

Groupe d'étude
interuniversitaire
sur la postmodernité

CRITIQUE DE LA SOCIÉTÉ DE COMMUNICATION

(exposé de Jean-François Côté et discussion)

Séminaire du 21 février 1992

Cahiers de recherche

Faire parvenir toute correspondance à:

Groupe interuniversitaire d'étude sur la
postmodernité
Département de sociologie
UQAM
C.P. 8888, Succ. Centre-ville
Montréal, Québec
H3C 3P8

Groupe d'étude
interuniversitaire
sur la postmodernité

CRITIQUE DE LA SOCIÉTÉ DE COMMUNICATION

(exposé de Jean-François Côté et discussion)

Séminaire du 21 février 1992

Cahiers de recherche

Faire parvenir toute correspondance à:

Groupe interuniversitaire d'étude sur la
postmodernité
Département de sociologie
UQAM
C.P. 8888, Succ. Centre-ville
Montréal, Québec
H3C 3P8

Préambule

Avant d'entamer mon exposé, je livre ici quelques extraits d'un ouvrage publié en 1937 par la Revue Dominicaine, et intitulé Notre américanisation. Je suis tombé par hasard l'autre jour sur cet ouvrage, et sa lecture m'a quelque peu "troublé", non pas tant par son contenu aux accents "Lionel-Groulxien" un peu "démodé", mais au contraire par ce qu'on pourrait appeler, avec un grain de sel, la "percutante actualité" de sa critique. Il y a plus de cinquante ans qui nous séparent de ces extraits, et pourtant il semble que, par endroits, la critique qu'elle amorce trouvera un certain écho dans mon exposé. Je ne sais pas si je dois m'en sentir gêné. Il sera à vous d'en juger. Je me suis du reste senti moins troublé par la proximité du contenu de ce texte que par l'apparente "lenteur" avec laquelle évoluent finalement les idées.

Sur la dizaine d'articles que contient l'ouvrage, plusieurs touchent à l'influence américaine par le biais de la communication (cinéma, radio, journaux, magazines); un des articles de cette "enquête" est écrit par Mme Ernestine Pineault-Léveillé, et j'en donne ici quelques illustrations, puisque, portant sur les femmes, il touche en quelque sorte à cette "fleur", ou à ce que cette "civilisation canadienne-française" avait alors de plus précieux. Madame Pineault-Léveillé écrit ainsi:

"Qu'est-ce au juste que s'américaniser? Selon moi, c'est adopter, de force aveugle ou consciente, le niveau de vie, les façons de vivre, de penser, de jouir, de se vêtir, de manger, des américains [sic]. C'est accepter sans même discuter, des théories et une morale incompatible à nos cerveaux latins et nos âmes catholiques. C'est importer chez nous les moeurs d'une civilisation vieillie avant l'âge et trahir nos origines françaises. C'est renier un passé plein de gloire et de mérites en s'attachant à la perte de la famille et de la race canadienne-française, héritière de l'une des plus grandes civilisations de la terre. C'est s'unir aux prédicants de la puissance matérielle, pour chasser de notre pays la religion, l'idéal, la spiritualité, l'individualité et y intégrer l'indifférence religieuse, le dieu dollar, le matérialisme, la standardisation à tous les degrés. S'américaniser, c'est donc pour des Canadiens français, donner des signes de débilité générale." (129-130)

"Entre la T.S.F. et le magazine, la femme oisive court au cinéma, qu'il soit américain ou français, peu lui importe. Comme le nombre des films américains est le plus considérable, elle fait le tour des salles qui les présentent et là encore elle subit l'influence américaine. (...) [Le résultat] ne se fait pas attendre. L'américaine qui semble s'être donné la mission de précéder l'univers dans les pires excès a maintenant chez nous des disciples ferventes. Ce n'est pas en vain qu'on leur offre des parallèles entre l'amour ancien et l'amour moderne, entre la façon ancienne et moderne de proposer et d'accepter le mariage, que l'on insulte à la dignité de la femme, de la mère ou de l'épouse légitime, que l'on ridiculise l'amour honnête, que l'on persiffle l'austère canon des mœurs qui gardait autrefois la société honnête et sauvegardait l'unité de la famille. La femme que baigne cette atmosphère saturée de paganisme, se paganise de plus en plus. En s'américanisant, elle perd la notion des valeurs et acquiert une manière superficielle et souvent inexacte de mesurer les hommes et les choses, de peser la vie dont elle méconnaît le prix." (143-144)

"De puissants observateurs ont montré ici ou montreront à l'évidence que nos relations avec les Etats-Unis sont dépourvues de sécurité et qu'il est grand temps, si nous ne voulons devenir un peuple hybride, de ventiler nos imitations et nos admirations. En effet, à peine discutée par quelques esprits réfléchis, l'expérience américaine triomphe. Grâce à la complicité féminine, se sont installés ici en permanence, le marché américain, le "standard of living" des américains, les besoins de confort américains, de richesse de cuisine américaine, d'ameublement américain, de doctrine américaine. Le péril d'inondation est grand. Le moment est venu de choisir entre les deux avenues ouvertes devant nous: le matérialisme et le renouveau spirituel. Entraînées par la vitesse acquise, continuerons-nous à descendre ou bien, effrayées par cette déchéance générale, serons-nous de ceux qui veulent remonter le courant? (...) Aux intellectuelles surtout, il appartient de réagir." (156-157)

Critique de la société de communication

Je commencerai mon exposé par deux citations, qui illustrent le propos général d'une "société de communication" telle qu'on peut la comprendre aujourd'hui. La première est de J.-F. Lyotard (tirée de La condition postmoderne), et la deuxième de John Dewey, tirée de Art as Experience).

Ce qui définit en partie la condition "postmoderne", ou plus précisément le contexte de la postmodernité, c'est que, selon Lyotard:

"Le soi est peu, mais il n'est pas isolé, il est pris dans une texture de relations plus complexe et plus mobile que jamais. Il est toujours, jeune ou vieux, homme ou femme, riche ou pauvre, placé sur des "noeuds" de circuits de communication, seraient-ils infimes. Il est préférable de dire: placé à des postes par lesquels passent des messages de nature diverse. (...) Dans cette dissémination des jeux de langage, c'est le sujet social qui paraît se dissoudre. Le lien social est langagier, mais il n'est pas fait d'une unique fibre. C'est une texture où se croisent au moins deux sortes, en réalité un nombre indéterminé, de jeux de langages obéissant à des règles différentes." (Lyotard; 1979: 31, 66-67)

Sans spécifier de contexte particulier, mais faisant en quelque sorte une évaluation de la situation ontologique de la vie sociale contemporaine, Dewey écrit de son côté:

"Communication through speech, oral or written, is the familiar and constant feature of social life. We tend, accordingly, to regard it just as one phenomenon among others of what we must in any case accept without question. We pass over the fact that it is the foundation and source of all activities and relations that are distinctive of internal union of human beings with one another." (Dewey; 1980 (1934): 334-335. Je souligne)

On voit assez bien ce qui rapproche ces deux citations, soit leur emphase commune mise sur le phénomène de communication comme constituant le fondement de la vie sociale et la définition de l'individualité. Il est plus intéressant par contre de voir ce qui les sépare: soit une cinquantaine d'années environ, puisque le constat de Dewey rapporté ici date des années 30 (et il aurait pu en réalité dater des années 20, car on en retrouve en fait de semblables dans d'autres ouvrages de Dewey tels Experience and Nature ou The Public and its Problem), et celui de Lyotard de la fin des années 70, au moment où le débat sur le "postmoderne" va faire irruption de manière généralisée dans le champ des sciences humaines. Ce qui sépare ces deux citations, c'est donc tout un déroulement "historique", et "normatif", que j'aimerais appréhender ici en fonction de l'évolution ou du déploiement de la "société de communication".

