement des sens.

Ces théories remettent en doute la notion d'une réalité transcendante, s'inscrivant à l'encontre d'idéologies reconnaissant la place de Dieu. L'exemple de La Mettrie, dans son ouvrage *L'homme-machine*, l'illustre bien :

Les Leibnitiens, avec leurs Monades, ont élevé une hypothèse inintelligible. Ils ont plutôt spiritualisé la Matière, que matérialisé l'Ame. Comment peut-on définir un Etre, dont la nature nous est absolument inconnüe?

Descartes, & tous les Cartésiens, parmi lesquels il y a long-tems qu'on a compté les Mallebranchistes, ont fait la même faute. Ils ont admis deux substances distinctes dans l'Homme, comme s'ils les avoient vües & bien comptées. (La Mettrie, 1748, p. 29)

Cette proposition a permis l'apparition de multiples avenues scientifiques, philosophiques et théologiques postulant que tout phénomène s'explique par sa matérialité. Cela aura donc permis de questionner la matière ainsi que la morale, jusqu'aux théories d'aujourd'hui. Cette perspective, réalistement fructueuse pour un grand volet des sciences et de la philosophie modernes, se révèle toutefois insuffisante pour de nombreuses perspectives au tournant du XXI^e siècle, dont les courants plus contemporains des féminismes et écoféminismes. Il n'en reste pas moins qu'elle participe au bagage théorique des néomatérialismes.

Le matérialisme *à la* La Mettrie laisse entrevoir une certaine réactivité face aux pouvoirs des pensées dominantes, attitude que l'on retrouve dans le développement de la pensée matérialiste de Marx. Effectivement, la position marxiste est en réaction directe à certaines théories du XIX^e siècle, principalement l'idéalisme de Hegel, ce courant de pensée fondé dans les idées d'impermanence et de primauté de l'esprit sur les éléments extérieurs. Au contraire, selon Marx, les limitations

matérielles ne peuvent être occultées. Cette posture laisse ainsi la possibilité que certains principes se doivent d'être déduits de leur occurrence « naturelle », c'est-à-dire, leur incontournable réalité, indépendante de la pensée humaine.

L'objectif derrière les théories marxistes était de mettre à jour les réalités de production et de reproduction humaines, en d'autres termes, de ne pas considérer ces facteurs sans leurs aspects historiques et sociaux. L'esprit n'est pas seul créateur de son environnement ; au contraire, ce dernier est influencé par les conditions *matérielles* qui l'accompagnent. Marx utilise d'ailleurs le terme de *métabolisme* pour définir la structure relationnelle entre l'humain et la nature. « [A] process between man and nature, a process by which man, through his own actions, mediates, regulates and controls the metabolism between himself and nature.... Through this movement he acts upon external nature and changes it, and in this way he simultaneously changes his own nature. » (Marx cité par Foster, 2000, p. 157)

C'est donc en considérant ces éléments *matériels* que l'ordre *humain dans son monde* sera mieux intégré, selon Marx, ouvrant ainsi la possibilité de transcender certaines réalités socioéconomiques. Toutefois, ces théories, selon Silvia Federici (2018, p. 155), laissent « untheorized some of the activities and social relations that are most essential for the production of labor power, like sexual work, procreation, the care of children and domestic work. » Par ailleurs, selon plusieurs critiques, ce suggéré *métabolisme* du corps social laisse une hiérarchie en place, celle de l'homme sur la nature. Cette distinction entre l'ordre *naturel* et social, si l'on peut dire, consolide un matérialisme dialectique « that, even if it doesn't explain away ideas, or the ideal, subordinates the ideal to an effect, or a direction, of material transformations, whether these are understood as historical and political transformations, biological transformations, or transformations in what we understand as philosophy or thinking. » (Grosz, 2017, p. 16) Ce point de vue est aujourd'hui contesté, en particulier par les tenants de l'éco-socialisme, qui découvrent dans les écrits posthumes de Marx un réel souci pour la nature et l'écologie et qui interprètent en ce sens le concept de métabolisme (voir à ce sujet Saito, 2021).

Il reste que les philosophes néomatérialistes féministes, comme Federici et Grosz citées plus haut, considèrent le matérialisme marxiste comme une vision du monde binaire à dépasser tout en y reconnaissant une partie de leur héritage matérialiste. Selon Wolfe, les néomatérialismes

s'inscrivent principalement contre l'aspect « mécaniste » du matérialisme, « dans [lequel] tout se réduit à la matière elle-même définie comme un ensemble d'espaces, de formes et de mouvement, potentiellement mathématisables. » (Wolfe, 2024, p. 167) L'apport principal des féminismes néomatérialistes serait ainsi de forcer l'inclusion de la dimension ou de l'expérience sensorielle dans la critique matérialiste du monde contemporain (Luciano, 2015, citée dans Wolfe, 2020, p. 173).

1.1.3 La question de la matérialité

Tout comme le matérialisme s'est intéressé à revisiter des questions épistémologiques pour répondre à des préoccupations ontologiques, les néomatérialismes féministes revisitent les paradigmes philosophiques et scientifiques qui régissent les discours modernes (individualisme, dualisme, hiérarchisation des savoirs, distinction sujet-objet, etc.). L'ouvrage de Nick J. Fox et Pam Alldred comporte une liste partielle des principes méthodologiques de la philosophie néomatérialiste, notamment : l'orientation ontologique vers la matière (dépassant les structures ou le texte) ; une préoccupation sur ce que la matière *fait*, et non ce qu'elle est ; un focus post-anthropocentrique sur la capacité de la matière (au-delà des corps humains) à être *agentive* ; la reconnaissance des affects matériels des pensées, souvenirs, désirs et émotions ; et, en terminant, l'idée selon laquelle le pouvoir (et sa résistance) opère de façon locale et non pas de façon descendante (*top-down*) (Fox et Alldred, 2016, p. 153).

Si ces lignes directrices peuvent rappeler le matérialisme, les théories néomatérialistes ne peuvent toutefois pas être considérées comme une simple progression d'une pensée précédente. Comme nous l'avons vu en abordant l'écoféminisme, les théoriciennes néomatérialistes ne renient pas leur filiation, mais elles cherchent avant tout à conceptualiser « the sexualized nature and the radical immanence of power relations and their effects upon the world. » (Braidotti, citée par Dolphijn et Tuin, 2012, p. 22)

Le message est simple : les corps ne cessent, ils restent, ils résistent, ils subissent les sévices du pouvoir ; ils ne pourront être ignorés. Cette conception réadaptée aux réalités multiples reconnues par les théories féministes s'efforce ainsi de sortir de la dichotomisation des catégories de *monde physique* et de *construits sociaux*. On retrouve ici une influence de critiques importantes —

précédant même le corpus néomatérialiste —, celle des théories *queer*, qui se sont ancrées dans la contestation du modèle binaire associé à l'écoféminisme. Les théories *queer* s'intéressent aussi bien à la nature qu'à la construction *relationnelle* de la subjectivité qu'elle produit. Bien qu'elles aient pris comme principal intérêt l'identité de genre et sexuelle, elles se sont penchées sur la place de la matière dans la définition de la subjectivité, particulièrement dans les écrits plus récents.

À partir du tournant des années 1990, le terme *néomatérialisme* apparaît à la fois comme position et comme méthode critique face à la grandissante influence de la branche linguistique du poststructuralisme. Selon les auteures Alaimo et Hekman,

[m]ateriality, particularly that of bodies and natures, has long been an extraordinarily volatile site for feminist theory — so volatile, in fact, that the guiding rule of procedure for most contemporary feminisms requires that one distances oneself as much as possible from the tainted realm of materiality by taking refuge within culture, discourse, and language. (Alaimo et Hekman, 2008, p. 1)

Par la reconnaissance et le recyclage des bases offertes par des auteures telles que Judith Butler, Luce Irigaray et tout autant Michel Foucault que Donna Haraway — des travaux qui touchent des sujets allant de la performance du genre à la déconstruction des archétypes assujettissants jusqu'aux racines du pouvoir et des avenues subversives au-delà des corps femmes —, le projet néomatérialiste œuvre à renchérir sur les théories matérialistes des siècles passés.

1.1.4 La matérialité et l'étude de la religion

Pendant de nombreuses décennies, la question de la matérialité n'a pas été au centre de l'étude de la religion. L'héritage de la théologie protestante dans l'étude de la religion aurait eu, selon et Birgit Meyer et Dick Houtman (2012), des conséquences qui se font sentir jusque dans l'étude des spiritualités et du New Age : pour cette théologie protestante, le monde matériel, l'objet religieux, la marque de la pratique, ont été perçus comme inconséquents ou triviaux. Ainsi les objets liés à la pratique du religieux, tout comme les religions centrées sur la ritualité, n'ont souvent été considérés que comme des formes « dégradées » ou encore « primitives » de la « véritable » expérience religieuse. À ce sujet, Meyer et Houtman offrent une critique de la notion de croyance et s'attaquent à l'insistance à concevoir le religieux d'une façon scindée entre ses aspects matériels et immatériels. Entretenir la primauté de la partie immatérielle ou, en d'autres mots, « spirituelle » du

religieux instaure une hiérarchie dans la structure même de l'appréhension du phénomène religieux. Pourtant, affirment ces auteur.es,

[...] one should focus on how processes of social and political formation create a tangible, material world. Therefore, sociocultural constructions should be understood as world-making practices that vest what they construe with an intrinsic power and reality. (Meyer et Houtman, 2012, p. 6)

Les auteur.es notent que depuis les années 1990, la matérialité semble avoir reconquis ses lettres de noblesse, comme en témoigne la panoplie d'études s'intéressant à « la matière » (*matter*) et au corps (*embodiment*). C'est ce que désigne l'expression « *material turn* », en sciences humaines et sociales. Malgré cela, le concept de matérialité n'est pas plus définitivement défini aujourd'hui que ne l'est le concept de religion.

As a concept, matter is part of different conceptual dualisms, from a counter-pole to « form », in classical Greek philosophy, to the « transcendental », as in German idealist philosophy ; as a counter-pole to « God », as in Christian theology, to « Spirit » and « spirits », in Theosophy and modern spiritualism. [...] Therefore, rather than offering a shortcut to the tangible and concrete, the terms *matter* and *materiality* invoke complex conceptual issues that run through the entire history of philosophy. (Meyer et Houtman, 2012, p. 5)

Ces considérations critiques fournissent un point d'appui pour ce mémoire dans la mesure où elles mettent en lumière les liens inextricables entre la théorisation du religieux et la théorisation de la matière dans la philosophie dite occidentale : les deux ensembles conceptuels ont rarement été considérés l'un sans l'autre et ils ont le plus souvent été considérés comme les deux pôles opposés d'un système dualiste. Les théories néomatérialistes, au contraire, suggèrent une approche qui nécessite d'aborder les *choses* de manière non hiérarchique et avec révérence ; elles proposent de repenser l'ontologie et en ce sens, elles peuvent être considérées comme des visions du monde. C'est ce que ce mémoire veut mettre en lumière.

Au cours des dernières années ont commencé à émerger des réflexions qui vont en ce sens et qui cherchent à réconcilier la philosophie néomatérialiste avec le religieux ou, du moins, avec l'étude du religieux. C'est l'objectif que se donne le collectif *Religious Experience and New Materialism : Movement Matters*, dirigé par Joerg Rieger et Edward Waggoner (2016). De même, dans leur introduction à leur ouvrage collectif *Entangled Worlds : Religion, Science and New Materialisms*,

Keller et Rubinstein (2017) notent, à l’instar de Houtman et Meyer, que l’influence du christianisme, tout comme une étude de la religion centrée sur la dichotomie matière / spirituel, ont longtemps empêché de considérer la matérialité dans la pensée du religieux. Selon elles, cependant, la théologie matérialiste a permis de ramener l’étude de la matérialité dans l’étude du religieux. Elles suggèrent part ailleurs que l’ontologie relationnelle prônée par plusieurs néomatérialistes pourrait permettre de penser l’agentivité bien au-delà de ce que la pensée moderne a inclus dans l’idée de « nature » :

Among those constitutive nonhuman are, to be sure, minerals, vegetables, and animals. But those of us assembled here also leap with the quantum to another set of spooky actants : spirits, gods, and other subtle bodies. We attend with a variety of lenses to a variety religious [*sic*] traditions [...] From a religious perspective, any becoming comes wrapped up in meaning and materialities that exceed and include it. (Keller et Rubinstein, 2017, p. 5)

Les conséquences d’une prise en compte de l’agentivité de toutes choses sont exprimées clairement dans cette citation : le néomatérialisme rejoint ici une « perspective religieuse ». Ce mémoire part de la même idée, mais en cherchant à dépasser l’impasse créée par une définition restrictive de *la religion* (comme institution ou comme dogme), pour considérer plutôt l’expérience religieuse ou *le religieux* comme facteur ontologique.

1.1.5 L’apport négligé des études autochtones

Les théories néomatérialistes s’orientent vers l’exploration, la mise à jour et la reconstruction des affects de la matérialité, réfléchissant tout autant le règne du « non-humain » comme constituant agentiel que les lieux de résistances à une révision ontologique. C’est une posture qui se rencontre dans un grand nombre de perspectives autochtones — concevoir le non-humain est une partie importante de ces savoirs. Puisque l’ontologie néomatérialiste « marks a re-focusing of attention away from hierarchies, systems or structures beyond or beneath the surface of everyday activities and interactions » (Fox et Alldred, 2018, p. 3), le sens, si l’on veut, émerge de la prise en compte de la relation vécue entre différents agent.es. L’ensemble des agent.es n’ont ainsi de statut ontologique que par leur relation avec autrui, les choses et/ou les idées (Fox et Alldred, 2018, p. 4), et cette proposition devient pertinente pour repositionner l’être humain *dans* son environnement plutôt qu’*au-dessus*. Encore une fois, il s’agit d’une posture qui se retrouve dans les savoirs

autochtones, celle consistant à laisser de côté une distinction aussi sévère avec l'ordre du naturel et à éviter, par le fait même, une certaine domination des savoirs.

Non seulement la proposition néomatérialiste engage à dépolariiser la lecture opposante de diverses structures, mais elle aspire également à une connaissance qui n'est pas fixe, ni réductible à certaines formes d'expériences considérées comme prédominantes par rapport à d'autres. Il faut aussi comprendre que puisqu'il s'agit de théories *vivantes*, elles ne sont ainsi pas complètement stables, elles ne sont pas non plus déterminées par un seul groupe pensant. Concevoir les néomatérialismes par une approche recomposée avec les visions autochtones viendrait ainsi inscrire leur démarche à l'intérieur du mandat qui leur est propre. Il faut, de ce fait, rester consciente que, pour plusieurs chercheur.es, les savoirs néomatérialistes à l'étude dans ce mémoire ne peuvent être considérés comme une forme de « redécouverte » de l'importance de la matérialité, puisque cette importance est déjà bien établie, particulièrement au niveau des études autochtones. Ainsi,

[...] it should be understood that Indigenous thinkers and scholars developed ideas about non-human agency thousands of years earlier than contemporary philosophers of science. That being said, different communities may come to similar understandings of the world through different conceptual paths. (Rosiek, Snyder et Pratt, 2020, p. 2)

Les néomatérialismes, en ce sens, sont reconnaissables en tant que philosophies, mais ils se conçoivent aussi comme science, comme lieux d'action et d'activisme social et, ainsi que plusieurs l'ont affirmé, comme possibilité de restructurations ontologiques. Cet aspect est crucial lorsqu'il s'agit de réfléchir une posture de réconciliation, car la portée de cette science, de cette légitimation du savoir, doit être confrontée à sa responsabilité.

Or, une bonne partie des postures théoriques des études autochtones (*Indigenous Studies*) sont souvent gardées à l'écart de la réflexion néomatérialiste, et des sciences en général. Les travaux issus des études autochtones, ayant pour ainsi dire la même portée dénonciatrice que pouvait avoir l'écoféminisme, ne sont que rarement mis de l'avant lors de recherches qui pourtant touchent directement certaines de ces thématiques. Les travaux théoriques autochtones, particulièrement sur l'ontologie, les relations entre les êtres et l'*écoviolence* ont pourtant une relation intrinsèque avec les sujets soulevés dans le néomatérialisme. Il n'est pas surprenant de retrouver un effacement et un traitement moindre des savoirs autochtones : malheureusement, la colonisation aura su réduire,

dénigrer, assimiler, et complètement ignorer des visions du monde multiples et complexes, mais surtout concevoir un cadre de légitimation excluant ces perspectives ancestrales.

Par exemple, dans son article « Strange weather : Indigenous materialisms, new materialism, and colonialism », Alison Ravenscroft (2018) s'intéresse aux défis que présentent les savoirs autochtones pour le paradigme occidental. Elle formule, ce faisant, une critique dirigée vers certaines grandes auteures des néomatérialismes, chez lesquelles aucune source autochtone ne fait partie du corpus référentiel. « The Western subject slips in, installs itself, and assumes the sovereign's mantle even in those new materialist writings that sustain some of the most profound critiques of this very centrism. » (Ravenscroft, 2018, p. 356) Ravenscroft expose les références eurocentristes choisies par Karen Barad, Jane Bennett et Vicki Kirby pour ancrer leur réflexion critique, ainsi que l'impatience de certaines auteures autochtones devant l'absence de considération de leur pensée. « As Indigenous feminist Zoe Todd, from Amiskwaciwâchahikan, Canada, has pointed out, in order “ to communicate with the constituents of complex and contested worlds [...] [such theory is] spinning itself on the backs of non-European thinkers. ” » (Todd, 2016, citée par Ravenscroft, 2018, p. 357). Les travaux des *féministes*⁴ autochtones ne sont donc que peu représentés dans le paysage académique autour de la question du remaniement ontologique prôné par les travaux néomatérialistes. Pourtant, comme l'affirme la directrice du *Indigenous Studies program* de l'Université McMaster, Vanessa Watts, « [i]n an epistemological-ontological frame, Indigenous cosmologies would be examples of a symbolic interconnectedness — an abstraction of a moral code. It would be a way in which to view the world — the basis for an epistemological stance. » (Watts, 2013, p. 26)

Dans la même veine, Scott L. Pratt (2006) s'est intéressé à l'ontologie agentielle de Vine Deloria Jr. — un important auteur autochtone des *Standing Rock Sioux* aux États-Unis — pour souligner comment les savoirs théoriques des premières nations tendent à être discrédités, voire considérés comme de l'ordre du mythe. En explorant les écrits de Deloria, Pratt rapporte son propos : « Power and place produce personality. This equation, he says, ‘means that the universe is alive, but it also contains within it the very important suggestion that the universe is personal and, therefore, must

⁴ L'italique fait référence ici à une utilisation *blanche* d'un terme qui n'est pas nécessairement utilisé par le groupe auquel il fait référence. Il s'agit de donner l'idée que ce groupe agit de façon similaire, de là l'utilisation du terme le plus près de son concept.

be approached in a personal manner' ». (Pratt, 2006, p. 5) Le corpus delorien exploré par Pratt est daté de la fin des années soixante-dix, et pourtant le travail de cet auteur autochtone ne prend pas une place majeure dans le corpus néomatérialiste à l'étude. Les concepts dégagés par Pratt n'apparaissent pas non plus dans la théorie néomatérialiste, sinon dans une forme de *whitewashing*.