1. La société de communication

Même si l'on n'y réfère souvent que comme étant une "donnée de fait" - c'est là une approche à la fois insuffisante et très symptomatique-, la "société de communication" apparaît comme étant une forme (et peut-être même la seule forme) d'identité d'ensemble à laquelle consent la société contemporaine, dont on peut simplement énumérer ici quelques caractéristiques:

- le discours positif sur la communication
- le développement "phénoménal" des médias
- la symbolique relative à la communication
- absence de critique de ses conditions d'émergence et d'existence

De mon point de vue, l'évolution socio-historique et normative de cette société de communication peut être aisément suivie sur un plan phénoménologique dans la société américaine. Il semble que ce soit là en effet qu'elle ait trouvé son point d'ancrage privilégié; et de façon

réciroque, il semble également que la société américaine ait trouvé dans ce modèle paradigmatique qu'est la "société de communication" sa propre norme identitaire, son caractère symbolique propre, bref qu'elle y ait reconnu formellement son identité au XXe siècle. Plusieurs pensées, ou penseurs américains, ont d'ailleurs alimenté la réflexion de la société de communication, ou sa représentation.

Daniel Bell entre autres, dans son ouvrage sur The Coming of Post-Industrial Society, commente le développement de la société contemporaine en soulignant l'importance que prend, après la période du développement industriel proprement dit, le développement d'une économie du tertiaire, où la communication et son corollaire obligé, l'information, viennent occuper une place importante. Bell n'en est pas encore à écrire que la communication constitue l'essentiel du développement économique (ce que viendront par contre ajouter les discours postérieurs sur la communication), mais il insiste tout de même sur le parallèle qui existe entre l'achèvement d'un mode de reproduction capitaliste, basé sur la production de marchandises en vue de la circulation et de l'accumulation, et l'émergence d'une mode de reproduction autre, basé sur une orientation différente, orientation où bien sûr l'information peut elle-même devenir marchandise, mais où la question plutôt "intangibile" et très difficilement contrôlable en termes purement matériels, de la connaissance, devient le centre d'attention. Entre connaissance, information et communication, un lien est établi.

Bell semble en effet avoir raison à ce moment de souligner le changement "paradigmatique" en cours dans le mode de reproduction de la société, d'autant qu'il sera lui-même appelé, dans son autre ouvrage sur The Cultural Contradictions of Capitalism, à spécifier que les conditions de reproduction du capitalisme appellent, dans le contexte contemporain, une considération non plus seulement à caractère économique, mais, et cela bien plus fondamentalement, un ensemble de considérations à caractère culturel.

Dans le cas des Etats-Unis la forme privilégiée par laquelle se manifeste cette contradiction est l'hédonisme: Bell soutient que l'hédonisme est

devenu dans les années 70 un mode de vie, sapant du même coup l'éthique protestante qui servait selon lui de légitimité de base au capitalisme américain. Dans un tel contexte, le mouvement de la culture se nie lui-même en tant qu'achèvement transcendantal (la production n'est que consommation), ou encore il n'est que machinal (c'est un cycle, qui tourne à vide). Par-delà la simple contradiction à laquelle serait acculé le capitalisme dans la société contemporaine, survient en fait à ce moment une véritable crise de la culture, qui se manifeste aux niveaux de l'ensemble des pratiques culturelles comme leur perte de signification ou de sens: le "système" social semble à la limite fonctionner tout seul, sans que la signification personnelle investie dans les pratiques ne se répercute jamais dans les structures institutionnelles, ou sans que celles-ci ne reconnaissent, en leur sens général, les apports particuliers qui l'alimentent. Et Bell se demande alors à ce point si la culture, entendue dans sa définition présente, est capable de conférer aux pratiques une signification transcendante égale à celle que procurait la religion.

On peut dire que le dilemme de la postmodernité réside précisément à ce niveau, dans une recherche de sens et de signification (personnelle et sociétale) qui échappe aux paramètres de la réflexion et de l'action que la modernité avait légués, et qui résulte en une dissociation entre l'organisation sociale et la culture qui pourrait lui donner un sens transcendantal; ce dilemme est toujours présent sous la forme d'une tension entre la critique constante de la "tradition" d'un côté (l'exigence de changement dans l'organisation sociale par laquelle se définit la modernité) et l'"esprit de la modernité" qu'il faudrait préserver de l'autre (une exigence de conservation du sens et de la signification de ce mouvement). La sphère politique originant avec la constitution de l'Etat moderne, qui devait assurer la médiation entre l'ensemble des particularités individuelles et une volonté universelle de liberté s'est, semble-t-il, fait happer au passage des développements d'une rationalisation aveuglée par la recherche de ses propres fins, et par les réalisations individuelles particulières menées par une liberté réduite aux possibilités de l'hédonisme. Il semble même que dans ce contexte le politique n'ait finalement laissé qu'une alternative entre totalitarisme et narcissisme pour donner corps à l'orientation de la vie sociale contemporaine. Plus grave

encore, la société ne possède plus de référence (symbolique ou transcendantale) "extérieure" à elle-même, susceptible de faire contrepoids à sa volonté de totalisation -et on peut penser justement que le refermement de chaque catégorie sociale sur elle-même (individu, "système social", économie, technique, etc.) fait écho à cette perte de référence symbolique transcendantale.

Le scepticisme que Bell entretient vis-à-vis de la capacité de la culture contemporaine à fournir une norme transcendantale au moins égale à la religion dans sa signification sociétale, témoigne du fait que la Raison issue d'une normativité associée à la modernité aurait elle aussi échoué, au bout du compte, dans cette tentative. Ce que Bell suggère en fait de manière seulement négative, c'est que la sphère politique n'aurait pas rempli le rôle que lui réservaient la pensée politique moderne et le développement des institutions démocratiques, soit celui de parvenir à renouveler l'ensemble des pratiques culturelles conformément aux aspirations de l'ensemble de la société. Ainsi la modernité, dans les développements de la culture et de la société contemporaines, trouverait comme aboutissement la consommation de son projet historique, et ultimement sa propre fin, à travers les manifestations de la crise culturelle contemporaine, ne laissant d'autres choix qu'une gouverne politique moderne technocratique, ou un retour à une gouverne politique traditionnaliste dogmatique.

Ce diagnostic de Bell n'est pas surprenant outre mesure, en particulier en ce qui touche le politique, puisque l'auteur lui-même avait annoncé en quelque sorte la faillite institutionnel du politique en souscrivant, dans les années 50 déjà, à l'idée de la "fin de l'idéologie" (The End of Ideology). Dans ce contexte particulier des années 50, "la fin de l'idéologie" marquait pour ainsi dire l'achèvement de la capacité de la société à réorienter son développement par le biais d'une réflexion et d'une représentation proprement politiques; et de fait, l'émergence de la "nouvelle droite" aux Etats-Unis, puis celle, subséquente, de la "nouvelle gauche", allait faire de la représentation culturelle dans l'arène politique l'enjeu de la réflexion et de l'action dans l'orientation véritable du développement sociétal. Si l'on considère que la "société de communication" trouvait à peu près au même moment son espace de développement généralisé (pour ne pas dire