D'autres auteur.es tentent de remédier au manque de dialogue entre les savoirs et cosmologies autochtones et les néomatérialismes. C'est ce que propose par exemple Elizabeth Anderson (2020) dans son article « Reading the world's liveliness : Animist ecologies in Indigenous knowledges, new materialism and women's writing ». Sans prétention, étant elle-même allochtone, elle reconnaît la nécessité de mettre les savoirs autochtones d'une part en surbrillance, mais aussi en dialogue avec les néomatérialismes. Elle affirme à son tour que les savoirs du monde matériel et spirituel sont interreliés, un point de vue qui, sans en découler, rejoint toutefois la posture néomatérialiste d'interconnectivité.

Dans une visée de réconciliation entre les mouvements écoféministes, le traitement des savoirs scientifiques reconfigurant l'épistémologie contemporaine et la richesse des savoirs considérés comme non scientifiques, ouvrir un dialogue plus soutenu entre les travaux des études autochtones et ceux des théories néomatérialistes sur la place du religieux dans le discours sur l'ontologie est crucial.

En conclusion, l'intérêt de la recherche proposée dans ce mémoire se trouve dans la volonté de découvrir où est allé se réfugier le besoin que comblait la position *spirituelle* des écoféminismes des premières générations, ainsi que l'héritage des cosmologies autochtones, et s'il est concevable de faire ressortir leur continuité dans la conception du monde tel que le propose le corpus néomatérialiste.

Sans sacré, l'[humain] moderne reste ainsi à la fois autonome et solitaire, délivré et désenchanté, souverain et impuissant, partagé entre ce qu'il ne peut plus croire et ce qu'il voudrait cependant espérer. On n'en conclura ni qu'il puisse jamais revenir aux sacrés perdus, ni qu'il soit satisfait par leur disparition. (Dumas et Casajus, s.d.)

Dans cette citation, Dumas et Casajus commentent sur la place laissée au sacré dans les sociétés sécularisées ayant rompu leur rapport avec la transcendance. L'humain moderne, « désenchanté »,

ne trouve ainsi pas de sens ultime à son existence dans la science ni, comme ce mémoire le suggérera, dans une philosophie néomatérialiste qui négligerait de considérer les dimensions sacrées du rapport au monde. Au prochain chapitre, après une présentation des textes formant le corpus, le cadre théorique permettra de montrer que le religieux, et plus spécifiquement les concepts de sacré et de réenchèvement du monde, sont loin de se limiter aux formes désincarnées et immatérielles de l'expérience religieuse. Au contraire, il exposera comment cette théorisation du sacré qui embrasse pleinement la matérialité, avec Rudolf Otto, Mircea Eliade et Georges Bataille, permet de renouveler la compréhension des propositions ontologiques du néomatérialisme.

CHAPITRE II

LE SACRÉ, UNE CLÉ D'INTERPRÉTATION POUR LE CORPUS NÉOMATÉRIALISTE

Ce chapitre va d'abord présenter un résumé de chacun des textes qui forment le corpus soumis à l'analyse. Le cadre conceptuel et la méthode d'analyse du corpus seront ensuite mis en lumière.

2.1 Le corpus : justification et présentation

L'ensemble des textes choisis pour ce corpus tente de refléter la diversité et l'étendue des réflexions féministes néomatérialistes contemporaines ; à ce titre, il peut être considéré comme représentatif de cette production philosophique et servir de base à l'analyse. Le choix de se concentrer sur des écrits issus d'ouvrages collectifs reflète la volonté de présenter « la base commune » du néomatérialisme féministe, car les ouvrages collectifs tendent à solliciter les philosophes les plus citées dans le domaine — fondatrices du courant de pensée ou « incontournables » dans la philosophie féministe néomatérialiste. Cet échantillon est basé sur une sélection datant de 2008 à 2017. Il est à noter que les résumés qui suivent présentent le propos général des auteures, sans nécessairement s'attarder à toutes les étapes de leur argumentaire. Au troisième chapitre, certains de ces ressorts argumentaires plus précis seront présentés et sollicités pour l'interprétation.

La présentation du corpus débute par trois essais distincts provenant du collectif *Material Feminisms*, dirigé par Stacy Alaimo et Susan Hekman (2008), soit ceux de Karen Barad, de Vicki Kirby et de Catriona Mortimer-Sandilands. Suivront deux chapitres issus de l'ouvrage *Vibrant Matter* de Jane Bennett (2010) et trois textes provenant du collectif *New Materialisms, Ontology, Agency, and Politics* dirigé par Diana Coole et Samantha Frost (2010) : l'introduction de Coole et Frost, ainsi que les chapitres rédigés respectivement par Rosi Braidotti et Diana Coole. Cette présentation se terminera par celle de l'introduction rédigée par Elisabeth Grosz pour son ouvrage *The Incorporeal, Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism* (2017).

Premier élément du corpus, la contribution la physicienne et théoricienne de Karen Barad (2008) ne se réduit pas au sujet des matérialismes post-humains : sa participation à l'accroissement de la philosophie néomatérialiste est non seulement reconnue chez plusieurs auteures, mais de plus son travail, ses intérêts et son langage sont encore utilisés pour concevoir une bonne partie de la

discipline encore à ce jour. Intitulé « Posthuman performativity : Toward an understanding of how matter comes to matter », son essai porte principalement sur le développement de ce que Karen Barad appelle une posture *agentielle réaliste*. L'objectif principal est bien celui de remettre en question le monopole de l'humain sur les savoirs. Le *représentationalisme* serait, selon l'auteure, devenu un fait indéniable de la culture occidentale, considéré naturel. Elle avance que c'est avec l'arrivée de l'*atomisme* que la question de la véracité de la représentation apparaît. Le problème du réalisme en philosophie serait un produit de cette vision du monde. Barad avance alors qu'il est possible de maintenir une position philosophique cohérente qui refuse de voir d'un côté une représentation et de l'autre une entité séparée ontologiquement qui n'attend qu'à être représentée. Son hypothèse est présentée comme une alternative, celle de l'approche performative, et cet essai en propose une version posthumaniste.

Barad contribue ainsi au néomatérialisme par le concept philosophique de *agential realism*, une approche englobant les approches techno-scientifiques et poststructuralistes critiques, queer, antiracistes et autres. C'est donc une version retravaillée de la performativité — l'*agential realism* comme ontologie alternative — venant directement questionner la métaphysique du représentationalisme. L'auteure ajoute au débat sur le constructivisme et du *cultural turn* en questionnant les théories de Judith Butler et de Michel Foucault. Son argumentaire la mène à opposer le représentationalisme à sa vision de « l'intra-action » entre tous les *agents* — humains et non-humains — et tous les *dispositifs* avec lesquels ils interagissent. Elle propose, en conclusion, une nouvelle « onto-épistémologie » dans laquelle il ne serait pas possible de considérer séparément l'observant et l'observé, l'agissant et l'agi, l'instrument et son « objet », et encore moins l'esprit et la matière ou la nature et la culture.

L'essai de Vicki Kirby (2008), « Natural convers(at)ions : Or, what if culture was really nature all along ? », grâce à ses approches anthropologiques et sociologiques, met en lumière la convergence de plusieurs positions face à la grande question du féminisme devant la Nature. Il porte sur l'interconnectivité des choses, l'agentivité humaine et l'objectivité matérielle. Kirby choisit de baser son travail d'analyse sur la critique de la pensée cartésienne, présente dans certains féminismes associés au *cultural criticism* (avec J. Butler, par exemple), et plus particulièrement sur la logique binaire qu'elle porte. Dès le départ, elle dénonce les pôles de Nature, associée au féminin, au primitif, et de Culture, associée à la civilisation, au masculin, à l'hétéronormativité,

etc. Sans vouloir s'en prendre aux féminismes dont il est question, l'auteure entreprend de comprendre pourquoi, malgré sa dénonciation, cette vision est encore perpétuée. L'objectif de Kirby est donc d'entrevoir des façons d'appréhender les sujets du féminisme en s'éloignant des méthodes issues du cartésianisme. Kirby avance ainsi que les approches issues du « tournant linguistique », même lorsqu'elles prétendent (re)donner son importance à la matière, ne font que reconduire la distinction entre humain et « nature ». Elle dénonce que de rester sous la restriction de la *culture* peut mener à penser que l'humanité est non-naturelle, et que cette logique force la personne pensante à s'extraire de son corps pour se considérer pensant. C'est pourtant ce corps qui émet l'argument, qui pense. L'auteure s'appuie aussi bien sur les sciences naturelles que sur la science médico-légale et les concepts et théories issus de la physique quantique. Elle propose de considérer que « la nature » a bien un langage et, de plus, que l'humain et la nature sont des sujets « consubstantiels ».

Le dernier texte issu du collectif de Alaimo et Hekman, soit le travail de Catriona Mortimer-Sandilands (2008), est intitulé « Landscape, memory, and forgetting : Thinking through (my mother's) body and place ». Sous une approche d'écologie *queer*, avec une posture magnifiquement vulnérable, Mortimer-Sandilands s'intéresse à l'expérience incarnée, sous la forme de lettres à sa mère qu'elle intercale avec des fragments de roman et des réflexions phénoménologiques⁵. La réflexion de Mortimer-Sandilands prend appui sur les travaux de Toadvine, Abram et Merleau-Ponty pour leurs questionnements autour du vécu humain devant son environnement, la relation entre le ressenti et le réfléchi, et la nécessité de situer les relations de pouvoirs dans ces axes afin de mieux leur rendre justice. Leurs suggestions tendent ainsi vers un redéploiement conscient du *sensuel* plutôt que d'un rejet. Motivée par le fait que sa mère souffre de la maladie d'Alzheimer, Mortimer-Sandilands propose de repenser à la fois le lieu de la mémoire — en la situant en grande partie dans le corps plutôt que dans la conscience d'un soi passé — et la mémoire des lieux. Ainsi, pour l'auteure, les lieux (*landscape*) ne sont pas simplement des repères non verbaux qui peuvent rappeler des souvenirs ; de façon tout aussi importante, les lieux *se*

⁵ Chez Mortimer-Sandilands comme chez d'autres auteures du corpus, c'est la phénoménologie de Merleau-Ponty qui est la plus sollicitée.

souviennent et portent la marque des êtres avec lesquels ils ont interagi. Son texte se termine avec un appel au respect et à la préservation de la mémoire des environnements physiques.

Un autre choix inévitable dans la construction de ce corpus est le travail de *vitalisation* de la matière de Jane Bennett, issu de son ouvrage *Vibrant Matter : A Political Ecology of Things* (2010), notamment les deux premiers chapitres « The force of things » et « The agency of assemblages ». Théoricienne politique et philosophe, Bennett cherche à repenser la place de l'humain et sa responsabilité dans le monde. Le premier chapitre présente la base de sa réflexion : elle y propose de voir le monde non-humain, *incluant* le monde inorganique (celui des « objets » ou des « artefacts ») comme possédant une vitalité matérielle (*material vitality*) indéniable. À partir d'exemples frappants, par exemple un petit tas de déchets hétéroclites dans une rue de Baltimore, ou encore un personnage non-humain d'un roman de Kafka, elle avance le concept de *thing-power*, qu'elle compare à la notion de « *Wild* » chez H. D. Thoreau et à la notion d'« absolu » chez H. de Vries. Elle décrit le *thing-power* comme « [...] the curious ability of inanimate things to animate, to act, to produce effects dramatic and subtle. » (Bennett, 2010, p. 6)

Dans le second chapitre, elle s'intéresse au concept d'*assemblage* emprunté à Deleuze et Guattari comme configuration agentive, et l'explore par le biais de différentes théories. Bennett, dans cet essai, propose l'ouverture sur la possibilité que les choses puissent être agentives. Elle inscrit sa réflexion dans un paysage philosophique assez large : les théories de l'assemblage de Spinoza et de Deleuze (interconnectivité), le locus de la morale chez Augustin et Kant, la phénoménologie de Merleau-Ponty, et finalement l'*adsorption* et le concept de messianité de Derrida. Son objectif est de déployer de nouvelles pratiques grâce au concept d'agentivité distributive. L'auteure invite ainsi la pensée matérialiste vitaliste à privilégier la capacité agentive de toute matérialité, tout en admettant que cette capacité n'est jamais répartie également entre les agents. En dernière analyse, avec son concept d'assemblage, l'auteure suggère une nouvelle façon de concevoir la responsabilité éthique qui serait détachée d'une morale individuelle.

Le corpus inclut également l'introduction de Diana Coole et Samantha Frost pour leur livre *New Materialisms, Ontology, Agency, and Politics* de 2010. Ce texte constitue un tour d'horizon qui permet de remodeler et de revisiter les contours du néomatérialisme. Respectivement professeure en théorie sociale et politique et professeure associée en science politique et études féministes et

de genre, les deux auteures s'inscrivent en figures importantes du panorama théorique des néomatérialismes. L'objectif derrière le travail de Coole et Frost est d'établir ce que sont les néomatérialismes, d'en faire une collection cohérente et de montrer leurs formes variées et leur potentiel. Les auteures ouvrent leur réflexion en s'intéressant à la réalité intrinsèque de l'humanité, c'est-à-dire son inscription dans un monde matériel, traversé par la matière. Devant ce tourbillon de déconstruction et reconstruction de la matière, devant les réactions de toutes espèces et structures, qu'elles soient cellulaires ou socioéconomiques, elles demandent : comment peut-on être autre chose que matérialiste ? Elles en concluent que cette matérialité est bel et bien tenue pour acquis. La philosophie n'aurait su que frôler le sujet. Elles y voient même un effet paradoxal : lorsque nous réfléchissons la matière, nous nous en distançons.

Coole et Frost avancent donc l'idée qu'il serait temps de changer nos conceptions du matériel et de la corporalité, clés de la *théorie des politiques agentives*. Elles avancent même que sans cette approche, il est inconcevable de traiter d'une coexistence au XXI^e siècle. Les auteures justifient ainsi leur ouvrage par un besoin grandissant de nouveaux modes d'analyse. Elles abordent de nombreux enjeux contemporains qui touchent aussi bien la culture matérielle (*material culture*) que l'espace géopolitique, la globalisation et l'environnementalisme. Elles répondent aussi aux autres courants des sciences humaines (*cultural turn*, etc.), auxquels elles reprochent de considérer la matière (incluant la « nature » et « les corps ») seulement sous l'angle passif. Elles abordent ainsi les courants constructivistes et leurs limites pour l'approche néomatérialiste, sans pour autant les condamner, en notant que dans une épistémologie constructiviste, c'est l'humain qui demeure le seul agent au centre de tout. Elles suggèrent finalement trois grands axes autour desquels se concentrent les théories proposées : une réorientation ontologique, c'est-à-dire une orientation post humaniste accordant une capacité agentive à la matière ; une prise en considération de la biopolitique et de la bioéthique et de leurs formes ; et une approche critique et non dogmatique pour un engagement renouvelé. Cette proposition veut redonner à la matérialité sa complexité et sa capacité à agir.

Les auteures voient dans le projet du néomatérialisme une chance de créer de nouveaux concepts issus d'une appréciation de la vitalité immanente de la nature. Ce projet, celui des néomatérialismes proposés dans l'ouvrage, se veut *post* plutôt qu'*anti*. L'idée est de mettre en valeur une matérialité *matérialisante*, reconnaître que tout phénomène n'existe pas indépendamment de son milieu et des

forces qui l'entourent. Leur proposition, par le biais de cet ouvrage, est de faire valoir le potentiel de modification de notre monde (social, politique, etc.) et la possibilité même de la coexistence qui sont portés par les théories néomatérialistes.

Un autre essai intéressant tiré de l'ouvrage de Coole et Frost est celui de Rosi Braidotti (2010), « The politics of 'Life Itself' and new ways of dying ». Philosophe de renom et professeure de théorie féministe, Braidotti présente les formes et limites de l'axe dichotomique du *bios* et du *zôê*, clivage entre l'humanoïde et le naturel (l'animal), respectivement. Braidotti met l'accent sur le concept de *zôê*, qu'elle définit comme la force vive, le « pouvoir génératif » derrière et dans tout le vivant, partagé par les humains et les non-humains. Elle s'intéresse particulièrement à la mort et à la souffrance non pas comme limites de la vie, mais comme manifestations de la vie elle-même. Braidotti met de l'avant avec cet essai un égalitarisme *biocentré*, c'est-à-dire une nouvelle manière de se concevoir sans mettre la subjectivité humaine au centre du monde. Son objectif central est ainsi de souligner la pertinence de déconstruire les pratiques allant à l'encontre de l'inclusion et de l'interconnectivité.

Son essai développe la notion de *biopouvoirs*. Braidotti explore ainsi les aspects conceptuels, sociopolitiques et féministes des politiques de *la vie elle-même*, en mettant l'accent sur l'importance d'en comprendre les formes, surtout pour les implications éthiques, légales et autres. Elle renvoie d'ailleurs à certain.es théoricien.nes qui suggèrent d'explorer la responsabilité morale envers la *biopolitique*, comme mentionné précédemment, et son imbrication avec les technologies, qui demande une approche inclusive et sensible à l'interconnectivité. Elle reconnaît les difficultés entourant une telle reconceptualisation, mais y voit ainsi une avenue pour la formation de communautés. Cet essai, dit-elle, a pour centre l'éthique, avec la vulnérabilité comme mesure.

Toujours dans ce même ouvrage collectif, l'essai de Samantha Coole (2010), intitulé « The inertia of matter and the generativity of flesh », propose une compréhension renouvelée de la matière qui dépasserait les catégories établies dans un régime binaire opposant *mécanicisme* et mysticisme. Coole présente un essai sur la complexité du corps-dans-le-monde et ses possibles effets sur les sciences et les politiques. L'objectif est de projeter la réflexion au-delà des limites imposées par les modes de pensée ancrés dans le naturalisme et le cartésianisme. L'auteure souligne la conception mathématique, voire mécanique, qui dirige la théorie de Descartes sur la matière,

particulièrement en opposition avec une conception phénoménologique de la nature. Chez Descartes, dénonce-t-elle, la matière ne serait qu'une carapace sans profondeur, sans portée ontologique, intouchée par le temps malgré qu'elle y serait soumise, sans aucune vitalité. Coole rappelle toutefois que ce dernier fonde sa conception du cosmos sur l'hypothèse voulant que Dieu ait mis en place, puis délaissé sa création, laissant derrière un monde à déchiffrer.

Ce regard sur Descartes permet à l'auteure de mettre de l'avant l'opposition binaire utilisée dans son œuvre, c'est-à-dire le couple sujet-objet, ou même esprit-corps, et par le fait même, de faire briller en contrepoint le point de vue de Merleau-Ponty. En se tournant vers Aristote et Merleau-Ponty, Derrida et Deleuze, elle veut élargir le champ de la réflexion ontologique pour y inclure ce que le cartésianisme a rejeté du côté de la « nature inerte ». Comme les autres auteures du corpus, elle cherche ainsi à théoriser la « capacité agentive de la matière ». Tout comme le suggère Merleau-Ponty, Coole s'intéresse ainsi à la corporalité, puisque celle-ci est l'incarnation de la capacité agentielle, littéralement. Pour ces auteur.es, le sens et la matière ne font qu'un, il ne reste que la tâche d'en faire la démonstration phénoménologique. En conclusion, elle appelle à identifier les conséquences politiques de sa nouvelle ontologie, qui permettrait de considérer toute vie comme participant d'un « champ relationnel ».

Le dernier élément du corpus est le travail d'Elizabeth Grosz, une autre auteure et philosophe, qui sera exploré via l'introduction de l'ouvrage *The Incorporeal, Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism* (2017). Dans ce texte, son objectif est de développer un néomatérialisme qui viendrait dépasser la dichotomie matérialité-idéalité. L'auteure affirme d'emblée qu'il s'agit d'un livre sur l'éthique, sans être moralisateur, et sur l'ontologie, annonçant finalement vouloir faire le développement d'une *ontoéthique*. Il s'agit d'une avenue qui, selon elle, viendrait reconstruire une éthique qui ne peut être séparée du collectif, de la culture et de la politique. L'ontoéthique viendrait inscrire l'éthique dans les relations avec l'ensemble du monde, organique et inorganique. Elle dit : « It is through largely epistemological considerations that ontological hypotheses or claims have been directed and evaluated » (Grosz, 2017, p. 3). Et pourtant, Grosz affirme que l'épistémologie se confronte à des limites, car il est impossible de rendre compte entièrement des conditions de possibilité des savoirs.

L'auteure offre une *contrehistoire* de la pensée philosophique sur la matière avec un panorama des théories qui ont gardé vivante la connectivité de l'éthique et l'ontologie, depuis le pré-socratisme à maintenant. Grosz souhaite que sa théorisation mène à des possibles souhaitables tels qu'une vie collective substantielle et une résistance à l'oppression et aux restrictions sociales et qui enrichit la valeur des *choses*, par le biais d'une inclusion du non-humain dans l'expansion du social. Elle nomme ainsi *incorporel* « the subsistence of the ideal in the material or corporeal ». (Grosz, 2017, p. 5) Il s'agit d'un concept emprunté aux Stoïques, revisité dans l'ouvrage, dans l'optique de dégager ce qu'elle désigne comme *l'extramaterialisme*. Elle affirme ne pas se ranger du côté des dualistes, désirant prendre en compte l'ensemble des pôles de matérialité et d'*idéalité*. Elle propose ainsi de voir la matière comme un composite matériel-idéal qui est toujours orienté vers un devenir. Grosz conclut que la dichotomie typique des courants dualistes n'est pas une fatalité de pensée, car il est possible — et favorable — de la contester.

L'ensemble de ce corpus sera soumis à une lecture critique et à une investigation religiologique sur la base de quelques théories du sacré, qui seront présentées à la section suivante.

2.2 Le religieux, le sacré

La problématique et la question de recherche exposées dans le premier chapitre sont ancrées dans le constat que le néomatérialisme, avec sa volonté de considérer l'agentivité de la matière et de repenser l'ontologie, présente une bien curieuse *absence* de considération du religieux. C'est pour explorer cette absence apparente que le cadre théorique se centre sur le concept de sacré, qui servira de guide pour le repérage d'un champ lexical associé au religieux dans les textes du corpus. L'idée préconisée ici est celle de la réattribution, au terme *religieux*, d'une connotation plus complexe, ainsi que d'un dépassement de la fausse universalité entourant celui-ci. Il faut considérer que le religieux ne se limite pas exclusivement à des affects ou des états intérieurs, et qu'il ne peut non plus être réduit à des réalités sociales (voir à ce sujet Gauthier, 2017).

Les pages qui suivent présenteront une approche dite *religiologique* et permettront de mieux cerner le sens accordé ici aux mots « religieux », « religion » et « sacré ». Selon Louis Rousseau,

[I]e terme de religiologie [a été] inventé à l'UQAM en 1968 pour marquer socialement la nature d'une étude savante de la religion distincte de la théologie par son adoption

d'une approche hétéro-interprétative, d'une part, et distincte des autres sciences humaines en tant qu'elle analyse l'objet religieux à titre d'objet formel non réductible, d'autre part [...]. (Rousseau, 2013, p. 116)

Plus précisément, la religiologie telle qu'elle a été pratiquée et développée à l'UQAM s'ancre dans une volonté de définir le religieux ou la religion autrement — et plus largement — que ne l'a fait l'histoire chrétienne. En se basant sur l'herméneutique de la culture, l'anthropologie religieuse et un certain type d'approche phénoménologique proposées par des auteurs comme M. Eliade, entre autres, l'approche religiologique définit le religieux comme une partie inhérente de l'être humain et tente de repérer, dans la culture, les différentes façons d'aborder le sacré.

Une bonne partie de cette conviction épistémologique [de la religiologie uqamienne] [...] provient de l'indéniable puissance heuristique d'outils conceptuels et théoriques que ces universitaires québécois avaient trouvés chez un certain nombre de penseurs et dont ils inspirèrent leur propre pratique intellectuelle. Dès lors par exemple qu'un Mircea Eliade avançait que virtuellement tout avait pu, à une époque ou dans une culture donnée, être le vecteur d'une expérience hiérophanique du sacré, il n'y avait pas de raison d'exclure qu'une telle expérience puisse également être vécue dans de nouvelles réalités de la culture actuelle. (Ménard, 2001, p. 239)

Bien que la définition du religieux et du sacré dépasse largement le mandat de ce mémoire, et que cette définition ne soit jamais totalement épuisée (voir Ménard, 1994 ; Meyer et Houtman, 2012, p. 3), certains auteurs ont été sélectionnés pour en donner le sens. Il faut également noter que ce cadre théorique n'a pas été entièrement constitué au début du processus de recherche. C'est plutôt au fil des lectures et relectures des textes du corpus (voir la section suivante à propos de la méthode) que les définitions du sacré présentées ci-dessous ont révélé leur pertinence pour aboutir à l'analyse finale du sens global des textes étudiés.

Ce parcours théorique prend racine dans les théories de Rudolph Otto, théologien et philosophe du début du XX^e siècle. Ce dernier a mis en lumière l'élément *fuyant* ou « irrationnel » du sacré, cet élément à caractère particulier — ce *numineux* — qui fait référence à l'insaisissable derrière le sentiment religieux. L'auteur parle « d'une catégorie numineuse comme d'une catégorie spéciale d'interprétation et d'évaluation et, de même, d'un état de numineux qui se manifeste lorsque cette catégorie s'applique, c'est-à-dire chaque fois qu'un objet a été conçu comme numineux. » (Otto, 1995, p. 21) Cette catégorie est *ressentie* sur un mode de tension et d'ambivalence, qu'Otto

nommera le *mysterium tremendum*, c'est-à-dire l'existence simultanée de la fascination et de la terreur. La base du sacré, chez Otto, se situe donc dans l'émotif, dans le sentiment qui s'empare de l'humain devant le mystère, ou devant ce qui le dépasse en puissance : le Tout Autre (Otto, 1995, p. 45).

[...] ce sentiment du « tout autre » aura comme points d'attache ou comme causes occasionnelles d'excitation, des objets qui, déjà « naturellement » énigmatiques en eux-mêmes, sont surprenants et frappants, des phénomènes étranges et étonnants, des événements et des choses que nous trouvons dans la nature, chez les animaux, dans l'humanité. Mais ici encore il s'agit de l'association d'un sentiment d'une qualité particulière, numineuse, et d'un sentiment « naturel », et non d'une gradation de ce dernier. (Otto, 1995, p. 47)

Au numineux viennent ensuite s'ajouter les éléments « rationnels » du sacré, pour employer les termes d'Otto : les concepts du divin, les théologies, le langage religieux, etc. — à quoi il sera peut-être possible d'ajouter les théories néomatérialistes.

Ce parcours théorique est bonifié par les travaux de Mircea Eliade — historien de la religion et philosophe — et précisément son ouvrage *Le sacré et le profane*, qui œuvre à exposer les tensions et formes que peuvent prendre ces deux grands pôles. Eliade ancre sa théorie dans celle de Rudolf Otto mais aussi dans celle de C. G. Jung ; il y ajoute de nombreuses observations empruntées aux anthropologues pour attester de l'universalité du phénomène. Le sacré est défini à la base comme ce qui est dissocié du *normal*, du plan habituel des choses, ce plan devenant ainsi « le profane ». Ce sont des catégories mouvantes et malléables qui « dépendent des différentes positions que l'[humain] a conquises dans le Cosmos ». (Eliade, 1965, p. 20) C'est bien l'établissement d'un Cosmos (d'un Monde ordonné) qui est central chez Eliade, puisque de cela dépendent en même temps les catégories de pensée et les lieux importants qui permettent le contact avec l'*autre* monde, le « vrai » monde, celui de la puissance sacrée. Celle-ci se manifeste par, et est accessible à travers la *hiérophanie*.

Lorsque le sacré se manifeste par une hiérophanie quelconque, il n'y a pas seulement rupture dans l'homogénéité de l'espace, mais aussi révélation d'une réalité absolue, qui s'oppose à la non-réalité de l'immense étendue environnante. La manifestation du sacré fonde ontologiquement le Monde. (Eliade, 1965, p. 25-26)

Sans la distinction entre sacré et profane, sans Cosmos défini par la coupure de la première hiérophanie, l'humain vivrait ainsi dans une « non-réalité » (le Chaos) où rien n'est distinct et où, par conséquent, rien ne peut avoir de valeur. Selon Eliade, l'établissement d'un Monde implique de *donner accès* à la puissance sacrée, que ce soit par le biais du symbolisme de l'organisation architecturale, des mythes ou des rituels. Il est possible de dire que le sacré d'Eliade est conçu comme une économie, sous des échanges ou certains marchandages symboliques, qui permet le passage de l'idéal au matériel, construisant ainsi la réalité.

On n'insistera jamais assez sur le paradoxe que constitue toute hiérophanie, même la plus élémentaire. En manifestant le sacré, un objet quelconque devient autre chose, sans cesser d'être lui-même, car il continue de participer à son milieu cosmique environnant. Une pierre sacrée reste une pierre ; apparemment (plus exactement : d'un point de vue profane) rien ne la distingue de toutes les autres pierres. Pour ceux auxquels une pierre se révèle sacrée, sa réalité immédiate se transmue au contraire en réalité surnaturelle. En d'autres termes, pour ceux qui ont une expérience religieuse, la Nature tout entière est susceptible de se révéler en tant que sacralité cosmique. Le Cosmos dans sa totalité peut devenir une hiérophanie. (Eliade, 1965, p. 18)

Eliade, dans les dernières pages de son ouvrage, déplore le « tragique » de l'existence de « l'homme areligieux » des sociétés modernes. Selon lui,

[l'homme areligieux] est le résultat d'un processus de désacralisation. Tout comme la « Nature » est le produit d'une sécularisation progressive du Cosmos œuvre de Dieu, l'homme profane est le résultat d'une désacralisation de l'existence humaine. Mais cela implique que l'homme areligieux s'est constitué par opposition à son prédécesseur [...] Il se constitue par une série de négations et de refus, mais il continue encore à être hanté par les réalités qu'il a abjurées. Pour disposer d'un monde à lui, il a désacralisé le monde dans lequel vivaient ses ancêtres, mais, pour y arriver, il a été obligé de prendre le contrepied d'un comportement qui le précédait, et ce comportement il le sent toujours, sous une forme ou une autre, prêt à se réactualiser au plus profond de son être. (Eliade, 1965, p. 173)

Ainsi Eliade admet que l'humain « uniquement rationnel est une abstraction ; il ne se rencontre jamais dans la réalité » (Eliade, 1965, p. 178). Il a *besoin* de se rappeler le sacré, la source de vie et l'ultime réalité. Désormais, ce serait entre autres dans des formes de divertissement (Eliade mentionne la lecture de romans) ou même dans des idéologies politiques que l'humain parviendrait à retrouver cet « autre monde » plus réel que le profane.

Les théories de Georges Bataille — philosophe, écrivain et anthropologue — viennent compléter le cadre conceptuel de l'analyse. C'est dans son ouvrage *L'Érotisme* que l'auteur présente la notion de discontinuité : la distance des êtres dans leur individuation, qui demande un-peu-toujours la crainte. Un espace qu'il compare à la mort, une distance s'accompagnant d'une quête d'abolissement. *L'Érotisme* expose cette tension de retour à une *nostalgie de la continuité perdue*, que Bataille place dans les corps, les cœurs et le sacré ; « la recherche d'une continuité de l'être poursuivie systématiquement par-delà le monde immédiat désigne une démarche essentiellement religieuse. » (Bataille, 1957, p. 20) La mort est ainsi l'évocation permanente d'une indissociation possible. Cette tension permet les plus grands excès, les sacrifices les plus violents, les idéologies les plus restrictives, car c'est bel et bien dans l'*interdit* — et sa transgression — que Bataille positionne l'accès au sacré.

Pour Bataille, l'humain s'est perdu dans son obsession du profane, et a su concevoir un nouveau niveau ontologique, celui de l'*objet*, quittant l'indissociation naturelle. « C'est donc par une négation de son existence immanente que l'humain se fait humain. Il est le résultat de la négation de ce qu'il est ; il est le refus de la nature. » (Carrier, 2004, p. 103) Carrier ajoute : « La pensée profane est le produit de la sortie humaine de l'état d'immanence animale et permet à l'humain de *concevoir* l'étant, c'est-à-dire d'imposer aux objets distincts des *identités* dans le temps. » (Carrier, 2004, p. 104) C'est ainsi, dans cette relation de tension, que Bataille positionne le sacré et le profane. Toujours-en-mouvement, l'humain ne peut rester dans la puissance sacrée, sans quoi elle perd sa toute-puissance ; le sacré est vécu en *fuyance* perpétuelle.

Le sacré et le profane sont les deux réalités qui se chevauchent et parfois s'interpénètrent ; ils sont les deux éléments qui constituent la dialectique fatale car non-synthétisable de l'histoire de l'espèce humaine. Pourquoi dialectique ? Parce que, pour Bataille il s'agit de comprendre les réalités sacré et profane en tant que cooccurrence. (Carrier, 2004, p. 105)

Michel Carrier met de l'avant, dans sa lecture des théories de Georges Bataille, le potentiel de transformation politique qu'elles possèdent, avançant d'ailleurs que « [l]a pensée bataillienne est à la fois une critique du savoir moderne et une vision radicale du vivre-ensemble. » (Carrier, 2004, p. 99) L'envie qu'a l'humain d'une continuité profonde est quelque chose d'intrinsèquement terrifiant, puisque la possibilité d'une déconstruction de son monde profane viendrait tout autant

déconstruire ce qui est conçu comme *identité*. C'est de là qu'on peut entrevoir un potentiel politique, car « la théorisation bataillenne du sacré est avant tout un moyen par lequel il [Bataille] peut relativiser les fondements épistémologiques et ontologiques apparemment inébranlables de la conception rationnelle du 'réel'. » (Carrier, 2004, p. 120)

Puis finalement, le parcours théorique de cette analyse reprend le concept de *réenchantement*, tel que présent dans le titre de ce mémoire, issu de l'héritage théorique de Max Weber. Weber déploie en effet le concept de *désenchantement du monde*, au début du XX^e siècle, pour rendre compte de la propension de l'époque à glisser vers l'industrialisation, la rationalisation de la pensée et le « progrès social », au détriment des pratiques et croyances religieuses. Weber s'est particulièrement intéressé à la normalisation de certaines attitudes de domination. Son ouvrage intitulé *Économie et société* fait état des variétés des sphères de l'action sociale, des violences faites par l'État, de la puissance de l'idéal et finalement, des conséquences pour la relation au religieux. Weber et Eliade se rejoignent ainsi, du moins pour ce qui concerne le postulat d'une désacralisation du monde et de l'avènement de l'« homme areligieux » de la modernité.