"institutionnel" -par le biais des médias), on constate qu'une définition de la communication qui la réduirait au simple "processus de transmission de l'information" était en tout cas largement insuffisante pour rendre compte de l'exigence profonde qui se manifestait à ce moment. Témoin privilégié de l'exigence de compréhension conférée à la communication dans ce contexte, Harold Innis (dans des ouvrages comme The Bias of Communication, Communication and Empire, etc.) inaugurerait quant à lui une ouverture dans la compréhension critique de la communication, ou de la "société de communication", qui paraissait s'imposer alors d'elle-même. Innis en effet parlait, pour caractériser le développement de la communication dans la société états-unienne, d'une exigence de compréhension de sa propension politique, et peut-être même davantage de sa dimension proprement culturelle, et au fond symbolique, en en faisant l'emblème du développement impérialiste de la société américaine. Mettant l'accent sur le développement des moyens de communication dans la stratégie de contrôle politique, idéologique et culturel des Etats-Unis, Innis écrivait ainsi:

"The United States, with systems of mechanized communication and organized force, has sponsored a new type of imperialism imposed on common law in which sovereignty is preserved de jure and used to expand imperialism de facto." (Innis; 1972: 159)

Le "disciple indiscipliné" de Innis, Marshall McLuhan, ne viendrait en somme que relayer, sur un plan purement positif cependant, les enseignements du maître lorsqu'il décrirait, quelques années plus tard, les potentialités du "village global"; pour lui, effectivement, les médias disaient tout ce qu'il y avait désormais à savoir sur le monde ("The medium is the message"), car ils devenaient en réalité l'extension des sens humains (vue, ouïe, etc.), et meublaient en fait d'eux-mêmes le nouveau cosmos contemporain (devenu pour lui la "galaxie de Gutenberg"). A l'origine et à la fin du monde, et jusqu'aux confins de l'imaginaire cosmique, tout était désormais médiatique -sans que soit par ailleurs résolue la question de savoir comment une telle vision du monde s'harmonisait avec la contradiction culturelle identifiée plus haut, ou sans qu'on aperçoive que,

dans cette thématization de la "société de communication", c'est plutôt d'une confusion entre les fins et les moyens dont il était vraiment question.

C'est bien une telle confusion qui habite la définition pragmatiste du concept de communication. Mais plutôt que de m'engager sur une critique de l'épistémologie de la communication telle qu'elle apparaît dans le pragmatisme (chez C.S.Peirce en particulier), je vais me référer ici à la "logique" exemplaire de son développement dans les sciences sociales et dans la société américaines.

2. "Logique" de la société de communication

Si on l'appréhende sur un plan formel, le premier principe "logique" de la "société de communication" est de dissoudre le concept de raison (ou d'esprit) comme fondement de la réflexion et de l'action dans la vie sociale, et de lui substituer ou de "reconstruire", à partir de là, une "logique", ou un concept de communication. C'est au moment où cette logique de la communication aura atteint la redéfinition de toutes les catégories sociales que l'on pourra parler d'une "société de communication", et de son horizon "totalisant".

Une des manières pour nous de se sortir de l'horizon en apparence "totalisant" de la société de communication consiste à envisager justement la transition qu'elle opère, et les enjeux qu'elle place, déplace et remplace ce faisant. Si l'on acquiesce à l'idée de Bell quant à la transition du capitalisme vers la société post-industrielle, on doit envisager en réalité le passage de la société bourgeoise vers la société de communication, passage où le moyen terme est la société de masse; la société de masse dissout en effet les catégories de la vie sociale instituée par la société bourgeoise, et une fois cette dissolution opérée, la "société de communication" peut alors s'efforcer de reconstruire des catégories de la vie sociale sur des bases "nouvelles", qui n'appartiennent plus en apparence à la société moderne, mais qui la "dépasse" -dans le cheminement d'une "postmodernité" encore

problématique. C'est précisément à cette tâche que vont s'occuper les sciences sociales américaines (et particulièrement l'Ecole de Chicago) à partir du début du siècle.

On peut prendre le schéma de la société bourgeoise présenté par Hegel dans ses Principes de la philosophie du droit pour saisir à la fois le mouvement de dissolution des catégories de la vie sociale qui va s'opérer dans la société contemporaine, et leur reconstruction dans le sens de la crise culturelle qui va affecter graduellement la "société de communication". Hegel, en posant le problème de la médiation en fonction d'un nouveau principe normatif qu'il appelle l'Esprit, représenterait à mon sens la première de ces entreprises de réflexion des suites ou des conséquences de la modernité: dans la préface puis dans l'introduction de ses Principes de la philosophie du droit, il insiste par exemple sur le fait que la connaissance de l'univers moral (i.e. de l'ordre social), qui doit inclure à la fois la volonté individuelle et l'universalité de ses manifestations, réside dans l'existence du droit positif et dans la reconnaissance de l'Etat comme terme ultime de médiation des rapports sociaux (Hegel; 1940: 43, 57). Hegel distingue alors la sphère de la "moralité subjective" (Moralität), qui chez Kant permettait de fonder la philosophie pratique de la volonté individuelle, de la "moralité objective" (Sittlichkeit) qui intervient, en tant qu'Esprit, comme médiation de cette liberté, et cela essentiellement sous trois formes: l'esprit naturel (la famille), l'esprit divisé et phénoménal (la société civile), et enfin l'esprit organique réel (l'Etat), incarnant lui-même i) le peuple, ii) les rapports des différents esprits nationaux et iii) l'esprit du monde dans l'histoire universelle (Hegel: 1940; 80-81). La socialité est donc comprise ici comme l'ensemble de ce(s) rapports(s) de médiation de la subjectivité (individuelle) à des structures (sociétales) objectives, structures qui lui assurent en retour son identité; mais le sens de cette identité est également, si l'on peut dire, "réversible", puisque c'est finalement dans l'objectivité de sa définition universelle (i.e. dans la subjectivité individuelle telle qu'elle s'exprime politiquement par le corps de tout "citoyen") que l'identité subjective de la société trouve son sens (le caractère d'un peuple, dans sa distinction "nationale" et sa participation "originale" à l'histoire universelle). On peut ainsi parler de la définition et de la composition de la socialité comme étant basée sur

l'existence de ces "structures de reconnaissance mutuelle" (D.Kolb; The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger, and after,1986: 23) que représentent ces instances institutionnelles de la société, structures qui réalisent la médiation des termes opposés (individu et société), tout en les maintenant dans une relation dialectique -i.e. dans une opposition où s'effectue leur synthèse, et où ils acquièrent leur identité respective. Le trajet de la crise culturelle dont on a parlé plus haut pourrait dès lors être à toute fin pratique calqué sur les travaux qui l'ont précisément traquée au fil de la dé-structuration de la société bourgeoise. Depuis les premières recherches sur la sociologie des "foules" (G.Le Bon, G.Tarde) et du "public" (R.Park), où apparaît le thème de l'indétermination relative du phénomène social, jusqu'aux travaux sur la possibilité de sa manipulation par la propagande ou de sa fragmentation (P.Lazarsfeld), puis ceux sur son pouvoir de structuration (D.Riesman) et même d'absorption totale (J.Baudrillard), la société de masse est apparue plus ou moins comme constituant l'énigme de la société contemporaine, le sphynx qui ne lui révélait jamais tout à fait le sens de la crise culturelle qui la tenaillait. Mais si on la regarde de près, cette dé-structuration de la société bourgeoise est un résultat direct des effets de la rationalisation et de la démocratisation.