Cette courbe idéologique entamée avant le XX^e siècle n'a effectivement pas laissé sans conséquences le monde. « Il faut prendre au sérieux cette question de désenchantement car elle est au cœur du dispositif idéologique de l'ensemble du déploiement occidental » (Taleb, 2009, p. 3), explique le professeur d'éducation relative à l'environnement Mohammed Taleb, y voyant une façon de décrire une *modernité capitaliste*. C'est un potentiel que Sylvia Federici reconnaît effectivement, lorsqu'elle dit : « we can interpret his [Weber's] warning in a more political sense, as referring to the emergence of a world in which our capacity to recognize the existence of a logic other than that of capitalist development is every day more in question. » (Federici, 2019, p. 188)

Le concept de *réenchantement*, à l'inverse, désigne la tendance à s'éloigner d'une posture séculière, d'un dualisme, et d'une glorification de la raison. Parmi les noms qui sont associés à la théorisation du réenchantement en sciences humaines, on retrouve Gilbert Durand, Michel Maffesoli et Edgar Morin, entre autres (Banywesize, 2007, p. 23). Selon Banywesize, Edgar Morin, en particulier, cherche à dépasser le cloisonnement imposé par les « sciences classiques » et leur accent sur la raison et le progrès. Il faut aussi nommer Peter Berger (2001) et ses collaborateurs, pour qui le réenchantement désigne le retour du religieux sous de nombreuses formes dans le monde de la fin

du vingtième siècle : « montée » de l'islam, nouvelles religions, spiritualités, etc. L'hypothèse du réenchèvement du monde vient ainsi contester celle de la sécularisation ou de la disparition de la religion.

Pour nombre d'autres auteurs, c'est ainsi le sacré, comme *expérience* indépendante des structures religieuses, qui s'est déplacé (voir Ménard, 2001) et qui permet aux individus de « réenchémenter leur monde » de différentes façons. Ce mémoire postule que le déplacement du sacré peut toucher les formes de théorisation en sciences humaines — notamment lorsqu'elles pensent l'ontologie — aussi bien que l'expérience individuelle à laquelle se réfèrent Berger et Lee, par exemple.

Dans ces approches, on peut voir s'établir une certaine conception du sacré. La reconnaissance de cette qualité (sacré) constitue un monde qui se doit d'être poreux (et non fermé sur lui-même). La fuyance du sacré demande à être reconnue et révérée, elle renvoie à nos qualités d'être vivant, c'est-à-dire un sentiment d'effroi et d'admiration. Elle demande une reconnaissance sensible de sa posture-dans-le-monde, une demande se rapprochant de celle de la phénoménologie. C'est ainsi une forme de *relationalisme* qui permet d'incorporer la qualité du sacré. Chez les auteurs consultés, il semble que le sacré se trouve « à l'origine » sur le plan de l'immanence ; sa projection dans la transcendance ne serait alors qu'une rationalisation (plus ou moins souhaitable, selon les cas) qui permet de préserver l'ordre social.

Dans la section suivante seront exposés le champ lexical varié tiré des définitions du sacré présentées ci-haut, ainsi que la méthode de lecture et d'interprétation des textes du corpus.

2.3 Méthode

L'analyse de ce corpus se base en partie sur des méthodes suggérées dans l'ouvrage *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* de Pierre Paillé et Alex Mucchielli (2016). En fait, il s'agit de faire le croisement entre deux moments distincts : le dégagement d'un champ lexical ayant tronc commun avec le champ conceptuel du sacré et une lecture herméneutique se basant sur des questionnements successifs du corpus pris dans son ensemble. Dans leur chapitre sur la méthode d'analyse par catégories conceptualisantes, Paillé et Mucchielli gardent bien leur lectorat de l'« obsession envers la création d'entités discrètes » (p. 246), c'est-à-dire, codifier pour le simple

fait d'isoler des variables. La recherche lexicale n'est donc pas suffisante pour dégager le sens des théories néomatérialistes ; elle fournit toutefois des pistes et des indices qui permettent de raffiner les questions de départ et même d'élargir le champ lexical original. Cette recherche se veut beaucoup plus vivante et en concordance avec son corpus, qui mérite d'être exploré pour ce qu'il est, et non pour entrer dans de petites cases. Dans les paragraphes qui suivent, la démarche d'analyse sera exposée de façon plus détaillée.

La première méthode utilisée pour cibler le sacré et ce qui s'en rapproche est celle du repérage de champ lexical. Ce dernier s'est constitué, en première lecture, des mots qui pourraient être utilisés pour désigner ou se référer à des phénomènes religieux. Ne voulant pas négliger certains termes, puisque la présente recherche s'attarde à une apparente absence de considération du religieux ou du spirituel, le champ lexical de départ était assez large, comportant plusieurs dizaines de termes allant de *magic* et *animism* à *alien*, d'*immanence* (et *transcendence*) à *ethics* et *ontology*, en passant par *moral*, *mysticism*, *religion*, *mystery* et *God*. Ce ne sont là que quelques exemples. La première étape de la recherche a donc été de repérer les termes les plus utilisés par chaque auteure, sans s'attarder, à ce stade, au sens des énoncés.

Au fil du développement du cadre conceptuel utilisé dans ce mémoire, et au fil des relectures du corpus, d'autres termes sont venus s'ajouter au lexique recherché. Les champs lexicaux priorisés à ce stade ont été ceux de *body* et *matter*, puisque d'une part il s'agit d'un point central dans les propositions ontologiques néomatérialistes ; d'autre part, il s'agit aussi d'un point central dans les théories du sacré présentées à la section précédente. Les extraits des textes se référant au corps et à la matière ou à la matérialité ont ainsi été ciblés.

À partir de ce repérage, des questions ont été posées aux textes : ce texte prend-il partie pour une forme de religiosité? La proposition ontologique de cette auteure se réfère-t-elle d'une façon ou d'une autre (explicite ou implicite) à une vision du monde religieuse ou bien au contraire, cherche-t-elle à s'en distancer? Enfin, de quelle nature au juste est la qualité agentive que l'auteure accorde à la matière? Ce *canevas investigatif* (voir Paillé et Mucchielli, 2016, p. 145s.) s'est développé dans un processus de va-et-vient entre les éléments relatifs aux concepts de sacré et de réenchantement du monde et le contenu des textes. La démarche a donc été herméneutique, au sens d'une « rencontre » entre l'interprète et le texte, qui donne lieu à un « dialogue » (Paillé et Mucchielli,

2021, p. 150-152) : à partir d'une première lecture et d'un questionnement original, les « réponses » offertes par les textes ont permis d'appuyer (ou d'invalider) certaines hypothèses et de formuler de nouvelles questions.

L'interprétation de textes philosophiques est un projet particulier, parce que ces textes prennent appui sur une logique discursive se voulant rationnelle et logique. L'énonciation philosophique est définie par Dominique Maingueneau comme institution discursive ; il engage à percevoir cette dernière comme un « dispositif de légitimation de son propre espace » (Maingueneau, 1995, p. 40), laissant la possibilité d'apercevoir certains mécanismes discursifs pour leur pertinence constitutive, en plus de leur contenu. L'apport de Maingueneau est, entre autres, d'entrevoir les discours dans leur complexité intrinsèque, comme dans leurs relations avec l'extérieur, soit les autres discours, qu'ils soient considérés comme constitutifs ou non.

Maingueneau conçoit deux types d'herméneutique lors de l'analyse de discours, la *claire* et la *sombre*. L'approche *claire* serait une mise en valeur de la posture présente dans le corpus. « En revanche, dans l'herméneutique 'sombre', les textes ne sont pas commentés pour que leur autorité en sorte renforcée, mais pour ruiner l'autorité qu'ils prétendent avoir, pour mettre en évidence l'inavouable qu'ils masqueraient. » (Maingueneau, 2014, p. 53) La présente recherche priorise ainsi l'approche *sombre*, tout en faisant un clin d'œil à l'entretien d'une dichotomie qui va à l'encontre même des valeurs de ladite recherche. Quelque part entre l'apologie et la critique, le travail de ce mémoire entend à conserver cette même tension, comme quoi rien n'est jamais si clair qu'avec une ombre.

Dans l'objectif de dénicher les aléas et tactiques qui organisent le religieux dans le corpus néomatérialiste des auteures choisies, les méthodes exposées ici pourront révéler l'appréciation ou l'inintérêt manifesté par les textes néomatérialistes envers la reconnaissance du fait religieux. Avec ces méthodes, il devient possible d'exposer les connivences socio-politiques entre les textes du corpus qui en font un *discours* et de dégager, dans les propositions ontologiques énoncées par les auteures choisies, une possible volonté de réenchantement du monde.

CHAPITRE III

ONTOLOGIE NÉOMATÉRIALISTE ET RÉENCHANTEMENT DU MONDE : INTERPRÉTATION

3.1 Introduction à l'analyse

À partir des champs lexicaux se rapportant au religieux et au sacré, l'analyse religiologique a dégagé quelques catégories d'énoncés qui permettent de penser que les écrits néomatérialistes du corpus proposent une vision d'un monde « resacralisé » ou réenchanté. Le chapitre présentera d'abord les propos des auteures sur l'ontologie, pour ensuite se tourner par étapes vers les références explicites au sacré ou au religieux, la présence d'un champ lexical lié à la vitalité et la puissance, et enfin la question de l'éthique et de la relationalité. Les différentes sections n'exposeront pas nécessairement l'apport de chacun des textes du corpus : le choix qui a été fait consiste plutôt à sélectionner, dans le corpus, les textes qui sont les plus « parlants » pour chaque catégorie.

3.2 Une ontologie comme vision du monde

Pour asseoir l'interprétation religiologique qui va suivre, il semble important de montrer à quel point les réflexions ontologiques présentes dans le corpus bouleversent les catégories conceptuelles habituelles. En effet, les textes du corpus — voire tout le courant néomatérialiste — ont en commun cette prétention à proposer un nouveau paradigme, une façon nouvelle de concevoir le monde et de *se* concevoir dans le monde. Cela se fait toujours par le dépassement de catégories binaires, que ce soit corps-esprit, nature-culture, idéalité-matérialité, humain-animal, humain-non-humain, symbolique-sensuel, réel-représentation, etc. Dans tous les cas, la place centrale de l'humain dans le monde, avec ses attributs censément uniques, est remise en question. Les passages qui suivent vont montrer comment les auteures repensent l'ontologie et quelles dichotomies spécifiques elles se proposent d'abolir. Le reste du chapitre mettra ensuite l'accent sur la place accordée explicitement et implicitement au sacré dans ces visions du monde.

Grosz (2017) définit ainsi le rôle de l'ontologie :

It is because ontologies have ethical and political — as well as aesthetic and cultural — resonances that they provide limits and obstacles, an outside, to epistemological frameworks. Ontologies have ethical and political implications in the sense that they make a difference to how we live and act, what we value and how we produce and create. (Grosz, 2017, p .3-4)

La portée de la remise en question ontologique est donc très large. Effectivement, il s'agit d'une matrice de sens qui, selon Grosz, doit être reconnue comme partie intégrale de notre lecture du monde.

Kirby, à la suite de Latour, insiste par exemple sur la possibilité de repenser la « nature » et la « culture » comme étant consubstantielles, ce qui deviendrait la base même d'une ontologie renouvelée.

Instead of a yawning gulf between nature and culture, we shuttle across little bridges of translation and transfer — passages of metamorphosis where the communication between matter and form is mutually enabled. In Latour's reconception, the articulation of the referent is actively produced from both sides (nature *and* culture, matter *and* form), and this joint enterprise encourages us to embrace the notion that nature is articulate, communicative — and, in a very real sense — intentional. (Kirby, 2008, p. 227-228)

Kirby, comme les autres auteures, ne cherche pas à nier la différence entre différentes entités, mais plutôt à les penser *ensemble*. Ces réflexions ontologiques qui viennent bouleverser toutes les dichotomies font écho à la pensée de Georges Bataille telle qu'elle a été présentée au chapitre précédent. Pour Bataille, quelque chose de l'indistinction permettrait une ouverture sur des qualités beaucoup plus grandes que cette perception humaine de soi, individualisée, séparée, étanche. Cela demande toutefois de réfléchir à la part de sacré qui deviendrait ainsi consubstantielle et diffuse. Il semble que ce soit par ce mouvement, ce discours interne de la nature elle-même, que la vie est possible. « Le sacré, c'est la communication sans projet, où l'idée du partage remplace celle du lien. » (Jean-Luc Nancy, cité par Carrier, 2004, p. 111) Kirby offre une vision du monde qui permet de penser toutes les entités comme des parties pas tout à fait indistinctes mais définitivement solidaires les unes des autres.

De son côté, Barad met de l'avant elle aussi l'*indissociabilité* des composantes du monde dans l'ontologie qu'elle propose, en contestant l'ontologie moderne basée sur la distinction entre représentation (comme capacité strictement humaine) et « réel ».

Indeed, it is possible to develop coherent philosophical positions that deny that there are representations on the one hand and ontologically separate entities awaiting representation on the other. (Barad, 2008, p. 126)

The separation of epistemology from ontology is a reverberation of a metaphysics that assumes an inherent difference between human and nonhuman, subject and object, mind and body, matter and discourse. (Barad, 2008, p. 147)

Sa proposition invite plutôt à penser une ontologie qui ne conçoit pas de différence entre humain et non-humain, ou du moins, aucune différence dans l'importance de ceux-ci. Cela permet à d'autres sphères du vivant de *faire sens*, puisque tous les êtres qui composent le monde sont régis par le principe de « l'intra-action ». La notion d'intra-action embrasse les objets et les phénomènes étudiés par la physique, aussi bien que les dispositifs qui servent à les observer ou à les mesurer et les humains qui manipulent ces dispositifs.

On an agential realist account, it is once again possible to acknowledge nature, the body, and materiality in the fullness of their becoming without resorting to the optics of transparency or opacity, the geometries of absolute exteriority or interiority, and the theoretization of the human as either pure cause or pure effect while at the same time remaining resolutely accountable for the role « we » play in the intertwined practices of knowing and becoming. (Barad, 2008, p. 130)

La proposition ontologique de *l'agential realism* de Barad s'attarde donc à une plus grande inclusion du vivant. Il s'agit d'une véritable décentralisation de la capacité à générer du sens, demandant une prise en compte du « réel » beaucoup plus poreuse. Elle redonne, en quelque sorte, la possibilité au Monde de se définir par soi-même. Une suggestion simple, mais qui détrône le savoir humain et sa posture dominante dans la création de sens. Elle dit encore : « “Humans” are part of the world-body space in its dynamic structuration. » (Barad, 2008, p. 147) Le choix de mot ici, *world-body*, renvoie à une entité englobant toute possible matérialisation (*body*). Le sens s'organise maintenant à partir et à l'intérieur de ce qui est compris comme le *world-body*. Barad offre, avec son onto-épistémologie, une nouvelle vision du monde dans laquelle le pouvoir est

redistribué entre tous les êtres. Dans une perspective eliadienne, cette ontologie est celle de « l'homme religieux ».

Une existence « ouverte » vers le Monde n'est pas une existence inconsciente, ensevelie dans la Nature. « L'ouverture » vers le Monde rend l'homme religieux capable de se connaître en connaissant le Monde, et cette connaissance lui est précieuse parce qu'elle est « religieuse », parce qu'elle se réfère à l'Être. (Eliade, 1965, p. 142)

Repositionner l'aptitude à se produire comme indépendante d'une genèse culturelle, encore une fois, force à délaisser l'idée que seul l'humain crée le sens à travers ses « représentations ». Cette capacité est remise au vivant dans son ensemble. Cette proposition viendrait redéfinir une très grande partie des matrices de sens occidentales.

Chez Mortimer-Sandilands (2008), c'est l'ouverture sur le symbolique qui donnerait un contact plus substantiel avec le monde plus-qu'humain, permettant en quelque sorte une sortie du profane de la raison humaine, vers une ontologie plus inclusive et sensible :

It is no longer (if it ever was) a question of challenging the detachment of mind from body, thinking from perception, or reason from nature ; on this view, it is a question of *how* particular modes of thought are located in embodied experience, of *how* both symbolic reflection and sensuous perception are phenomenally organized in particular techno-historical relationships between human bodies and others. (Mortimer-Sandilands, 2008, p. 270)

Dans la réflexion ontologique de Mortimer-Sandilands, le corps est central dans l'expérience immanente de toutes les composantes du monde, car c'est là que s'organisent les relations entre les êtres. Le rôle de la conscience humaine de soi, particulièrement la mémoire, est remis en question au profit d'une vision qui entrelace le corps humain avec son environnement physique. Elle cite Abram :

In the absence of a formalized writing system, it would seem that human cultures spontaneously find a ready echo of their own vitality in the manifold life of the sensuous surroundings ; their direct sensory participation with those surroundings discloses a cosmos that is everywhere animate, a breathing landscape that speaks in a myriad of voices. (Abram, 2005, p. 176 dans Mortimer-Sandilands, 2008, p. 268-269)

C'est effectivement la posture qu'elle met elle-même en valeur en affirmant l'importance des *surroundings* dans l'efficacité de la mémoire. Cette ontologie suggère une essence commune en toute chose. Elle repose par ailleurs, comme celle d'autres auteures du corpus, sur une vision immanente de la génération du monde, des êtres et du sens, qui n'a pas besoin du recours au langage pour exister. Cette ontologie rejoint la vision du sacré chez Bataille qui, « [...] face à la pensée profane de la transcendance que nous trouvons dans la conceptualisation humaniste de l'humain, [...] ne peut faire autrement que de proposer un éloge poétique de l'immanence sacrée (la célébration anomique et l'auto-sacrifice de la subjectivité). » (Carrier, 2004, p. 125)

Une perspective similaire se trouve dans le second chapitre de *Vibrant Matter*, où Bennett (2010) explore la pertinence du concept d'*assemblage* (emprunté à Guattari). L'auteure cherche ainsi à saisir qui et quoi peut être *agent*. Elle utilise l'exemple d'une panne de courant, central à ce chapitre, pour exprimer une curieuse ambiguïté qu'elle illustre au moyen d'une citation du *International Herald Tribune*. On y lisait : « [...] the grid's heart fluttered [...] complicated beyond full understanding, even by experts — [the grid] lives and occasionally dies by its own mysterious rules. » (dans Bennett, 2010, p. 24-25) L'auteure dénonce cette formulation comme une évidente anthropomorphie, mais elle en souligne la pertinence pour voir derrière cette *grille* plus qu'un automate ou un objet. Elle nomme plus d'une quinzaine d'éléments qui forment cette grille, ainsi que le parcours électrique qui a contribué à la panne, en insistant sur les différentes sources de perturbation.