Le schéma de la société bourgeoise de Hegel s'appuyait en effet sur une répartition en classes dans la société, schéma où la représentation de l'unité de la société reposait sur la personne du monarque constitutionnel -la classe intermédiaire (bourgeoisie) et la classe inférieure (paysannerie) formant des aires d'existence distinctes, qui déploient chacune un aspect symbolique précis de la socialité (la paysannerie étant attachée plus directement à la terre, alors que la bourgeoisie est attachée davantage à l'existence de la société civile, et que le monarque constitutionnel est attachée à une sphère de représentation pure). Le monarque constitutionnel en effet, en tant qu'il représente symboliquement l'unité de toutes ces aires d'existence, synthétise en sa personne l'existence politique de l'ensemble du peuple, et souligne son historicité, son lien à la tradition. Ce schéma est d'ailleurs attaqué directement par Marx, qui souligne le processus de dissolution graduelle de ses deux extrémités (inférieure et supérieure), dans la montée ou l'accession au pouvoir de la classe intermédiaire (bourgeoisie), ce qui se traduit, dans les rapports

économiques, par une nouvelle séparation entre les "nouveaux possédants" et les "nouveaux serfs" -soit la distinction entre bourgeois et prolétaires. Marx, s'il conçoit bien le mouvement de transformation des rapports de pouvoir dans le domaine économique, a toutefois bien du mal à repenser les termes du politique; pour lui, ne subsiste en fait dans une vision véritablement démocratique que la solution ultime de la "révolution prolétarienne", et l'avènement d'une "dictature du prolétariat", mesure provisoire à l'égalisation des statuts et des rapports de tous les membres de la communauté. Chez Marx, il reste que l'on perçoit la dissolution des catégories du schéma de la société bourgeoise tel qu'établi par Hegel, et la tentative d'une reconstruction d'un schéma en accord avec une vision historique du monde.

Dans la société américaine, cette dissolution-reconstruction du schéma de la société bourgeoise possède, et peut-être au contraire de chez Marx dans ce sens, une valeur presque immédiatement positive sur le plan idéologique pour la pensée progressiste, vers la fin du XIXe siècle; elle permet en effet que soit conçue une égalisation des statuts et des rapports de tous les membres de la communauté, non pas dans les termes d'un affrontement révolutionnaire, mais plutôt dans ceux d'une intégration radicale de tous les statuts (et de toutes les aires d'existence), à l'intérieur du développement de la vie économique.

Aux Etats-Unis, à mesure que se développent les rapports économiques capitalistes, la sphère de représentation politique perd sa capacité de représentation pure (qu'elle conservait encore chez Jefferson par exemple, dans son contenu d'"aristo-démocratie agraire", mais à laquelle elle renonce dès la première moitié du XIXe siècle à partir de Jackson et de son programme libéral de "démocratisation"), au même titre que la sphère inférieure (agricole) s'engage dans des activités mercantiles. La montée au pouvoir de la bourgeoisie -ou de la "classe médiane"- s'accomplit alors d'une manière qui refuse à cette classe tout privilège dans la représentation de ses "intérêts"; tout le mouvement "progressiviste" de la fin du XIXe siècle va en effet insister pour définir la "classe moyenne" en fonction de ce qu'elle peut représenter pour la majorité de la population: soit une classe de travailleurs, d'agriculteurs ou de petits administrateurs

(professionnels, techniciens, etc.), rassemblés dans une unité symbolique à laquelle doit revenir, en contrepartie de sa participation au processus économique, une redistribution de la propriété engendrée par la production capitaliste, sous la forme des "produits" du système économique. La consommation de masse, prônée dès les débuts du XXe siècle autant par un Henry Ford (dans sa vision du développement économique) que par un Thornstein Veblen (dans sa critique de la consommation ostentatoire de la classe de loisir -i.e. d'une bourgeoisie qui se serait "aristocratisée"), devient alors une des premières caractéristiques de la "positivité" de la société de masse. L'attaque "personnelle" contre les barons de l'industrie, qui ne vise pas tant l'industrie elle-même que le pouvoir despotique dont certains individus sont investis grâce à elle, va viser à faire bénéficier l'ensemble de la population des bienfaits de la production de masse, tant dans la circulation des produits que dans son organisation interne: les "managers" deviennent graduellement les nouveaux représentants légitimes des affaires économiques (que ce soit dans le domaine agricole, syndical ou patronal) -et c'est ce modèle qui tend à devenir l'emblème du monde politique, et de la représentation de l'unité possible de la société (modèle qui va notamment s'institutionnaliser au moment du New Deal).

A partir du début du siècle, on va ainsi tenter de redéfinir l'ensemble des catégories de la société en fonction de cette présumée "égalité des statuts", qui rassemble dans une unité symbolique étroitement liée au processus économique l'ensemble des individus. Robert Park (The Crowd and the Public), va ainsi tenter de caractériser ce qui rend possible l'unité d'une masse indifférenciée (la foule) vis-à-vis d'une catégorie plus formelle de réflexion et d'action, en faisant du public l'acteur principal du monde politique. Pour Park, c'est le public, en tant qu'instance formelle de formation de l'opinion, qui préside aux mouvements de transformation politique de la société. L'individu, lorsqu'il participe de cette instance, est susceptible d'avoir voix au chapitre des décisions politiques, puisqu'ainsi il échappe à la limitation de l'opinion personnelle (qui reste alors sans effet dans le domaine politique proprement dit). L'individu fondu dans le public est informé du déroulement des affaires de la vie publique par la circulation des "nouvelles" (news), ces éléments issus des médias et qui représentent pour lui une forme de connaissance, soit une mise en forme

ou une "présentation" de la vie sociale, sur laquelle, ou plutôt à partir de laquelle, peut s'exercer le jugement individuel. La réflexion et l'action du public déterminent à ce moment l'orientation de la décision politique, même s'il est à noter en passant que les "nouvelles", ou la circulation des "produits médiatiques", ne concernent pas seulement les affaires politiques, puisqu'elles rejoignent en tant que "nouvelles" jusqu'aux confins de la vie sociale, et qu'elles sont au surplus amalgamées aux multiples visages que déploie le développement de la publicité. La publicité change évidemment à ce point de statut, et par rapport à la définition que lui donnait encore la société bourgeoise d'une information publique sur les affaires de l'Etat, elle se change plutôt en une vitrine de la vie économique, où se retrouve pêle-mêle toutes les facettes de l'horizon de la consommation de masse.

Le terme même de média, soit dit en passant, provient de l'appellation donnée à certains journaux d'annonces commerciales publiés à ce moment-là aux Etats-Unis. Au surplus, en se développant selon le modèle de la presse commerciale d'après le schéma de la société de masse, un média comme la radio va avaliser le principe du "broadcasting", ce qui signifie autant l'idée de large et de longue distance de diffusion, que d'indétermination dans sa réception; la "publicité" des médias ne concerne donc plus le "citoyen" en tant que tel, mais de manière plus floue, elle s'adresse déjà au "consommateur", cet "être de besoins" dont on va tenter, dans l'industrie publicitaire naissante, d'imaginer le modèle. On "crée" ainsi un public potentiel dans les efforts de commercialiser les produits de consommation de masse.

L'idée de groupe ou de regroupement que contient la notion de public chez Park, et de son influence sur l'individu, possède également des conséquences sur la redéfinition des catégories sociales, chez Charles Horton Cooley par exemple. Cooley (dans des ouvrages comme Social Organisation, Human Nature and Conduct ou Human Nature and the Social Order) place toutefois de son côté l'emphase sur les "groupes primaires" (primary groups), dans le développement social de l'enfant par exemple, pour établir le fait que la constitution de l'individualité dépend des rapports à l'intérieur desquels elle se développe. Il fait ainsi de la personnalité l'instance de détermination de l'identité individuelle, puisque

cette personnalité est façonnée à la fois autant par les pressions "internes" de l'individu (située selon lui sur une base "biologique": instincts, etc.) que par les pressions "externes" du milieu social. Ce qui vient à primer dans la constitution de l'identité personnelle est donc l'organisation sociale dans laquelle est plongée l'individu, dès sa naissance; à ce niveau Cooley n'établit cependant pas de différence marquée entre les aires de socialisation que sont la famille, les groupes d'amis ou toute autre groupe de pairs, puisque la caractéristique essentielle de ces entités est de fournir une base d'organisation objective des rapports sociaux. Il ne fait pas non plus référence à des éléments proprement symboliques d'une structure sociale plus large, et cela bien qu'il situe son analyse dans le cadre de la recherche d'une "moralité" ou d'une "normativité" nouvelle pour la société de masse. Ainsi non seulement la famille, les groupes d'amis ou de pairs sont-ils disqualifiés en tant qu'ils pourraient représenter des instances de socialisation possédant leur fondement symbolique propre et respectif, mais encore, l'individualité est ici comprise en rapport avec l'"organisation sociale" dans laquelle elle est imbriquée "immédiatement"; la personnalité individuelle représente en quelque sorte le "groupe social" duquel elle est issue, et ce groupe reste en tant que tel relativement indéterminé. En effet, si la désignation de "groupes primaires" semble toutefois déterminante pour la conception de l'individualité qui s'ébauche ici, elle peut être étendue (et le sera éventuellement) à tout "groupe social", quel qu'il soit.

Sur un plan général, autant Cooley que Park font également des moyens de communication (médias) l'instance par laquelle l'ensemble des individus peuvent être réunis dans une unité synthétique "immédiate"; l'organisation médiatique, que ce soit par le biais de la mise en forme de l'"esprit du public" dans la circulation des "nouvelles" (chez Park), ou par l'organisation concrète (i.e. matérielle, "mécanique") de la vie sociale qu'elle manifeste (chez Cooley), devient le symbole de cette unité. On peut même penser à ce titre que la communication en vient à passer, dans la mesure où elle met en scène une "organisation" quelconque (ou en fait, "toute organisation"), pour le mode de représentation de l'activité économique, puisque la personnalité, en acquerrant le statut d'instance de communication qui dépasse le niveau strictement individuel, acquiert ici une importance considérable dans le domaine "semi-public" des relations publiques. Je dis

bien "semi-public", parce qu'il est clair que le champ des relations publiques, tel qu'il se développe au début du siècle chez un Dale Carnegie par exemple, appartient encore essentiellement à ce moment au domaine économique aux Etats-Unis.

Mais le domaine public est lui aussi affecté par le développement de la "logique" de la communication. Un débat sur l'opinion publique entre Walter Lippman et John Dewey, dans les années 20, fait état des changements en cours dans la perception de la capacité du public d'exercer son regard sur la bonne marche de la vie publique et des décisions politiques. Ce débat est déjà cependant tout entier limité par les nouvelles déterminations de la communication -et en particulier de la communication médiatique; pendant que Dewey argumente sur la manière d'"organiser le public" dans une forme effective pouvant avoir effet sur la sphère politique (Dewey, The Public and its Problem), Lippman tient à conserver un espace symbolique pour la Raison et la discussion éclairée, espace qu'il confie ou réserve ... à des spécialistes des communications (Lippman, Public Opinion).

Tout ceci montre assez bien qu'une partie importante des catégories de la vie sociale américaine est en train de subir une re-structuration dans les termes qui sont propres à la "logique de la communication". A la longue, ce sont en effet ni plus ni moins que l'ensemble des catégories de la société bourgeoise qui sont soumises à cette reconstruction, à cette re-structuration, qui les transforme pour les adapter aux changements issus de la rationalisation et de la démocratisation en cours dans la société américaine du temps: individu, famille, société civile, Etat, Histoire, etc., chacune de ces instances doit apparemment devenir le lieu d'une réévaluation en fonction des critères de la communication (en devant respectivement personnalité, groupe primaire, organisation sociale, médias, etc.). Quant à la formule de Cooley pour qui: "In politics, communication makes possible public opinion which, when organized, is democracy" (Cooley; 1967: 85), qui résume assez correctement son interprétation des changements en cours, on doit bien finalement en interroger la portée, d'autant que l'on s'aperçoit que, tant sur le plan de la "mise en forme" des nouvelles que sur celui de l'organisation réelle des réseaux de communication, ou sur celui de la décision politique qui tend de plus en plus à ne concerner que les instances de représentation

de la vie sociale participant directement au processus, i.e. à l'organisation économique, politique, etc., les décisions personnelles des individus ont en réalité de moins en moins de prise -puisque ceux-ci ne sont tout au plus que des "représentants" du public, de groupes primaires ou d'organisations sociales diverses.

C'est alors justement au niveau du développement d'une "société de communication", comme représentation symbolique d'ensemble, que va s'effectuer le changement le plus radical. Et c'est chez G.H.Mead que ce changement est le plus parfaitement développé, puisque chez Mead, on retrouvera une définition de l'Esprit (mind), c'est-à-dire d'une unité synthétique à la fois sociétale et individuelle, basée sur la communication. Illustrant de façon parfaite la cumulativité dont le concept de communication s'est chargée jusqu'à lui, Mead définit en effet l'ensemble des rapports établis par l'individu dans la société en fonction du phénomène de communication; depuis la parole ou le geste individuel qui prend en compte l'"autrui généralisé", et jusqu'aux représentations d'ensemble qui affectent la société par le biais des médias, Mead fait de la communication le rapport symbolique fondamental de l'individu et de la société; dans Mind, Self, Society, il écrit: "The principle which I have suggested as basic to human social organization is that of communication involving participation in the other." (Mead; 1959: 253).

Bien sûr, en l'acceptant comme rapport symbolique, Mead détache jusqu'à un certain point la communication de son acception strictement organisationnelle et de ses déterminations "immédiates"; mais en réalité, ce "détachement" n'a pour effet que de faire accéder la définition de la communication à sa capacité de représentation universelle dans le cadre de l'interprétation encore une fois "immédiate" de la société américaine elle-même. Chez Mead en effet, comme c'était déjà le cas chez Park et Dewey (pour qui l'expression dans toutes ses formes, et même l'art, était définie comme communication -Dewey; 1980 (1934)), la communication peut désormais se tenir sur le même pied que l'Histoire, en tant qu'elle possède la capacité de représenter l'ensemble des actes, des faits et gestes significatifs de l'ensemble la société. L'opposition qui semblait pouvoir s'établir entre l'Histoire et le présent, i.e. entre l'Histoire perçue comme

relation symbolique du passé au présent, et comme perspective symbolique de réflexion et d'action vers le futur, s'inverse chez Mead pour devenir la capacité du présent à agir "immédiatement" sur l'Histoire, à faire du présent le lieu d'actualisation du futur qui (trans)forme le passé. Ce court-circuitage des repères temporels a pour effet, chez Mead lui-même, de contribuer au développement d'une philosophie du présent, en accord avec la définition de l'action significative comme acte.

On comprend peut-être mieux à partir de là comment, d'un côté, la définition des médias va graduellement s'imposer dans la société (américaine en particulier) dans une nouvelle définition de l'histoire ou de l'historicité comprise comme coïncidence immédiate de l'action et de sa représentation; dans l'ordre symbolique, l'événement rapporté qui parvient à assumer une portée sociétale d'ensemble (assassinat d'un président, reportages "en direct" sur la guerre, etc.) semble conférer aux médias une prédominance dans la constitution de la "conscience sociale" -et cela aura un effet certain dans la volonté potentielle de "contrôler l'information" lors d'épisodes où la société dans son ensemble est impliquée (et à ce sujet, l'importance stratégique du contrôle des médias et de l'information a été comprise très rapidement aux Etats-Unis, notamment à l'occasion des deux conflits mondiaux -même si cela n'exclut pas des "ratés" occasionnelles, comme dans le cas de la guerre du Vietnam). Mais d'un autre côté, et de manière encore plus profonde, la communication atteint à ce point une définition qui semble lui assurer le pouvoir de représentation globale des habitudes, des moeurs, bref de la culture et de la société américaine toute entière, pouvoir qui était pourtant réservé à la Raison dans la société moderne.