Bennett avance que l'agent peut autant être une personne qui prend action qu'un objet ou une entité qui est le simple conduit pour quelque chose. Ce que Bennett veut faire comprendre à son lectorat est ainsi une subtile, mais combien puissante, nuance dans la structure du pouvoir. La notion d'agentivité n'est pas circonscrite dans une capacité localisée dans l'effort humain ; elle est plutôt distributive et si l'on peut dire kaléidoscopique, toujours en relation avec toutes ses variables.

What this suggests for the concept of *agency* is that the efficacy or effectivity to which that term has traditionally referred becomes distributed across an ontologically heterogenous field, rather than being a capacity localized in a human body or in a collective produced (only) by human efforts. (Bennett, 2010, p. 23)

Dans cet extrait, l'auteure invite à revisiter l'agentivité comme immanente, c'est-à-dire déjà-donnée, non issue de l'extérieur, et par le fait même elle garde ouverte la contribution du non-humain. Ainsi Bennett, en parlant d'*assemblage*, présente quelque chose de vivant et complexe. Son (ses) pouvoir(s) n'a rien de centralisé, et quoique chaque partie participe et donc initie, la force agentive *de l'assemblage* est la force portante. Cette posture, comme celle de l'ontologie de Kirby, renvoie à une autre appréciation du monde, appréhendant celui-ci comme un cosmos : dans une vision du monde religieuse, dit Eliade, la vie humaine « possède une dimension de plus : elle n'est pas simplement humaine, elle est en même temps 'cosmique', puisqu'elle a une structure trans-humaine. On pourrait l'appeler une 'existence ouverte', car elle n'est pas limitée strictement au mode d'être des hommes. » (Eliade, 1965, p. 141)

Pour Coole et Frost, cette ontologie du « Monde ouvert » vient en fait définir le néomatérialisme dans son ensemble.

Conceiving matter as possessing its own modes of self-transformation, self-organization, and directedness, and thus no longer as simply passive or inert, disturbs the conventional sense that agents are exclusively humans who possess the cognitive abilities, intentionality, and freedom to make autonomous decisions and the corollary presumption that humans have the right or ability to master nature. Instead, the human species is being relocated within a natural environment whose material forces themselves manifest certain agentic capacities and in which the domain of unintended or unanticipated effects is considerably broadened. [...] In this monolithic but multiply tiered ontology, there is no definitive break between sentient and nonsentient entities or between material and spiritual phenomena. (Coole et Frost, 2010, p. 10)

S'il n'y a aucune distinction claire entre le matériel et le spirituel, alors leurs composantes, leur *vitalité*, doivent être comprises comme analogues. Cela ouvre tout un univers de possibles où le sacré peut être incarné, et ce en toutes choses. Quels que soient les termes dans lesquelles les auteures du corpus expriment leur proposition d'ontologie renouvelée, elles ont en commun de concevoir l'ensemble des êtres dans leur devenir : le monde « autre-qu'humain » n'est jamais immuable, il n'est pas non plus figé par les représentations que l'on peut s'en faire ; tous les être agissent les uns sur les autres. C'est bien de cette vision du monde que la modernité et la philosophie occidentale avaient cru « triompher » et que cherchent à mettre en lumière les théoriciens du sacré. La prochaine section montrera toutefois que pour les auteures du corpus, le religieux demeure un point aveugle.

3.3 Références explicites au sacré/religieux

Il a paru pertinent d'aborder les quelques références explicites au divin ou à la religion dans les propositions théoriques de chaque auteure, car la lecture du corpus a révélé des éléments lexicaux faisant des références explicites à la religion. Cependant, les mots-clés qui ont servi à cette recherche ont, le plus souvent, donné accès ou bien à des usages métaphoriques ou relativement inconséquents de termes religieux, ou bien à des parties de textes dans lesquelles les auteures reprennent les propos de philosophes « classiques ». Les paragraphes qui suivent vont explorer de façon plus précise les rares occasions où les auteures se positionnent par rapport au phénomène religieux.

Ainsi, par exemple, on retrouve chez Kirby (2008) de nombreux usages du terme *mystery*. Elle dit aborder les *mystères de l'univers*, mais elle ne semble pas s'intéresser vraiment aux visions du monde religieuses qui ont amplement exploré et questionné ces « mystères ». Par ailleurs, lorsqu'elle emprunte à Bruno Latour le concept de *transsubstantiation*, pour lequel elle utilise également le terme *consubstantialité* (selon elle, il s'agit de la même chose : voir Kirby, 2008, p. 234), c'est pour, semble-t-il, immédiatement le vider de sa signification religieuse.

To allow the implications of consubstantiality to work its mystery is to enter a counterintuitive realm where identities might be conceived as emergent 'mutualities' — 'collectivities' that are not mere aggregates. (Kirby, 2008, p. 230-231)

Transubstantiation is a religious term, and yet one that could just as well be applied to quantum phenomena. (Kirby, 2008, p. 233)

Reprendre les termes de consubstantiation et de transsubstantiation est pourtant un choix intéressant. Non seulement cela traduit un héritage chrétien assez marqué, mais les termes renvoient particulièrement à l'accès au sacré par le biais d'un conduit *matériel*. C'est bel et bien un construit religieux, comme le reconnaît Kirby, mais laisse-t-elle pour autant la possibilité au religieux de faire partie de l'équation ? Il semble que non, car les concepts de la physique quantique viennent se substituer à ceux de la pensée religieuse pour « expliquer » et justifier les phénomènes qu'elle veut théoriser. Il est toutefois possible de penser que l'expérience *transmutative*, qui reconnaît les « mystères » du monde, correspond à des « expériences-limites » qui « donnent lieu à la déstabilisation du monde profane et de l'ordre que celui-ci représente. » (Carrier, 2004, p. 112)

Car si le corps est capable de la même agentivité que l'esprit, alors tout corps a un potentiel qui dépasse largement la structure du monde.

À ce sujet, le titre même du texte de Kirby, « Natural convers(at)ions », est en lui-même un clin-d'œil au concept de la conversion religieuse. Sans vouloir en faire une interprétation trop poussée, ce titre sous forme de jeu de mots laisse entendre que le bouleversement de l'ontologie en place est aussi une substitution d'une vision du monde à une autre.

Dans le texte de Coole (2010), c'est par le biais d'une réflexion critique sur les écrits phénoménologiques de Merleau-Ponty que s'engage une discussion sur la place du divin dans la pensée ontologique de la « nature ». De nombreuses occurrences du mot Dieu (*God*) viennent parsemer cette discussion.

What is at issue, then, is whether nature is internally productive of itself — such that there is an immanent and irreducible relationship between creating and created that renders matter a lively process of self-formation — or whether matter is inert stuff that is worked upon by some immaterial force or agency external to it, such as God or the subject. If such concerns seem rather arcane, it is germane to anticipate Merleau-Ponty's demonstration of their continuing salience for postclassical physics and the « new biology ». (Coole, 2010, p. 97-98)

Ici, le sujet est mis sur le même plan que *God*, ce qui n'est pas innocent : cela suggère la volonté, pour Merleau-Ponty comme pour Coole, de cesser de penser le vivant comme une pure création inerte venant d'un Dieu omnipotent, aussi bien que contester l'idée que le sujet humain est seul à pouvoir « agir sur » (la nature). Excluant la possibilité d'une force génératrice externe, Coole situe la production de sens à l'intérieur même de la matière du vivant. En interprétant Merleau-Ponty, elle paraît ainsi se distancer volontairement de la pensée religieuse :

Merleau-Ponty argues that, although it was the way Descartes interpreted God's role that paved the way for his sense of nature as infinitely extended matter, this also infused modern science with vestiges of religion. “The concept of Nature is mixed with the concepts of God and human being in Cartesian thinking.” (Coole, 2010, p. 98)

He is nevertheless concerned that in (re)turning to philosophies of immanence, they risk reviving the theological and teleological senses of internal productivity that render such approaches vulnerable to mysticism. (Coole, 2010, p. 99)

Coole, comme il est possible de le constater, pense le religieux dans la droite ligne de la philosophie occidentale, c'est-à-dire en se concentrant sur le modèle — la vision du monde — judéo-chrétien. Dans les citations qui précèdent, le religieux apparaît avant tout comme quelque chose de désuet au point d'en être devenu incompréhensible (« *arcane* »), ou bien comme une menace à la pensée philosophique, susceptible d'être en quelque sorte contaminée par le mysticisme et la théologie. De la même façon, dans son texte, Coole (2010, p. 96) critique également la pensée d'Aristote sur « l'immanence générative de la nature » en affirmant qu'elle « remains saturated with metaphysical, teleological assumptions. » Elle propose de sortir de cette impasse en pensant, avec Deleuze, une façon d'envisager l'agentivité de la matière sans postuler l'existence d'une volonté consciente.

Chez Grosz (2017), qui cherche à dépasser l'opposition entre l'« idéalité » et la corporalité, la référence explicite à la pensée religieuse est lapidaire.

Without ideality, a plan, a map, a model, an ideal, a direction, or a theme, materiality could not materialize itself. Only through the capacity of thought to extend itself beyond and through its corporeal limits is it directly implicated in the corporeal forces that constitute bodies as form, force, direction, orientation, or, more simply said, as future which beckons it. *This ideality, religious in its earliest conceptualizations*, is also the condition for language, concepts, ideas that constitute discourse ; the possibilities of philosophy (which debates the proper use of reason and the creation of concepts adequate to it) ; the emergence of sensations and perceptions whose organization and transformations constitute art ; the functioning of testable conjectures ; and the development of formulas and mathematical models that elaborate such conjectures constituting the natural sciences. (Grosz, 2017, p. 12-13 ; italiques ajoutés)

Grosz se permet de reconnaître la religiosité comme étant une pensée « primitive » de l'idéalité, ce qui rappelle assez rapidement la posture de Freud selon laquelle l'humain évolue hors du besoin de religion. C'est une posture quelque peu réductrice, car elle ne tient pas compte d'un très large champ d'étude (des religions) qui s'intéresse pourtant exactement à ce genre de questionnement. L'auteure n'hésite cependant pas à qualifier de « pan-psychisme » la perspective qu'elle privilégie.

While this order of ideality, sometimes described as pan-psychism, is often viewed in religious terms, through the connective and creative relations to a creator God conceived as the external force of coherence and direction of the world, it may be regarded instead as the material constitution of an ordered world in which the

connections between things, between objects and events, come to or always already have meaning or many meanings, values, orientations, potentialities through their own modes of order and organization, without the need to invoke an independent God who exists separately from this world. (Grosz, 2017, p. 13)

Enfin, dans la même réflexion, Grosz s'inspire de la pensée du stoïcisme et de sa visée « cosmologique » pour intégrer l'idéalité et la matérialité.

The Stoics make it clear that another kind of ontology (than Platonism, Aristotelianism, and their many offshoots) is possible, one with cosmological aspirations, that aims to understand not only the orders of our experience but also the orders of the world well beyond our experience and to link this understanding to an ethics of existence and an art of living well, beyond received accounts of morality. (Grosz, 2017, p. 6)

L'idée d'une *cosmologie* est intéressante pour la portée que cette ontologie pourrait avoir. Elle évoque l'idée d'un monde dont la totalité fait sens, un « Monde » (Cosmos) au sens où Eliade l'entend. « Dans son ensemble, le Cosmos est à la fois un organisme *réel, vivant et sacré* : il découvre à la fois les modalités de l'Être et de la sacralité. Ontophanie et hiérophanie se rejoignent. » (Eliade, 1965, p. 101-102) Pourtant Grosz, pas plus que les autres auteures présentées plus haut, ne semble pas concevoir le religieux autrement qu'à travers l'héritage qu'elle critique elle-même : celui d'une modernité christocentrée, eurocentrée et patriarcale.

Il est aussi intéressant de voir vers quels univers de sens — autres que chrétiens ou explicitement religieux — se tournent les auteures pour justifier d'accorder de l'agentivité à la matière. À ce sujet, Bennett (2010) fait appel de façon assez inattendue à la philosophie chinoise, en consacrant quelques pages à la notion de *chi* (ou *khi*).

Shi is the style, energy, propensity, trajectory, or élan inherent to specific arrangements of things. Originally a word used in military strategy, *shi* emerged in the description of a good general who must be able to read and then ride the *shi* of a configuration of moods, winds, historical trends, and armaments : *shi* names the dynamic force emanating from a spatio-temporal configuration rather than from any particular element within it. (Bennett, 2010, p. 35)

Les auteures du corpus se tournent plutôt vers les parties « négligées » de la philosophie occidentale en récupérant la philosophie vitaliste de Spinoza, de Nietzsche ou encore la pensée de Deleuze (par

exemple, Braidotti, 2010 ; Grosz, 2017 ; mais aussi Bennett, 2010). La volonté de dépasser le dualisme et les hiérarchies qu'elles attribuent à la pensée cartésienne et chrétienne ne sort donc ainsi que rarement des limites de la philosophie européenne.

De façon assez intéressante, de nombreuses auteures construisent leur argumentaire en évoquant les développements récents des sciences naturelles et de la science physique qui, selon elles, permettent de penser l'agentivité de la matière.

Even natural science, whose influence on some of these new accounts of matter is far from nugatory, now envisages a considerably more indeterminate and complex choreography of matter than early modern technology and practice allowed, thus reinforcing new materialist views that the whole edifice of modern ontology regarding notions of change, causality, agency, time, and space needs rethinking. (Coole et Frost, 2010, p. 9)

Cette vision vitalise notre monde et lui laisse la capacité de créer sens. C'est aussi le chemin pris par Barad (2008), dont le texte comporte un long détour par la philosophie atomiste, la physique subatomique et enfin, la physique quantique ; Kirby, qui se réfère elle aussi à la physique quantique et aux « scientific models of nature » (Kirby, 2008, p. 224) ; et Mortimer-Sandilands (2008, p. 273), qui discute des circuits neuronaux de la mémoire (les « engrammes ») pour montrer que la mémoire est au moins en partie ancrée dans le corps.

Il ne s'agit pas ici de reprocher aux auteures de ne pas avoir lu tel ou tel théoricien du sacré, mais plutôt de soulever le fait que leurs argumentaires contournent presque systématiquement les savoirs anthropologiques et philosophiques qui s'intéressent aux visions du monde autres qu'occidentales et modernes. Comme le notaient les critiques présentées dans la problématique du premier chapitre, les quelques extraits exposés ici montrent que le corpus néomatérialiste se construit en grande partie sur un rejet des aspects « spirituels » qui posaient un problème dans l'écoféminisme « radical-culturel » et sur une absence de considération pour des cosmologies, notamment autochtones, dans lesquelles la distribution de l'agentivité est admise. Ces quelques exemples sont ainsi devenus des pistes pour entrevoir un discours avec une richesse religiologique à explorer. Dans la prochaine section, d'autres éléments des définitions du sacré pourront être repérés dans le corpus.

3.4 Le sacré, le corps, la vitalité, la puissance

Dépassant le cadre des termes à connotation religieuse plutôt explicite (chrétienne ou autre) ou des concepts ontologiques, une partie du corpus est ici à l'analyse pour les éléments, plus implicites, qui se rapportent à la catégorie du sacré. Ces éléments ont été dégagés à part du champ lexical entourant le corps, la matière (ou matérialité) et la nature. La présence de ce lexique chez les auteures a vite révélé un ensemble de thèmes tels que la puissance de la vie ou du monde naturel, l'animalité et le corps, de même que l'expérience de la mort, de la perte ou de l'excès, qui ne sont pas étrangers aux définitions du sacré mobilisées dans le cadre théorique.

Dans l'introduction à leur ouvrage collectif, Coole et Frost résument ainsi la vision de la matière dans l'ontologie prédominante de la modernité :

At first glance it seems hard to imagine how we might think about matter differently since its brute « thereness » seems so self-evident and unassailable. It seems literally to provide the solid foundation of existence and to offer itself to an unambiguous ontology. (Coole et Frost, 2010, p. 7)

La proposition néomatérialiste, au contraire, refuse de considérer la matière comme inerte et « simplement là » : « The prevailing ethos of new materialist ontology is consequently more positive and constructive than critical or negative : it sees its task as creating new concepts and images of nature that affirm matter's immanent vitality. » (Coole et Frost, 2010, p. 8) La *vitalité* de la matière semble être la condition de son agentivité. Cette idée est partagée par plusieurs des auteures.

La matière ainsi repensée est d'abord celle du corps humain. Barad (2008), par exemple, remet la capacité organisatrice du pouvoir dans le corps, et non dans le langage, reconnaissant la matière comme un conduit pour les structures qui régissent le pouvoir :

If Foucault, in queering Marx, positions the body as the locus of productive forces, the site where the large-scale organization of power links up with local practices, then it would seem that any robust theory of the materialization of bodies would necessarily take account of *how the body's materiality* — for example, its anatomy and physiology — *and other material forces actively matter to the processes of materialization.* (Barad, 2008, p. 127)

Peut-on comprendre l'histoire comme l'expérience emmagasinée dans le corps, comme une mémoire en quelque sorte muette ? Cette force doit donc exercer une influence sur les façons dont les corps s'exprimeront.

Surely it is the case — even when the focus is restricted to the materiality of « human » bodies — that there are « natural », not merely « social », forces that matter. Indeed, there is a host of material-discursive forces — including ones that get labeled « social », « cultural », « psychic », « economic », « natural », « physical », « biological », « geopolitical », and « geological » — that may be important to particular (entangled) processes of materialization. (Barad, 2008, p. 128)

Cette proposition oblige à considérer les corps comme poreux, c'est-à-dire toujours en processus de création de sens et de modulation, ainsi que les sources de production de sens, comme pas exactement à l'extérieur du corps, mais bien comme quelque chose qui est conduit et s'entrecroise sous différentes formes.

Coole conceptualise pour sa part le corps comme le « pivot du monde » dans son commentaire sur la philosophie de Merleau-Ponty, « [...] and nature as a phenomenal field inhabited by bodies as beings-in-the-world. » (Coole, 2010, p. 93) Le vocabulaire utilisé semble chargé d'un sens potentiellement religieux que l'auteure n'y a sans doute pas injecté volontairement, car elle poursuit en affirmant que « Merleau-Ponty's aim, as I see it, is to explain a generative, self-transformative, and creative materiality without relying on any metaphysical invocation of mysterious, immaterial forces or agencies. » (p. 93) Le corps comme *pivot-du-monde* a ici la même fonction que l'*axis mundi* (centre du monde chez Eliade), mais l'auteure le conceptualise sous l'approche phénoménologique qui permet d'assurer la découverte de l'autre dans la reconnaissance de sa vitalité. Non seulement pivot, le corps a également la capacité de modeler, et d'être modelé, par son environnement.