On voit ainsi comment elle va pouvoir être assimilée à la possibilité centrale ou fondamentale de médiation de la société contemporaine, comme modèle normatif de l'évolution sociale. En même temps qu'elle apparaît toutefois vouloir résoudre la crise culturelle de la société contemporaine, elle en accentue au contraire l'effet, puisqu'elle enferme cette dernière dans un horizon de simple "présence" à elle-même, d'"immédiateté" qui nie toute historicité véritable aux actions ou même à la culture -en dehors

évidemment de l'"historicité" produite par la société et par les médias américains eux-mêmes.

Cela va devenir particulièrement frappant au moment où la société américaine, en ayant développé cette identité qu'on peut appeler culturelle-symbolique basée sur la communication, va tenter de l'imposer comme une vision du monde "universelle", à partir du milieu du XXe siècle et dans les suites de la Deuxième guerre. Fort d'une identité qu'il croie liée de manière "immédiate" à son organisation sociale, à son mode de vie, à sa définition identitaire, l'impérialisme américain va en effet se poser à travers une définition de la communication comme le mode de régulation des rapports sociaux. Tablant sur une distinction entre "communication" et "propagande" établie par Harold Lasswell au tournant des années 20-30, qui rejette toute association possible entre "idéologie" et "information" -ce qui aura justement pour effet d'ouvrir et de clore très rapidement dans les années 50 le débat sur "la fin de l'idéologie". Selon cette perspective, l'idéologie ne peut en effet, dans le domaine de la communication et de l'information internationales occupé par des grandes agences de presse et préoccupé à façonner une vision du monde, et peut-être surtout depuis les expériences de propagande du fascisme et du nazisme, qu'appartenir au camp du totalitarisme. Les Etats-Unis vont alors insister pour établir leur domination dans le monde de la communication et de l'information; à l'occasion de la Guerre froide entre autres, l'information (opposée à la propagande), n'aura qu'un visage (et pour l'Est, qu'une voix: The Voice of America, cette programmation diffusée au-delà du "rideau de fer" par le "monde libre").

Mais comme l'association entre communication et culture, entre économie capitaliste et culture de masse, est rendue de son côté si étroite aux Etats-Unis, c'est à l'imposition d'un mode de vie entier (l'American Way of Life) basée sur la communication, que va revenir cette tâche de formuler une "vision du monde", basée sur un contenu non pas historique, projectif ou utopique, mais bien "immédiat". Et dans les circonstances de la fin de la Deuxième guerre, particulièrement dans les territoires occupés, les Etats-Unis passent ainsi, selon les mots de l'historien R.Wangleitner (1989), de la Doctrine Monroe à la Doctrine Marylin Monro.

Cette volonté de parvenir à imposer un mode de vie à l'ensemble du monde, qui a constitué au moins officieusement la politique extérieure américaine pendant toute la période de la Guerre froide, et qui fut largement soutenue par la "nouvelle droite" américaine, se situait donc sur le terrain d'une affirmation culturelle basée sur la représentation d'un mode de vie, et confirmait la pregnance de la communication sur la définition de la socialité américaine. On peut également penser à ce titre que les efforts de la "nouvelle gauche", puis de la contre-culture dans les années 60, de s'opposer à cette vision en développant l'idée d'une "communion communautariste" basée également sur l'expression et la représentation "immédiate" d'un mode de vie (fut-il "autre" ou supposément critique), ne représentait finalement que l'image simplement inversée de la "société de communication" parvenue à son existence totale et légitime.

Il est possible en tout cas de faire la lecture de la norme de socialité qui imprègne les modèles de sciences sociales qui émergent à l'époque (interactionnisme symbolique de H.Blumer, socio-constructionnisme de P.Berger et T.Luckmann, ethnométhodologie de Garfinkel, analyses de cadrage de Goffman, etc.), à partir de l'idée de communication qu'ils privilégient tous. Mais, on l'aura compris, cela ne résout pas le problème de la crise culturelle qui habite la société contemporaine, et on ne sort pas ainsi de l'alternative entre totalitarisme et narcissisme.

3. Communication et postmodernité

En abordant la critique de la "société de communication" du point de vue de la problématique de la postmodernité, nous établissons donc que cette dernière se déploie, dans l'achèvement de la modernité, comme une recherche de normativité qui n'est plus celle que la société moderne a voulu développer et est parvenue à institutionnaliser. Le dilemme auquel nous avons à faire face dans ce contexte est celui de la médiation entre tradition et modernité à laquelle nous force la position de surplomb où est

parvenue la modernité après son institutionnalisation dans des contextes nationaux, position qui rejoint les confins d'un questionnement sur l'identité culturelle dans la légitimation de l'organisation sociétale.

Bell ne disait rien d'autre lorsqu'il soulignait qu'un aspect fondamental de la crise culturelle du capitalisme américain était de ne pouvoir assurer la reproduction de l'éthique protestante qui lui aurait servi de base de développement. En écrivant cela toutefois, il ne faisait que remarquer que l'institutionnalisation des principes de la modernité, et leurs développements à travers le phénomène de rationalisation par exemple, permet le ré-examen libre et illimité de toutes les façons de faire, de toutes les manières de vivre, bref de toutes les habitudes et les moeurs (en un mot: de la culture) qui structurent la société. Et si, de son point de vue, l'éthique protestante pouvait servir de norme de régulation des pratiques dans le domaine économique, en revanche elle ne pouvait certainement pas survivre au type de rationalisation devenant le moteur du capitalisme industriel (comme Weber l'avait déjà noté); car il est clair que, dans ce domaine précisément, l'éthique protestante ne peut agir comme norme universelle des rapports économiques, ne serait-ce que parce que le capitalisme industriel implique par définition la séparation entre capital et travail, bourgeois et prolétaire, ou patrons et employés, et que cette séparation s'appuie sur le développement de normes antithétiques. L'éthique protestante pouvait-elle encore (mais d'une manière qui la défigurait déjà totalement) agir comme idéal normatif dans le cadre du XVIIIe et de la première moitié du XIXe siècle aux Etats-Unis (i.e. aux belles heures du capitalisme "commercial", où les rapports de marchandisation ne touchait encore essentiellement que les choses), il est clair en tout cas qu'elle ne pouvait résister au déploiement du capitalisme industriel de la deuxième moitié du XIXe, et de la première moitié du XXe (où les rapports de marchandisation allaient alors rejoindre directement les personnes, les individus); Bell, en déclarant la faillite du modèle normatif de l'éthique protestante dans le domaine économique dans les années 70, était donc déjà une révolution (et environ au moins un siècle) en retard.

Mais ce qu'il constatait malgré tout en vérité, et en dehors du strict attachement fétichiste ou idolâtre à cette éthique protestante, était quelque

chose d'encore plus profond: c'était la difficulté, pour la modernité, de se reconnaître une tradition, c'est-à-dire une organisation symbolique formelle relativement stable permettant à la société, états-unienne entre autres, d'assurer sa reproduction. Et c'est cette tradition que la définition de la communication qu'on a entrevue ici prétendait assumer.