Corporeal space is lived spatiality, oriented to a situation wherein the lived/living/lively body embarks on an architectural dance that actively spatializes (and temporalizes) through its movements, activities, and gestures. The body introduces patterns, intervals, duration, and affects into Cartesian or Euclidian space from within it, and it continuously reconfigures its own corporeal schema in responding to and recomposing its milieu (Umwelt). It becomes clear on reading the Nature lectures how important this last term, developed by Jacob von Uexküll, was to Merleau-Ponty's sense of a body enveloped in its environment. (Coole, 2010, p. 102)

Le corps et la matière du monde, leur capacité de communication sans langage, constituent plus particulièrement le cœur du propos de Mortimer-Sandilands.

If we understand symbolic reflection and sensual perception as specific embodied practices that are not only physically but historically *located* — enabled differently in the context of different technologies, social relations, and interactions with the more-than-human world — it becomes possible to investigate the *specific* physical and historical conditions in which these practices unfold, and unfold in relation to one another. (Mortimer-Sandilands, 2008, p. 270)

Cette communication entre le corps et l'environnement physique (le *landscape*) est rendu de façon éloquente par les extraits de journal de l'auteure, qui réfléchit la maladie d'Alzheimer dont sa mère est atteinte, de même que par son long commentaire au sujet du roman *A Map of Glass* de Jane Urquhart. Ces deux formes d'écriture permettent à l'auteure de penser la mémoire non pas comme *dans* l'esprit, non plus que restreinte au corps humain et à son cerveau, mais comme un produit de de la relation entre le corps, l'esprit et l'environnement.

Both the written page and the storied landscape are warehouses of memory that are external to the individual body ; although the act of reading a page and that of walking through a range of sacred hills might be different, both in terms of the portion of the brain involved and in terms of the relationship to place engendered in the act, the fact remains that the act of remembering involves a recognition of a relationship between the body/mind and the external world that is not only determined by internal forces. (Mortimer-Sandilands, 2008, p. 274)

Les récits et la théorisation de Mortimer-Sandilands, tout comme les propositions de Barad et de Coole, contribuent à troubler définitivement la frontière qui sépare le sujet de son monde. Or « [...] le sacré est, pour Bataille, la limite de la connaissance, la limite du saisissable *et* 'ce qui rejette les hommes de leur isolement vide et les mêle aux mouvements illimités'. » (Carrier, 2004, p. 124, avec citation de Bataille, *L'expérience intérieure*). Dans l'ontologie néomatérialiste, les frontières entre soi et l'autre, entre le corps propre et l'environnement, éclatent. C'est donc dans les propos qui portent sur le corps et la matérialité que les ontologies néomatérialistes se révèlent le plus comme des visions du monde religieuses au sens eliadien. La matérialité des corps forme une continuité qui permet de concevoir l'interrelation entre différents plans de l'agentivité et, par le fait même, de considérer le monde physique comme animé.

C'est toutefois chez Braidotti (2010) que les éléments constituant l'expérience du sacré propres à la théorie de Georges Bataille, sur le mode de la fusion et de la dissolution de la subjectivité, sont le plus présents. Ces éléments de définition du sacré se rapportent à la vitalité et à la puissance de la « nature », de même qu'au potentiel mortel qu'une telle puissance comporte. Le texte de Braidotti présente deux concepts, celui de *zôê*, qu'elle lie au règne animal, et *bios*, qu'elle associe au discursif. Cette dynamique serait déséquilibrée par l'influence de siècles de chrétienté, ayant positionné le *bios* bien au-dessus du *zôê*. Elle déplore ainsi que *zôê*, qui peut porter le nom de Nature, l'Autre, le moindre, l'animal, le sauvage, cette part contestée de notre tout, soit ainsi considérée comme non considérable.

Tout au long de son texte, elle décrit l'indomptable *zôê* au moyen de termes très forts et imagés.

The relationship to animal life, to *zoē* rather than *bios*, constitutes one of those qualitative distinctions upon which Western reason erected its empire. *Bios* is almost holy, *zoē* is certainly gritty. That they intersect in the human body turns the physical self into a contested space and into a political arena. The mind-body dualism has historically functioned as a shortcut through the complexities of this in-between contested zone. One of the most persistent and helpful fictions that is told about human life is its alleged self-evidence, its implicit worth. (Braidotti, 2008, p. 207)

Dans cette citation, Braidotti oppose la (quasi) *sainteté* du règne du *bios* dans l'ontologie cartésienne à la qualité « rugueuse » (*gritty*), que l'on pourrait dire « non polie » ou « résistante », du *zôê*. Cette résistance têtue de la nature et de l'animalité devant la raison de la philosophie occidentale est théorisée par Bataille (1957) dans *L'Érotisme*, comme étant cet élément sacré brut et incontrôlable qui continue à hanter l'humain malgré les couches de « civilisation ». Braidotti évoque bien l'incongruité du sacré — sans le nommer ainsi — lorsqu'elle présente le bouleversement provoqué par le *zôê* dans la vision « moderne » de la vie humaine.

This *zoē* makes me tick and yet escapes the control of the supervision of the self. *Zoē* carries on relentlessly and gets cast out of the holy precinct of the « me » that demands control and fails to obtain it. It thus ends up being experienced as an alien other. Life is experienced as inhuman because it is all too human, obscene because it lives on mindlessly. Are we not baffled by this scandal, this wonder, this *zoē*, that is to say, by an idea of life that exuberantly exceeds *bios* and supremely ignores *logos* ? Are we not in awe of this piece of flesh called our « body », of this aching meat called our « self » expressing the abject and simultaneously divine potency of life? (Braidotti, 2008, p. 208)

Braidotti décrit ici une structure où les corps se déploient sous la primauté du « bios, the holy precinct of the 'me' », mais elle insiste pour concevoir la *puissance de la vie* comme divine. Il vaut la peine de s'attarder davantage aux mots utilisés par Braidotti pour qualifier le corps — « piece of flesh » — et le « soi » — « aching meat » —, dans la citation qui précède. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'un vocabulaire semblable se trouve chez Kirby, lorsqu'elle affirme que « we might be forced to acknowledge that perhaps the meat of the body *is* thinking material. » (Kirby, 2008, p. 221) Le choix cru de langage, aussi bien chez Braidotti que chez Kirby, ramène le corps aussi bien que la vie à sa plus « basse » qualité, courant toujours le risque de putréfaction (chair, viande) et de mort. Il est pertinent de rappeler ici que pour Bataille (1957), l'expérience pré-consciente de la putréfaction, du cadavre et de la mort est la même que celle de la dissolution, du hors-de-soi, du sacré. De plus, Braidotti, en posant la qualité à *la fois abjecte et divine* de la vie, ne saurait être plus proche de la pensée bataillienne.

Pour Braidotti, *zôê* vient aussi s'opposer féroce­ment à tous les fondements des sociétés occidentales, incluant à la science moderne qui a, en dernière analyse, contribué de façon majeure à la déshumanisation des êtres humains.

Given that this concept of « the human » was colonized by phallogocentrism, it has come to be identified with male, white, heterosexual, Christian, property-owning, standard-language-speaking citizens. Zoë marks the outside of this vision of the subject, in spite of the efforts of evolutionary theory to strike a new relationship to the nonhuman. Contemporary scientific practices have forced us to touch the bottom of some inhumanity that connects to the human precisely in the immanence of its bodily materialism. (Braidotti, 2010, p. 208)

Braidotti veut toutefois positionner les forces régissant la nature — ici *bios* et *zôê* — à l'intérieur même du corps physique (où elles se rejoindraient), et les exclure d'une structure fragmentaire et binaire (dualisme corps-esprit) ; elle y voit un espace politique. Cet espace politique est aussi compris chez Carrier dans sa relecture de Bataille : c'est un lieu où « l'accès au sacré passe par la négation de la domestication de la spontanéité humaine » (Carrier, 2004, p. 120), un lieu avec un potentiel politique de reconsidération de la place de l'humain dans un contexte plus grand, sous des formes et forces qui le dépassent.

Après avoir défini les catégories de *bios* et de *zôê* et offert de cette dernière le portait d'une vitalité incontrôlable, Braidotti positionne une autre catégorie, empruntée à la psychanalyse, celle de la (pulsion de) mort — *Thanatos*. Cet emprunt, autant à Freud qu'aux Grecs anciens, n'est pas particulièrement explicité dans le texte, au sens où il n'est pas clair si *Thanatos* est une entité, un principe ou un concept. Il faudra se référer, avec Braidotti, aux écrits d'Agamben pour en avoir un sens plus détaillé. « The emphasis and hence the mark of 'difference' now falls on the 'other' of the living body following its humanistic definition : *Thanatos* — the dead body, the corpse or spectral other. » (Braidotti, 2010, p. 209) Mais en critiquant Agamben, Braidotti affirme : « I find the metaphysics of finitude to be a myopic way of putting the question of the limits of what we call 'life'. It is not because *Thanatos* always wins out in the end that it should enjoy such conceptual high status. Death is overrated. » (Braidotti, 2010, p. 212)

Pourtant, se permettre de dire que la mort est surestimée est très loin des affects éprouvés dans la vie quotidienne. Il est difficile de s'inscrire à l'extérieur des réactions *corporelles* qui sont le lot de l'humanité, qu'elles soient intellectualisées (peur de la mort) ou incarnées (mourir). Braidotti se sert en fait de la figure de *Thanatos* pour affirmer une idée importante : la mort n'est pas autre chose que la vie, et en ce sens il est impossible de dire qu'elle constitue une limite à la vie. Elle est « after all only another phase in a generative process » (Braidotti, 2010, p. 212), ce qui traduit parfaitement la pensée de Bataille lorsqu'il « [...] insiste sur le fait que, la continuité de l'être étant à l'origine des êtres, la mort ne l'atteint pas, la continuité de l'être en est indépendante, et même au contraire, *la mort la manifeste*. » (Bataille, 1957, p. 26) Braidotti semble à vrai dire militer pour une conception l'enchevêtrement la vie et de la mort dans une continuité ; or au sens de Bataille, cette continuité est bien celle de l'expérience du sacré.

Les définitions du sacré auxquelles ont été rattachés les éléments théoriques néomatérialistes dans cette section se rapportent jusqu'ici à l'importance du corps dans le rapport au monde — corps qui est central dans les rituels, les initiations aussi bien que dans la saisie phénoménologique de l'espace et des êtres. Eliade et Bataille n'accordent pas à la matérialité du corps tout à fait le même rôle, mais tous deux ont tenté de rendre compte d'ontologies dans lesquelles le monde est perçu comme puissant, habité par différentes entités interagissantes, et *dangereusement* vivant car ses forces sont toujours en excédent des capacités proprement humaines. C'est là que se trouve pour

eux le « sens du sacré », aux antipodes de la raison instrumentale et de la logique cartésienne associées au monde profane.

Cependant, avant de terminer cette section, il faut aborder le concept de *thing-power* introduit par Bennett (2010) dans le premier chapitre de *Vibrant Matter*. Bennett théorise le *thing-power* en puisant dans l'observation de la vie quotidienne aussi bien que dans un roman de Kafka. Or, deux de ses exemples ont trait aux détritrus, aux déchets, ce qui n'est pas sans rappeler les adjectifs que Braidotti accole à ce qui relève de *zôê* (« gritty », « obscene », « abject »). Bennett entreprend son récit avec l'observation d'un petit amas d'objets (un gant, un bouchon de bouteille en plastique, etc.) et de matière (un rat mort, du pollen) accumulés sur une grille d'égout à Baltimore. Elle est frappée par la co-présence de ces objets, par leur « vibrance », et par l'effet qu'ils ont sur elle. Son second exemple est emprunté à un roman (récit de voyage) de Robert Sullivan, qui offre une méditation sur les déchets (*trash*).

Sullivan reminds us that a vital materiality can never really be thrown « away », for it continues its activities even as a discarded or unwanted commodity. For Sullivan that day, as for me on that June morning [in Baltimore], thing-power rose from a pile of trash. Not Flower Power, or Black Power, or Girl Power, but *Thing-Power* : the curious ability of inanimate things to animate, to act, to produce effects dramatic and subtle. (Bennett, 2010, p. 6)

Elle continue avec un troisième exemple, celui du personnage d'Odradek dans un récit de Kafka. Odradek est en fait une bobine de fil, mais qui a la capacité de bouger, de rire et, parfois, de parler. Bennett s'intéresse aux questionnements du protagoniste humain de cette histoire, qui ne sait pas quel type d'être est Odradek. « Wooden yet lively, verbal yet vegetal, alive yet inert, Odradek is ontologically multiple. He/it is a vital materiality [...] ». (Bennett, 2010, p. 8)

Dans une optique phénoménologique, il faut, pour Bennett, accepter de se sentir affecté.e par la matière qui nous entoure. Elle propose d'envisager le monde matériel au moyen de différents concepts, notamment celui de *out-side*, ce qui est radicalement autre, ce qui échappe et ce qui agit hors de l'humain. L'image de la nature sauvage (*Wildness*) chez l'écrivain H. D. Thoreau et le concept d'absolu chez H. de Vries, entre autres, aident à comprendre ce concept (Bennett, 2010, p. 2-3). « De Vrie's notion of the absolute, like the thing-power I will seek to express, seeks to acknowledge that which refuses to dissolve completely into the milieu of human knowledge. »

(Bennett, 2010, p. 3) Pour Bennett, l'*out-side*, le *thing-power* ou l'absolu exigent, pour être même perçus par l'humain, une capacité à être troublé, touché par son environnement. C'est ainsi l'attitude de la *naïveté* devant le monde et la matière non-humaine qui est cette condition énoncée par Bennett.

Cette attitude de naïveté permet d'appréhender ce qu'Otto appelle le *mirum* :

Une telle notion de mystère n'est, par rapport à ce que nous voulons dire, qu'une notion analogique, empruntée au domaine naturel. En raison d'une certaine analogie, elle se prête à indiquer la réalité, sans l'épuiser réellement. Mais cette réalité, le mystérieux au sens religieux, le vrai *mirum*, c'est, pour employer le terme qui en est peut-être l'expression la plus exacte, le 'tout autre' (Otto, 1995, p. 46)

L'absolu, le tout-autre au sens d'Otto, qui active la catégorie du numineux et qui est susceptible de provoquer l'effroi, se manifeste dans l'*out-side* et le *thing-power* de Bennett. L'absolu, chez les deux auteurs, est ce qui est si radicalement retranché de la compréhension humaine qu'il est impossible de l'appréhender par la raison seule. Bennett se garde bien sûr d'en relever de façon claire la qualité religieuse, mais admet tout de même, à la suite d'Adorno, que l'humain a toujours un « besoin de transcendance ».

Adorno struggles to describe a force that is *material* in its resistance to human concepts but *spiritual* insofar as it might be a dark promise of an absolute-to-come. A vital materialism is more thoroughly nontheistic in presentation: the out-side has no messianic promise. But a philosophy of nonidentity and a vital materialism nevertheless share an urge to cultivate a more careful attentiveness to the out-side. (Bennett, 2010, p. 16-17)

Le choix même de Bennett (comme de Mortimer-Sandilands) d'offrir des descriptions vives ou des extraits littéraires en guise d'exemples, qui font appel à l'image, au senti et à l'émotion esthétique, suggère qu'elles prennent pleinement en considération le potentiel de la sensibilité et de l'affect — de « l'irrationnel », aurait dit Otto (1995) — dans les relations avec le monde.

Dans les sections qui précèdent, s'est révélée l'absence marquée de considération pour le rôle qu'a joué et que joue le facteur religieux dans les ontologies, religions ou cosmologies des peuples à travers l'histoire. Malgré cela, il apparaît que les propositions ontologiques des auteurs du corpus, tout comme leur théorisation de la texture et de l'agentivité de la vie matérielle, révèlent des indices

d'une vision du monde réenchântée. De nombreux passages permettent d'identifier le monde ainsi repensé par les auteures à un Monde ou Cosmos, dans lequel la matière et les corps de toutes sortes sont en relation mutuelle constante et où la primauté de la subjectivité humaine se dilue. Dans cette optique, il n'est pas étonnant que le corpus se préoccupe de la qualité des relations entre les êtres. La prochaine section va explorer les propositions et préoccupations éthiques portées par le corpus.

3.5 L'éthique et l'agentivité, une question de relationalité

Le sens du sacré implicite mis à jour dans l'analyse prend une autre dimension dans l'aspect de *relationalité*. À travers l'étymologie du terme religion — *religare* —, à laquelle nombre d'auteurs font référence (par exemple Ménard, 1994), la notion de formes de relations, ou la façon dont le relationnel prend forme, est questionnée dans le corpus. En effet, des questions importantes apparaissent dès lors que l'humain n'est plus au centre de tout et que le monde lui échappe en quelque sorte. Si l'agentivité est distribuée, jusque chez les êtres inorganiques pour certaines, alors quelles sont les conséquences pour l'ordre du monde, la possibilité de coexistence et encore davantage, pour la possibilité d'une éthique partagée? Quels types de considérations devraient guider la présence humaine dans le monde? Les pages qui suivent vont offrir un tour d'horizon des éthiques qui sous-tendent ou découlent de l'ontologie néomatérialiste.

Chez Coole et Frost (2010) se trouvent plusieurs instances du terme d'*ethics* et de ses variants, incluant *bioethics*. Elles posent le questionnement éthique comme le socle même des théorisations néomatérialistes :

They [neomaterialisms] also share an acknowledgment that such a project demands, as a corollary, a radical reappraisal of the contours of the subject, a reassessment of the possibility and texture of ethics, an examination of new domains of power and unfamiliar frames for imagining justice, and an exploration of the sources, quality, and dimensions of agency. (Coole et Frost, 2010, p. 37)

Une longue partie de leur introduction au collectif *New Materialisms* est consacrée aux enjeux éthiques du monde contemporain et à la question des pouvoirs politico-économiques dans un monde largement capitaliste confronté à tous les problèmes que cela suppose : destruction de l'environnement, migrations forcées, triomphe des technologies numériques et du « virtuel », etc. (Coole et Frost, 2010, p. 5-6) Fidèles à leurs racines matérialistes, ces auteures viennent donc

justifier le besoin d'une nouvelle ontologie sur la base de la nécessité de repenser l'éthique. Les diverses formes que peuvent prendre les propositions éthiques varient selon les auteures consultées, comme le montrera la suite de cette section.