Une telle organisation symbolique formelle implique la reconnaissance de catégories sociales, ou de ce qu'on peut appeler des structures de reconnaissance mutuelle, pour la société d'un côté, et pour l'ensemble des individus de l'autre. On connaît les différentes formes générales que peut adopter l'organisation sociétale -d'après la typologie développée par Michel Freitag (i.e. culturelle-symbolique, politico-institutionnelle et décisionnelle-opérationnelle, rejoignant respectivement sur un plan socio-historique les sociétés primitives et traditionnelles, modernes, et enfin postmodernes). Le problème de la société postmoderne apparaît alors dans ce qu'elle ne parvient à la reconnaissance de ses propres structures de reconnaissance mutuelle, et des catégories sociales qu'elle implique, que sur le plan pragmatique d'une intégration immédiate des pratiques dans l'ordre d'une signification immanente, qui exclut toute reconnaissance a priori de sens quant à l'organisation même de ces pratiques. La "perte de sens et de signification", ou l'incapacité à se reconnaître a priori une structure symbolique qui transcende ses propres opérations de fonctionnement, caractériserait ainsi la société contemporaine. Je souligne ici que la communication, lorsqu'elle ne désigne qu'une activité organisationnelle (décisionnelle-opérationnelle) comme celle des médias, correspond à cette tendance de la société contemporaine, à cette différence près cependant qu'elle semble vouloir se conférer ce faisant une dimension "quasi-transcendantale" (ou symbolique) -comme c'est le cas chez McLuhan. On peut expliquer cela par le fait que la communication constitue désormais le lieu de représentation de l'expérience sociale contemporaine. Mais la communication peut-elle se définir autrement dans le contexte auquel nous nous référons?

Si c'est en fonction de cette capacité à représenter symboliquement son expérience sociale à travers la communication que l'on doit comprendre le dilemme de la société contemporaine, ce problème se manifeste en fait dans deux tendances de fond de la société contemporaine, deux tendances

antagoniques qu'on peut caractériser comme la tendance "anti-moderne" d'un côté, et la tendance "ultra-moderne" de l'autre. C'est à l'intérieur de ces deux tendances, qui apparaissent dans les suites de l'institutionnalisation de la modernité, que viendront se manifester des exemples antithétiques de la problématique de la communication et de la postmodernité. Si on appelle "ultra-moderne" la tendance qui élabore la définition de la communication qu'on a entrevue ici, en faisant de la communication l'instance de représentation immédiate de l'expérience sociale, on peut lui opposer une tendance "anti-moderne" qui se développe parallèlement à elle, mais dans un rapport critique où la communication se pose comme son instance de représentation médiate.

Une tendance "anti-moderne" se développe en effet comme dans un rejet de la rationalisation propre au monde bourgeois; elle se manifeste ainsi dans la modernité esthétique, dès le milieu du XIXe siècle (avec Baudelaire, le modernisme, etc., et aux Etats-Unis déjà avec Poe, puis avec Henry James, William Faulkner, etc.). Pour ne pas revenir sur un débat qu'on a déjà ébauché ici, mais pour essayer d'en illustrer davantage la portée, et surtout son lien avec une définition de la communication, je dirais que la modernité esthétique fait de son lien avec le passé l'essentiel de son "message"; seulement, son enracinement dans le présent fait en sorte qu'elle reconnaît que la médiation qu'elle instaure ne peut que transformer la tradition. La modernité esthétique ne prétend pas "communiquer" immédiatement la tradition, mais elle se pose elle-même comme l'obstacle par lequel la tradition peut se poursuivre, ou sur lequel la tradition doit se heurter avant de pouvoir devenir "présente". Dans ce sens, et si l'on accepte de voir en elle autre chose qu'un épiphénomène de la postmodernité, elle nous donne à voir cette exigence de médiation qui est le propre du dilemme ou de la crise culturelle contemporaine, en se refusant toutefois à la résoudre sur un plan immédiat.

Le cas du postmodernisme est évidemment instructif à ce niveau. Dans l'architecture postmoderne, l'intégration de formes anciennes et de motifs traditionnels à des contenus architecturaux modernes souligne la volonté de rompre avec l'unilatéralité moderne. Il s'agit d'aller puiser dans la tradition une inspiration perdue. Evidemment, on peut dire que le

postmodernisme intègre "immédiatement" ces formes anciennes dans un contenu nouveau sans respecter justement la difficulté ainsi posée; la forme ancienne est alors greffée à la nouvelle, sans qu'un souci de synthèse véritable n'intervienne. Mais n'oublions pas que le postmodernisme apparaît aussi comme la forme ultime du modernisme, et qu'il tend à le "dépasser" d'une certaine manière en se posant comme médiation "transparente" (au même titre que les médias) de cette communication. Il y a une aporie dans le postmodernisme, qui est en fait celle-là même de la postmodernité; mais du moins le postmodernisme a-t-il l'avantage de nous la montrer, de la représenter, et de nous forcer ainsi à la réfléchir davantage.

Cette aporie du retour "immédiat" des formes anciennes dans des contenus contemporains n'appartient d'ailleurs pas en propre à l'expérience esthétique; la contre-culture des années 60, fille, dans le contexte américain, du postmodernisme précoce et de la beat generation, n'a-t-il pas elle aussi tenter de trouver une "harmonie communautaire", une "nouvelle Gemeinschaft", comme contenu "immédiat" d'une expérience sociale aux formes anciennes ou même archaïques dans un contexte pourtant très contemporain? Il me semble en tout cas que l'analogie entre les recherches contemporaines quant aux formes de l'expérience esthétique et à celles de l'expérience sociale puisse être approfondie dans ce sens -ne serait-ce que pour en comprendre mieux l'aporie fondamentale.

Il reste qu'une conception de la communication "médiate", c'est-à-dire celle qui s'engage dans la voie d'une représentation de l'expérience sociale et qui sache tenir compte de l'obstacle que constitue le temps présent pour toute réflexion sur la tradition, et pour toute réflexion sur la formation d'une tradition de la modernité, reste encore à élaborer. Son modèle ne loge évidemment pas du côté de l'"immédiateté" et de la "transparence" médiatique, mais plutôt du côté d'une herméneutique, pour qui l'obstacle à toute communication est d'emblée reconnu par la distance qui s'établit entre le présent qui fait obstacle à la compréhension du passé, et d'un passé devenu opaque qui s'impose pourtant comme terme nécessaire de la médiation. Dans le contexte où la culture disparaît de notre horizon, où elle semble être soumise au destin des ancêtres et ainsi, qu'elle se rapproche

d'une condition où elle devient l'objet de culte d'un côté, ou de réappropriation dogmatique de l'autre, à l'image d'une nouvelle religion, il semble que nous soyons forcés de considérer les conditions nouvelles de sa communication.

DÉBAT QUI A FAIT SUITE À LA PRÉSENTATION DE JEAN-FRANÇOIS CÔTÉ.