Grosz, comme Coole et Frost, pose dès le départ le rôle moteur de la réflexion éthique dans sa pensée ontologique : « This is a book on ethics [...] », affirme-t-elle dès la première ligne de son ouvrage *The Incorporeal* (Grosz, 2017, p. 1). Elle s'empresse ensuite d'affirmer qu'elle ne s'intéresse pas à la morale, annonçant finalement vouloir faire le développement d'une *ontoéthique*. Une avenue qui, selon elle, viendrait reconstruire une éthique qui ne peut être séparée du collectif, de la culture et de la politique. L'ontoéthique viendrait inscrire l'éthique dans les relations avec l'ensemble du monde, organique et inorganique. La création d'ontologies reflétant des questions de genèse et d'éthique offre pour Grosz une occasion de penser le présent et la possibilité, pour les humains, de s'y inscrire dans le respect des autres êtres ; elle permet aussi d'envisager un potentiel transformateur pour le futur.

In this sense, an ethics always passes into and cannot be readily separated from a politics, which addresses social, collective, cultural and economic life and their possibility for change. An ontoethics involves an ethics that addresses not just human life in its interhuman relations, but relations between the human and an entire world, both organic and inorganic. (Grosz, 2017, p. 1)

Très clairement, la proposition éthique de Grosz demande un remaniement de la posture humaine face au monde. Mettre de l'avant l'ontoéthique est une exigence de nouvelles valeurs et un éclatement du sujet. De cette façon, l'éthique ne fait pas le politique, mais participe radicalement à sa formation. Plus précisément, Grosz définit la différence et la relation entre les dimensions éthiques et politiques :

The open-ended nature of the future, its capacity to deviate from the present and its forms of domination and normalization, necessarily link an ethics, how one is to live, with a politics, how collectives, and their constituents, are to live and act together and within what protective and limiting parameters. (Grosz, 2017, p. 2)

Les auteurs qu'elle mobilise dans son ouvrage, de Spinoza à Simondon en passant par Ruyer, sont donc ceux qui lui permettent de théoriser les liens entre ontologie, éthique et politique. Comme

pour Coole et Frost, c'est le souci pour l'état du monde, ainsi que l'insatisfaction devant les « solutions » proposées jusqu'à maintenant, qui fondent son ontoéthique néomatérialiste.

Dans sa démarche, Bennett (2010) renvoie pour sa part au concept de pouvoir — un pouvoir inégalement réparti dans l'*assemblage* des relations entre les êtres — pour concevoir l'agentivité. Dans une vision immanente de l'agentivité, le concept de *morale* perd de sa pertinence au profit de celui d'*éthique*.

A moralized politics of good and evil, of singular agents who must be made to pay for their sins [...] becomes unethical to the degree that it legitimates vengeance and elevates violence to the tool of first resort. [...] An understanding of agency as distributive and confederate thus reinvokes the need to detach ethics from moralism and to produce guides to action appropriate to a world of vital, crosscutting forces. (Bennett, 2010, p. 38)

Dans la proposition néomatérialiste de Bennett se retrouve une proposition éthique constituée d'une reconnaissance des formes de pouvoir comme des éléments malléables et vivants. Ce postulat dépasse largement son ouvrage, car il fait partie de ce qu'avancent l'ensemble des théories néomatérialistes, dans une ambition de se détacher d'une construction du savoir binaire. Le remaniement de la centralisation du pouvoir pour inclure le non-humain laisse entrevoir une toute nouvelle éthique, et donc un vivre-ensemble : « In emphasizing the ensemble nature of action and the interconnections between persons and things, a theory of vibrant matter presents individuals as simply incapable of bearing full responsibility for their effects. » (Bennett, 2010, p. 37)

L'éthique qui découle de la pensée de Bennett est éclairée par son exemple de la panne de courant généralisée qui a affecté une grande partie de l'Amérique de Nord en 2003 et qui a été présentée plus haut. Elle recense, sur la base d'un rapport gouvernemental, tous les agents qui ont contribué à cette panne :

These included electricity, with its internal differentiation into « active » and « reactive » power (more on this later) ; the power plants, understaffed by humans but overprotective in their mechanisms ; transmission wires, which tolerate only so much heat before they refuse to transmit the electron flow ; a brush fire in Ohio ; Enron FirstEnergy and other energy-trading corporations, who, by legal and illegal means, had been milking the grid without maintaining its infrastructure ; consumers, whose demand for electricity grows and is encouraged to grow by the government without

concern for consequences and the Federal Energy Regulatory Commission, whose Energy Policy Act of 1992 deregulated the grid, separated the generation of electricity from its transmission and distribution, and advanced the privatization of electricity. (Bennett, 2010, p. 26)

Si tous les éléments du système qui ont causé cette panne, humains comme non-humains — les concepteurs du système, le feu, les consommateurs, les grandes compagnies, les fils électriques — sont conçus comme des agents, alors la *responsabilité* de la panne ne peut pas être attribuée à une seule cause. L'ontologie revisitée de Bennett a donc des conséquences importantes pour la façon d'envisager le blâme, la punition, la culpabilité etc. Lorsque tous les agents sont conjointement responsables (bien qu'à parts inégales) de l'état du monde, alors c'est de ce monde en entier qu'il faut se préoccuper — non pas des « actions » individuelles de chaque agent⁶.

À la question comment une *morale* peut être établie à partir d'un tel principe d'agentivité et de responsabilité partagée, Bennett répond à l'avance (dans le premier chapitre de *Vibrant Matter*) que la distinction sujet-objet, tout en n'ayant pas eu que des désavantages, « come[s] at the price of an instrumentalization of human nature that can itself be unethical and can itself undermine long-term human interests. » (Bennett, 2010, p. 12) L'ontologie basée sur le cartésianisme et le kantisme n'ont pas empêché la souffrance humaine, bien au contraire.

Here the materialist speaks of promoting healthy and enabling instrumentalizations, rather than of treating people as ends-in-themselves, because to face up to the compound nature of the human self is to find it difficult even to make sense of the notion of a Single end-in-itself. What instead appears is a swarm of competing ends being pursued simultaneously in each individual, some of which are healthy to the whole, some of which are not. Here the vital materialist, taking a cue from Nietzsche's and Spinoza's ethics, favors physiological over moral descriptors because she fears that moralism can itself become a source of unnecessary human suffering. (Bennett, 2010, p. 12)

L'idée de l'assemblage, la prise en compte du *thing-power*, la considération de toute la matière comme étant « imbriquée » permettraient, finalement, de penser la souffrance d'une partie de

⁶ Leduc (2022) critique les ontologies de Bennett aussi bien que celles de Barad et de Coole et Frost en dénonçant ce qu'il conçoit comme la dilution de la responsabilité éthique qui émane d'une agentivité distribuée. La mise en équivalence de l'agentivité humaine et non-humaine éradiquerait, selon lui, toute possibilité d'action politique et éthique. Pour cet auteur, l'« enchantement » auquel convient les auteures du corpus vient simplement camoufler l'impuissance devant « la gestion technocratique du social et l'expansionnisme technique sur lequel elle s'appuie » (Leduc, 2022, p. 106).

l'assemblage comme la souffrance de *toutes* ses parties. « And in a knotted world of vibrant matter, to harm one section of the web may very well be to harm oneself. » (Bennett, 2010, p. 13)

La proposition éthique de Braidotti (2010), qui découle de son ontologie, exige elle aussi de revoir entièrement les modes d'interaction avec le monde. Braidotti se concentre toutefois sur les façons d'envisager la souffrance humaine dans un monde où la Mort ne serait qu'une partie du « processus génératif » de la vie, un processus inévitable, plus fort que la volonté consciente, inscrit dans les corps. Dans sa vision, une certaine souffrance est inévitable et même doit être acceptée. Car *Zôê* agit de sa puissance aveugle, ce à quoi doit acquiescer le *bios* théorisant et pensant.

The ethical subject is one that can bear this confrontation, cracking up a bit but without having its physical or affective intensity destroyed by it. Ethics consists in reworking the pain into a threshold of sustainability, when and if possible : cracking, but holding it, still. (Braidotti, 2010, p. 211)

L'auteure reconnaît la difficulté de sa proposition éthique. Elle demande de se libérer des habitudes cognitives déjà établies, en assurant une position à contre-courant : il s'agit de maintenir un équilibre entre ces grandes tensions de vie et de mort. « An ethical question has to be adequate in relation to how much a body can take. How much can an embodied entity take in the mode of interrelations and connections, that is, how much freedom of action can we endure? » (Braidotti, 2010, p. 215)

C'est bien la capacité d'« endurance » des corps qui va déterminer, dans cette nouvelle éthique, les limites à ne pas dépasser dans les interactions. Il faut rappeler, à ce sujet, que Braidotti fait reposer son argumentaire sur les philosophies vitalistes (Spinoza, Nietzsche, entre autres) ; le contrôle qu'a l'humain sur ses interactions est limité, car partagé entre plusieurs agents, humains, non-humains et posthumains. Voir la mort comme une partie intégrante de la vie, accepter les forces et la puissance qui échappent à tout contrôle, c'est donc aussi dédramatiser la mort et la souffrance. L'idée serait ainsi de trouver des moyens de supporter « l'insupportable vie » mais sans être « détruit » par elle (Braidotti, 2010, p. 210). Pourtant, elle avance que c'est aussi une éthique du respect et de l'espoir : « At the heart of this project lies an ethics that respects vulnerability while actively constructing social horizons of hope. » (Braidotti, 2010, p. 207)

La façon d'envisager l'éthique chez Braidotti est exigeante, car elle semble demander une sorte de déconditionnement — mental et sensoriel — général. L'extrapolation de ce qui doit être considéré comme corps (agentif) prend une ampleur nouvelle, offrant une lecture du monde complètement différente et donc des sensibilités révisées. L'auteure, dans son texte, ne va pas jusqu'à expliquer comment cela serait possible, autrement qu'en transformant l'ontologie, c'est-à-dire la façon de se penser comme être dans le monde.

Chez Mortimer-Sandilands, la réflexion éthique se fait plus diffuse. Sa proposition ontologique est entrelacée de possible éthique et existe bel et bien dans le sensuel, c'est-à-dire dans le physique, dans le senti, la relation expérientielle. Mortimer-Sandilands rappelle l'une des motivations derrière la reconsidération de la place de la matière, celle de développer une philosophie environnementale comme projet éthique. La proposition d'inclure le *landscape* dans la relation corps-esprit (*body-mind*) est donc intéressante pour une possible revalorisation de l'environnement, devenant partie d'un tout onto-épistémologique. Il est même suggéré d'écrire *aux* arbres et plantes et rivières plutôt qu'*à propos*, nous éloignant de solipsismes rationnels, allant vers une écopoésie. Il y aurait d'ailleurs plusieurs rapprochements à faire avec les façons dont différents peuples autochtones entrevoient leur relation au territoire.

D'autres textes du corpus, enfin, tels ceux de Kirby ou de Barad, ne font pas de l'éthique leur considération principale et n'en font pratiquement aucune mention explicite. Bien que toutes tentent de trouver des solutions au problème de la désuétude de la vision du monde binaire, leurs textes respectifs ne les inscrivent pas directement dans ce domaine de recherche.

Dans l'ensemble toutefois, le corpus néomatérialiste interprété ci-haut essaie de considérer concrètement comment l'ontologie / *vision du monde* renouvelée peut se déployer concrètement pour améliorer l'existence collective et le vivre-ensemble. Les ontologies exposées ici se structurent autour de nombreux éléments qui peuvent être considérés comme partie prenante du sacré et du religieux. Cela n'implique en aucune façon un recours au divin ou à la transcendance par les auteures, le constat d'un rejet se faisant plutôt éclatant. Mais est-il vraiment possible de repenser l'être et l'agentivité de la matière, en outre des façons d'être en relation dans le monde, sans s'inscrire dans ce qu'Eliade décrit comme un Cosmos ou un Monde ouvert ? Ce que proposent les auteures en termes d'éthique est aux antipodes de l'attitude de « l'homme areligieux » eliadien,

dont l'existence « tragique » est coupée de la source de sens. Ces propositions ouvrent plutôt vers l'intégration d'un sens du sacré comme source de vie, comme puissance fascinante et effrayante, comme mystère et comme trame de l'existence.

Le réenchèvement du monde serait-il le moyen qui rendrait possible une nouvelle éthique et même une autre façon de concevoir le politique ? Cette question sera explorée dans la conclusion.

CONCLUSION

Dans ce mémoire s'est déployée l'analyse des philosophies néomatérialistes féministes, et plus précisément, la relation que celles-ci ont avec le sacré. La recherche s'était ainsi développée sur la base des questions suivantes : les discours néomatérialistes féministes sont-ils vides de sens religieux ? Est-ce possible de parler d'ontologie, comme le font la majorité des philosophes de ce courant, sans y concevoir le fait religieux ? Peut-on déceler des formes de sacré, et plus précisément de réenchantement du monde, dans les discours sur l'ontologie et l'agentivité de la matière ?

Pour y répondre, premièrement, la problématique construite dans le premier chapitre a exploré des racines de ce courant philosophique. Ce chapitre a montré que les origines écoféministes des néomatérialismes féministes ont été conservées dans les discours néomatérialistes, où elles se manifestent comme une certaine subversion des attitudes de domination et une sensibilité écologique, laissant aussi transparaître des vestiges d'un positionnement plus spirituel. Cette partie de la problématique a aussi mis l'accent sur des écrits externes au néomatérialisme, qui ont permis d'identifier des liens entre la théologie féministe contemporaine et le néomatérialisme. Ont ensuite été présentés l'héritage des courants matérialistes, porteurs d'une critique des réalités de production et de reproduction humaines autant que de la morale, ainsi qu'une problématisation des rapports entre matérialité et religion. Le chapitre s'est terminé avec une problématisation de l'absence de référence aux cosmologies autochtones dans les écrits néomatérialistes, absence étonnante considérant les concepts ontologiques, la dénonciation de l'écoviolence ainsi que la prise en compte des relations entre humains et non-humains qui caractérisent nombre de savoirs autochtones. L'ensemble de cette problématisation est venue ancrer la question de recherche de ce mémoire en exposant que des auteur.es de différents horizons disciplinaires ont perçu des dimensions religieuses, sacrées ou spirituelles dans le néomatérialisme.

Le deuxième chapitre a exposé sommairement les textes composant le corpus soumis à l'interprétation, ainsi que les concepts liés à l'approche religieuse. L'analyse s'est ainsi concentrée sur quelques auteurs issus des sciences des religions pour extraire une définition du sacré fonctionnelle. En un premier temps, la description de la qualité numineuse du sacré par Rudolph Otto fut utilisée, mettant en valeur une composition fuyante mais complémentaire des

éléments de profane et sacré. En ajoutant la vision *économique* du sacré selon Eliade, le cadre d'analyse s'est vu bonifié. Effectivement, les théories d'Eliade auront permis de préciser les éléments du religieux et du sacré — du concept de hiérophanies à celui de Cosmos par exemple — pour tenter ensuite de dégager des éléments plus implicites se rapportant au religieux dans le corpus. La théorie de Georges Bataille aussi permis d'enrichir le cadre d'analyse, en faisant ressortir les thèmes de la corporalité et de la discontinuité, autant que celle d'un sacré *déchainé*. Par l'établissement d'un *niveau ontologique* permettant de reconnaître l'*objectification*, tel que mis de l'avant par Carrier, le potentiel de critique et de réflexion politique attaché à la théorie bataillienne a été mis en lumière. Cet agencement théorique vient se compléter par le concept de réenchantement du monde, soit le revers du désenchantement théorisé par Weber, qui désigne la volonté de retrouver le sens du monde en s'éloignant de la pure raison instrumentale.

Cet ensemble théorique a constitué la base de l'interprétation des textes du corpus. Basée sur le travail de Paillé et Mucchielli, l'analyse qualitative a pris la forme d'une lecture herméneutique guidée par le dégagement d'un champ lexical conceptuel et portée par des questionnements analytiques. La recherche s'est donc déployée sous une série d'allers-retours, laissant apparaître des thèmes autour desquels l'analyse proprement dite a pu se déployer.

L'analyse s'est donc construite autour de quatre grands axes : l'ontologie comme vision du monde, les références explicites au sacré/religieux, l'ensemble sacré-corps-vitalité-puissance, et finalement l'éthique et l'agentivité sous la question de la relationalité. La première catégorie — un élément clé des néomatérialismes — est celle d'une nouvelle proposition ontologique. Sujet partagé dans l'ensemble du corpus, c'est un paradigme renouvelé invitant à une relation au monde demandant de se concevoir *dans* le monde, et de ce fait, requestionner la posture humaine dans le monde. On y retrouve une proposition d'indistinction face aux catégories ontologiques « habituelles » (occidentales), dissipant ainsi la limite entre le matériel et le spirituel, laissant place à leur vitalité. Le deuxième thème à l'étude, celui des références explicites au religieux, démontre non seulement une partie de l'intuition à l'origine de cette recherche (à savoir que le corpus rejette généralement ou néglige l'apport des visions du monde religieuses), mais aussi des biais intéressants du corpus en faveur de la légitimation offerte par les sciences physiques et naturelles.

Après une mise en place des éléments explicitement présents dans le corpus, c'est-à-dire la proposition ontologique et les référents religieux, l'exploration du champ lexical a permis un dégagement des éléments plutôt implicites du religieux. La corporalité, de l'excès à la mort, la qualité de *fiyance* ou d'indistinction, sont tous des éléments qui ont été associés aux définitions du sacré déployées dans cette recherche, et plus généralement à des formes de réenchantement du monde. Le dernier thème de l'analyse a consisté à relever la présence, chez les auteures, d'une éthique relationnelle agentive, reposant sur les propositions ontologiques présentées antérieurement. Puisque la philosophie néomatérialiste propose une réattribution de l'agentivité, et puisque cette dernière est reconnue comme ayant un potentiel de réorganisation éthique, les liens avec le sacré se concrétisent dans cette façon de *donner sens*.

Cette recherche se voulait être une exploration du religieux dans les discours néomatérialistes, et plus particulièrement, une exploration de la place qui lui est réservée. Elle aura montré que le corpus, héritier de sensibilités écoféministes et d'une quête matérialiste, possède une posture critique, certes, mais qui reste relativement fermée à l'apport des pensées et des philosophies « non occidentales » et, à plus forte raison, autochtones.

Les auteurices Rosiek, Snyder et Pratt rappellent que :

The pervasive context of settler colonialism cannot help but influence both the practice of new materialist scholarship and its reception. As a consequence, new materialist scholars' enthusiasm for agential realism could, by failing to acknowledge and seriously engage the Indigenous scholars already working with parallel concepts, end up reinforcing ongoing practices of erasure of Indigenous cultures and thought (Ahmed, 2017 ; Deloria, 1999b ; Todd, 2016 ; Tuck, 2014 ; Weheliye, 2014). In addition, ignoring Indigenous theorizations of non-human agency involves a performative contradiction with the emphasis on the ethics and politics of social inquiry claimed as a promise of new materialist philosophy. (Rosiek, Snyder et Pratt, 2020, p. 333)

Effectivement, si le projet néomatérialiste féministe ne reconnaît pas les enjeux qu'il partage avec les études et le paradigme autochtones ni les biais racistes et coloniaux présents dans l'institution universitaire, ni même sa propre propension à se protéger des critiques au sein des études

qualitatives en s'enfermant dans une filiation théorique qui lui est propre⁷, alors ce projet n'aura servi à rien.

The idea of power also has sacred dimensions that differ among tribal traditions and are generally not shared outside the tribe. [...] What this means for people who are within the tradition remains then and now a matter closed to wider consideration. Nevertheless, the clear presence of an essential « spiritual » dimension of agency adds both to the complexity of Indigenous views and their status as outside what is expected of theories in the present world of social science research. (Rosiek, Snyder et Pratt, 2020, p. 342)

Bien sûr, on se peut reprocher aux textes néomatérialistes des années 2000 et 2010 de négliger l'apport d'études postérieures à leur publication. L'absence de mention des visions du monde autochtones, comme des cosmologies, philosophies et ontologies non occidentales, demeure toutefois troublante. Virginie Magnat (2020), commentant sur un atelier offert Rosiek et Snyder, affirme à ce sujet que « [h]olding space for Indigenous philosophy within the colonial institution of the Western academy [...] [is] an ethical imperative ». (Magnat, 2020, p. 26) Elle réitère la profondeur des connections possibles entre les théories néomatérialistes et posthumanistes avec les philosophies autochtones. Elle revisite d'ailleurs les travaux de Deloria, qui accusait la science occidentale de manquer de *sensibilité poétique*, coupant ainsi les humains de leur expérience intuitive des forces de ce monde. Pour Magnat, et plusieurs autres, c'est l'aspect sacré du relationnel qui devient un élément clé dans ces savoirs. Effectivement, ce sont des principes de respect et de responsabilité éthique qui lient les humains, les non-humains et le monde, dans un processus de cocréation (Magnat, 2020, p. 31). C'est alors l'aspect intrinsèquement spirituel du vivant qui est absent des théories néomatérialistes, selon Magnat : « I suggest that the missing spiritual dimension in new materialism and posthumanism may be discerned as a haunting absence, an exclusion that leaves traces. » (Magnat, 2020, p. 32)

⁷ Rosiek, Snyder et Pratt formulent cette critique ainsi: « (a) a lack of awareness of similarities in the literatures ; (b) racism and settler colonial bias in the academy ; and (c) the way claims that “this has all been done before” fall into a familiar pattern of patriarchal dismissal of scholarship that has been largely forwarded by feminist scholars. » (Rosiek, Snyder et Pratt, 2020, p. 333)

Il devient donc possible d'offrir une *autre* réponse à la question de recherche : est-ce possible de déceler des formes de sacré, ou une forme de réenchantement du monde, derrière la proposition ontologique de l'agentivité de la matière telle que conçue dans les discours néomatérialistes ? À la lumière des critiques récentes du néomatérialisme et de l'analyse religiologique proposée dans ce mémoire au troisième chapitre, le réenchantement du monde semble bien être central chez quelques-unes des auteures étudiées. Il ne s'agit peut-être pas d'une volonté dans la plupart des cas, mais d'une conséquence de leur proposition de révision ontologique. En dernière analyse, la possibilité de réenchantement du monde et d'une éthique du monde réenchanté à travers le néomatérialisme exigerait une posture de sensibilité à tous les êtres, une reconnaissance de ses propres limites et biais matériels, et finalement, une ouverture à des visions du monde permettant au sacré d'exister.

BIBLIOGRAPHIE

- Alaimo, Stacy et Hekman, Susan (dir.) (2008). *Material Feminisms*. Indiana University Press.
- Anderson, Elizabeth (2020). Reading the world's liveliness : Animist ecologies in Indigenous knowledges, new materialism and women's writing. *Feminist Modernist Studies*, 3(2), p. 205-216.
- Banywesize, Emmanuel M. (2007). Edgar Morin et le réenchantement des sociétés humaines. *Sociétés*, 98, p. 23-39.
- Barad, Karen (2008). Queer causation and the ethics of mattering. Dans N. Giffney, et M. J. Hird (dir.), *Queering the non/human* (p. 311–338). Ashgate.
- Barad, Karen (2008) [2003]. Posthumanist performativity : Toward an understanding of how matter comes to matter. Dans S. Alaimo et S. Hekman (dir.), *Material Feminisms* (p. 120-154). Indiana University Press.
- Bataille, Georges (1957). *L'Érotisme*. Minuit.
- Beaudoin, Marie-Michèle (2021). Généalogies religieuses écoféministes : soutenir l'arborescence des divergences solidaires avec Rosemary Radford Ruether et Starhawk. Mémoire de maîtrise. Montréal : Université du Québec à Montréal.
- Bennett, Jane (2010). *Vibrant Matter : A Political Ecology of Things*. Duke University Press.
- Berger, Peter L. (dir.) (2001). *Le réenchantement du monde*. Bayard.
- Braidotti, Rosi (2010). The politics of 'Life Itself' and new ways of dying. Dans S. Coole, S. et D. Frost (dir.), *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics* (p. 201-218). Duke University Press.
- Carlassare, Elizabeth (1994). Essentialism in ecofeminist discourse. Dans C. Merchant (dir.), *Ecology* (p. 220-234). Humanities Press.
- Carrier, Michel (2004). Le sacré bataillien. Transfigurer le politique. *Religiologiques*, 30, p. 99-126.
- Coole, Diana (2010). The inertia of matter and the generativity of flesh. Dans S. Coole et D. Frost (dir.), *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics* (p. 92-115). Duke University Press.
- Coole, Samantha et Frost, Diana (dir.) (2010). *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Duke University Press.
- Coulthard, Glen Sean (2014). *Red Skin, White Masks : Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. University of Minnesota Press.

- Descola, Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
- _____ (2006). La fabrique des images. *Anthropologie et Sociétés*, 30(3), p. 167-182.
- Dolphijn, Rick et van der Tuin, Iris (2012). *New Materialism : Interviews & Cartographies*. Open Humanities Press.
- Dumas, André et Casajus, Dominique (s.d.). Sacré, religion. *Encyclopædia Universalis*. <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheque.uqam.ca/encyclopedie/sacre-religion/>
- Durkheim, Émile (2007) [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Éditions CNRS.
- Eliade, Mircea (1965) [1957]. *Le sacré et le profane*. Gallimard.
- Federici, Silvia (2018). *Re-Enchanting the World : Feminism and the Politics of Commons*. PM Press.
- Ferrando, Francesca (2016). Humans have always been posthuman : A spiritual genealogy of posthumanism. Dans D. Banerji et M. R. Paranjape (dir.), *Critical Posthumanism and Planetary Futures* (p. 243-256). Springer India.
- Frost, Samantha (2011). The implications of the new materialisms for feminist epistemology. Dans H. Grasswick (dir.), *Feminist Epistemology and Philosophy of Science : Power in Knowledge* (p. 69-83). Springer.
- Forte, Evelyne et Leconte, Emma (2023). Les 4 vagues du Féminisme. *Infographie pour l'Université McGill*. https://www.mcgill.ca/rnwps/files/rnwps/forte_leconte.pdf
- Foster, John B. (2000). *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. Monthly Review Press.
- Foucault, Michel (1971). *L'ordre du discours : leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Gallimard.
- Fox, Nick J. et Alldred, Pam (2015). New materialist social inquiry : Designs, methods and the research-assemblage. *International Journal of Social Research Methodology*, 18(4), p. 399-414. <http://dx.doi.org/10.1080/13645579.2014.921458>
- _____ (2017). *Sociology and the New Materialism : Theory, Research, Action*. Sage.
- _____ (2018). New materialism. Dans P. A. Atkinson, S. Delamont, M. A. Hardy et M. Williams (dir.), *Sage Research Methods Foundations*. Sage. <https://doi.org/10.4135/9781526421036768465>
- Gamble, Christopher N., Hanan, Joshua S. et Nail, Thomas (2019). What is new materialism? *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, 24 (6), p. 111-134. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2019.1684704>

- Gauthier, François (2017). Religieux, religion, religiosité. *Revue du MAUSS*, 49(1), p. 92-114.
- Grosz, Elizabeth (2017). *The Incorporeal : Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*. Columbia University Press.
- Gusdorf, George (s.d.). Matérialisme. *Encyclopædia Universalis*. <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/materialisme/>.
- Haraway, Donna (1988). La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle. Traduction de Vincent Bonnet de « Situated knowledges : the science question in feminism and the privilege of partial perspective ». *Feminist Studies*, 14(3), p. 575-599.
- Haynes, Patrice (2014). Creative becoming and the patency of matter. Feminism, new materialism and theology. *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, 19(1), p. 129-150.
- Hekman, Susan (2008). Constructing the ballast : An ontology for feminism. Dans S. Alaimo et S. Hekman (dir.), *Material Feminisms* (p. 85-119). Indiana University Press.
- _____ (2017). Feminist new materialism and process theology : Beginning the dialogue. *Feminist Theology*, 25(2), p. 198-207.
- Hjelm, Titus (2014). Religion, discourse and power : A contribution towards a critical sociology of religion. *Critical Sociology*, 40(6), p. 855-872.
- Holmes, Christina, (2016). Sacred genealogies : Spirituality, materiality, and the limits of Western feminist theoretical frames. *PhaenEx*, 1(printemps/été), p. 49-72.
- Keane, Webb (2003a). Self-interpretation, agency, and the objects of anthropology : Reflections on a genealogy. *Comparative Studies in Society and History*, 45(2), p. 222-248.
- _____ (2003b). Semiotics and the social analysis of material things. *Language & Communication*, 23(3-4), p. 409-425.
- _____ (2008). The evidence of the senses and the materiality of religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14, p. S110-S127.
- Keller, Catherine et Rubenstein, Mary-Jane (dir.) (2017). *Entangled Worlds : Religion, Science, and New Materialisms*. Fordham University Press.
- Khan, Gulshan (2009). Agency, nature and emergent properties : An interview with Jane Bennett. *Contemporary Political Theory*, 8, p. 90-105.
- Kirby, Vicki (2008). Natural convers(at)ions : Or, what if culture was really nature all along ? Dans S. Alaimo et S. Hekman (dir.), *Material Feminisms* (p. 214-236). Indiana University Press.

- La Mettrie, Julien Offray (1748). *L'Homme-machine*. Impression Ellie Luzac fils (publié anonymement), 129 p. https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Homme_Machine
- Leduc, Claude (2022). L'enchantement de la machine : la nature systémique du néo-matérialisme. *Cahiers Société*, 4, p. 95-114.
- Lee, Raymond M. (2008). La fin de la religion ? Réenchantement et déplacement du sacré. *Social Compass*, 55(1), p. 66-83.
- Luciano, Dana et Roudeau, Cécile (2015). *How the earth feels : A conversation with Dana Luciano*. *Transatlantica*, 1. <https://journals.openedition.org/transatlantica/7362>
- MacGregor, Sherilyn (2021). Making matter great again ? Ecofeminism, new materialism, and the everyday turn in environmental politics. *Environmental Politics*, 30(1-2), p. 41-60.
- Magnat, Virginie (2022). (K)new materialisms : Honouring Indigenous perspectives. *Theatre Research in Canada*, 43(10), p. 24-37.
- Maingueneau, Dominique et Cossutta, Frédéric (1995). L'analyse des discours constituants. *Langages*, 29(117), p. 112-125.
- Maingueneau, Dominique (1995). L'énonciation philosophique comme institution discursive. *Langages*, 29(119), p. 40-62.
- _____ (2014). *Discours et analyse du discours. Une introduction*. Armand Colin.
- Mallory, Chaone (2010). The spiritual is political : Gender, spirituality, and essentialism in forest defense. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 4(1), p. 48-71.
- Ménard, Guy. (1994). Le nœud de paille et la statue équestre. Considérations sur l'obscur objet du regard religiologique. *Religiologiques*, 9. <http://religiologiques.uqam.ca>
- _____ (2001). Les déplacements du sacré et du religieux. Dans J.-M. Larouche et G. Ménard (dir.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective* (p. 237-249). Presses de l'Université Laval.
- Meyer, Birgit et Houtman, Dick (2012). Introduction : Material religion - how things matter. Dans D. Houtman et B. Meyer (dir.), *Things : Religion and the Question of Materiality* (p. 1-23). Fordham University Press.
- Mortimer-Sandilands, Catriona (2008). Landscape, memory, and forgetting : Thinking through (my mother's) body and place. Dans S. Alaimo et S. Hekman (dir.), *Material Feminisms* (p. 265-287). Indiana University Press.
- Paillé, Pierre et Mucchielli, Alex (2016). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Deuxième édition. Armand Colin.

- _____ (2021). Chapitre 6. L'herméneutique au cœur de l'analyse qualitative. Dans *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (p. 147-160). Cinquième édition. Armand Colin.
- Pratt, Scott (2006). Persons in place : The agent ontology of Vine Deloria, Jr. *APA Newsletter on American Indians in Philosophy*, 6(1), p. 4-9.
- Radford Ruether, Rosemary (1995). Ecofeminism : Symbolic and social connections of the oppression of women and the domination of nature. *Feminist Theology*, 3(9), p. 35-50.
- Ravenscroft, Alison (2018). Strange weather : Indigenous materialisms, new materialism, and colonialism. *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, 5(3), p. 353-370.
- Ricœur, Paul (s.d.). Ontologie. *Encyclopædia Universalis*. <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/encyclopedia/ontologie/>
- Rieder, Jeorg et Wagonner, Edward (dir.) (2016). *Religious Experience and New Materialism : Movement Matters*. Palgrave Macmillan.
- Rosiek, Jerry, Snyder, Jimmy et Pratt, Scott L. (2020). The new materialisms and Indigenous theories of non-human agency : Making the case for respectful anti-colonial engagement. *Qualitative Inquiry*, 26(3-4), p. 331-346.
- Rousseau, Louis (2013). La religiologie : une connaissance interdisciplinaire du religieux. *Histoire, monde et cultures religieuses*, 26, p. 109-120.
- Saito, Kohei (2021). La théorie du métabolisme chez Marx à l'ère de la crise écologique mondiale. Traduit de l'anglais par Ernest Morest. *Tracés. Revue de sciences humaines*, 40. <https://journals.openedition.org/traces/12425>
- Schnabel, Landon (2014). The question of subjectivity in three emerging feminist science studies frameworks : Feminist postcolonial science studies, new feminist materialisms, and queer ecologies. *Women's Studies International Forum*, 44(May-June), p. 10-16.
- Sherry, Patrick (2009). Disenchantment, re-enchantment, and enchantment. *Modern Theology*, 25(3), p. 369-386.
- Spretnak, Charlene (1990). Ecofeminism : Our roots and flowering. Dans I. Diamond et G. F. Orenstein (dir.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism* (p. 3-14). Sierra Club Books.
- Smith, Barry (2003). Ontology. Dans L. Floridi (dir.), *Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information* (p. 155-166). Blackwell.
- Stanley, Liz et Wise, Sue (2002) [1983]. Breaking out again : Afterword. Dans *Breaking Out Again : Feminist Ontology and Epistemology* (p. 188-233). Routledge.
- Starhawk (1993). The sacredness of pleasure. *Journal of Bisexuality*, 10(1-2), p. 18-21.

- _____ (2004). *The Earth Path : Grounding Your Spirit in the Rhythms of Nature*. Harper.
- Stausberg, Michael (2010). Distinctions, differentiations, ontology, and non-humans in theories of religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, 22(4), p. 354-374.
- Taleb, Mohammed (2009). Le réenchantement de notre rapport au monde : une valeur centrale de l'éthique subversive de l'éducation relative à l'environnement. *Éthique et éducation à l'environnement*, 8. <https://doi.org/10.4000/ere.2141>
- Todd, Zoe (2016). An Indigenous feminist's take on the ontological turn : 'Ontology' is just another word for colonialism. *Journal of Historical Sociology*, 29(1), p. 4-22.
- Van der Tuin, Iris (2011). The new materialist 'always already' : On an a-human humanities. *NORA : Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 19(4), p. 285-290.
- Van der Tuin, Iris et Dolphijn, Rick (2010). The transversality of new materialism. *Women : A Cultural Review*, 21(2), p. 153-171.
- Van Dijk, Teun A. (1995). Discourse analysis as ideology analysis. C. Dans Schäffne et A. L. Wenden (dir.), *Language and Peace* (p. 17-33). Routledge.
- Watts, Vanessa (2013). Indigenous place-thought & agency amongst humans and non-humans (First Woman and Sky Woman go on a European world tour!). *Decolonization : Indigeneity, Education & Society*, 2(1), p. 20-34.
- Wolfe, Charles (2024). Le parti-pris des choses : sur quelques apories onto-épistémiques du *New Materialism*. *Socio-anthropologie*, 49, p. 157-175.