Jacques Mascotto : Le problème, pour moi, concerne l'appréhension de ce qu'on appelle la modernité esthétique. Il me semble que la modernité esthétique (Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé) ouvre la postmodernité par deux points : la dissociation du langage et de la réalité dans son référent. Lorsque Mallarmé dit : "Cette fleur est l'abolition de l'existence et la consécration de l'absence de tout bouquet ", c'est une fleur en tant que pur signe de fleur, qui ne renvoie à rien d'autre que la pureté : c'est le fantasme de la pureté du langage (voir les expériences typographiques sur le blanc, de Mallarmé). Il est évident que la fleur de Mallarmé ne se fane jamais, ne pourrit jamais et n'exhale aucun parfum. Le deuxième aspect de cette modernité esthétique, c'est la dissociation de la subjectivité : "je" est un autre, c'est la multiplicité de tous les inputs possibles et imaginables, c'est un "je" en opposition avec la structure identitaire. Or, il me semble que cette dissolution du sujet, cet éclatement de la structure identitaire (donc de l'altérité, car l'identité n'est pas un bloc monolithique tel que la phénoménologie l'a entendue : l'identité suppose l'altérité, l'autre) - le "je est un autre" - correspond à l'ouverture systématique à tous les inputs, c'est-à-dire l'abolition de toute structure transcendantale, quelle qu'elle soit. Or, je me demande, Jean-François, comment tu peux faire considérer cette modernité esthétique ou postmodernité comme étant un point de départ pour nous, dans notre critique de la postmodernité. Si je te comprends bien, tu fais la généalogie de la mise en place du dispositif de la communication - généalogie qui, comme exercice, est critique en tant que telle, en ce sens que tu présentes une histoire - mais il y a un overlap systématique dans la postmodernité en ce sens qu'on ne sait pas lorsque les auteurs parlent de communication et lorsqu'ils parlent de langage. On voit très bien comment la généalogie critique de la société de communication s'est mise en place mais il est évident qu'elle influence la conception du langage. Or, la postmodernité - dans son expression la plus intelligente : Lyotard - ne va justement pas dire que sa thèse se fonde sur la communication, mais qu'elle se fonde sur le langage. Quel lien fais-tu entre le rapport à Wittgenstein et, à la même époque, la mise en place de la société de communication aux États-Unis et quelle critique pouvons-nous faire, nous ? En quoi y-a-t-il une conception de la communication dans les prétendues théories du langage des postmodernes ? Les auteurs postmodernes disent qu'en ce qu'ils parlent du langage, ils font une vraie critique de la communication, c'est-à-dire une critique qui se réfère à Mallarmé et au langage pur. Parce que nous nous trouvons dans une société de communication et que les postmodernes - dans leur souci de faire une critique interne à la communication - disent que le seul ancrage

interne à la communication est le langage, ils opèrent d'un côté une déconstruction (on déconflicte tout, tout est opération de langage), et de l'autre, disent que la pureté du langage parle à travers le sujet. J'aimerais savoir à quoi sert ta généalogie à partir du moment où tu affrontes des gens qui ont une philosophie du langage ? J'aimerais que tu en arrives à Peirce, Mead, etc.

Jean-François Côté : Il ne me semble pas qu'il y ait de dissociation si radicale que cela entre la conception du langage pur - qui est celle des néo-positivistes - et l'idée de communication. Il me semble, au contraire, que les deux sont assez proches l'une de l'autre. Ça rejoint une certaine conception de la communication qui est celle développée par le pragmatisme. Je ne crois pas, par contre, que cela va être exactement la définition de la communication qu'on pourrait aller chercher du côté d'une étude attentive de la modernité esthétique. Il me semble que dans la référence de Mallarmé à la fleur, à "l'absence de tout bouquet", il y a une référence au langage lui-même, pas au langage en tant que langage, mais au langage dans sa force première, poétique, dans sa référence à la poésie. C'est évidemment la fleur de la poésie que vise Mallarmé et ce n'est jamais la fleur d'un bouquet en particulier ou l'illusion de la création réaliste. C'est le langage en tant qu'il possède une puissance d'évocation qui est similaire à celle qu'on a par exemple reconnue au langage dans les sociétés primitives. C'est une réflexion sur le langage qui le rapporte à des conditions anthropologiques de compréhension du phénomène de communication et non pas à une compréhension positive et positiviste, instrumentale. On prend ici l'exemple de Mallarmé mais il y a d'autres cas semblables dans le mouvement de développement de la modernité esthétique : quand on regarde par exemple la sculpture de Giacometti, on ne peut s'empêcher d'y voir une dimension anthropologique parce que l'allure même de sa sculpture rappelle l'art primitif, mais actualisé dans un contexte contemporain et c'est cette actualisation qui est d'ailleurs absolument saisissante. Le langage, l'expression, a une dimension anthropologique qui est niée dans sa définition néo-positiviste, par la définition pragmatiste ou instrumentale du langage. C'est précisément cette dimension que j'aimerais reconnaître à travers la modernité esthétique.

Jacques Mascotto : Je pense que ta définition du langage est incomplète. La poésis n'existe pas en tant que telle. La poésis est cataphysiste en ce sens qu'elle se développe dans la puissance de dévoilement de la nature, sauf que dans la tekhnè, c'est-à-dire dans l'art, l'artiste fait venir quelque chose dans le sol qui n'appartient pas à la nature : sa puissance d'ancrage dans le sol suppose le référent au monde. Avec ta définition, tu en arrives directement à une philosophie de la technique en tant que dévoilement : la

technique, c'est le pur dévoilement. Lyotard, quant à lui, attend un message de la technique, c'est aussi la position de Vattimo. Or, tu ne peux pas faire de l'art une pure poïésis : l'art est une invention. Aristote a d'ailleurs très bien fait la distinction. Pour lui, il y a deux formes de poïésis et la poïésis de l'art, précisément, n'est pas cataphysiste mais intervient sur le rapport de l'homme ancré dans le monde et de l'homme face au monde. Par opposition à cela, on a un langage qui nie tout référent : l'azur, chez Mallarmé, c'est la page blanche, l'absence de tout référent. Cette définition de la modernité esthétique livre directement une référence postmoderne à la définition du langage qui abolit l'ancrage du sujet dans le monde : le langage n'est plus la prose du monde. Dans ta thèse, tu parles de Merleau-Ponty : lui, il montre le langage du monde, c'est-à-dire le langage de la fleur à la limite. Je ne pense pas qu'on puisse faire sauter le référent. Dans la postmodernité, tout est structure de texte, tout est texte, tout est stratégie discursive et on en arrive, par là, aux jeux de langage. Nous sommes dans le pur dévoilement du jeu de langage - on n'est donc pas conscient des règles qu'on parle. Je ne vois pas comment tu peux, dans la modernité esthétique, trouver de quoi faire une critique de la postmodernité qui, à mon avis, est un post-kantisme linguistique (tout le kantisme est une gigantesque structure langagière a priori et nous sommes parlés par les structures du langage). J'en viens à Hannah Arendt et au problème du commencement, du fondement : dans la théorie postmoderne, il est impossible de commencer quelque chose sur quoi que ce soit parce qu'on est toujours précédé par n'importe quoi. Derrida l'a bien montré dans la déconstruction : toute tentative de fondation, de commencement, signifie arraisonner l'être, le brusquer, etc. et on ne peut donc plus rien faire car c'est effectivement une pensée qui est contre le fondement, qui est contre l'obstacle du monde. Paradoxalement, cette idée de l'absence de tout sujet - puisque le sujet se laisse parler par le langage -, cette tyrannie du langage, c'est la plus grande tyrannie qui ait jamais existé contre le monde. Tous les postmodernes partent d'une idée fautive : ils partent de la modernité comme diffusion subjective du sujet et ils veulent en faire une subjectivité objective. C'est donc l'oubli total du monde, aspect que ne comportait pas la modernité philosophique mais que présentait déjà la modernité esthétique; un oubli et une abolition du monde dont se nourrit précisément la postmodernité. Je pense qu'une critique des communications doit se faire aussi là-dessus. Les communications, c'est le contre-monde, c'est la décréation, c'est le délire de la volonté de puissance. Puisque le monde n'existe pas, on peut plus rien faire. En même temps, ces gens-là vivent dans le fantasme de la possibilité pure : il n'y a plus de réalité pure (Wirklichkeit), c'est la possibilité pure, tout langage que l'on émet revient à tuer d'autres possibilités. Si je fais cet objet, cela signifie que j'ai tué 10000 possibilités d'en faire d'autres. Si je te dis ça, c'est parce que j'ai tué 30000

possibilités de dire autre chose. Ils sont dans le fantasme pur de la possibilité et c'est le plus grand idéal d'émancipation nue : c'est le fantasme qu'à un moment donné on va habiter une possibilité pure. Ce sont des gens qui sont complètement hantés par la pureté. L'art postmoderne ne donne rien, il reçoit tout, puisque la mort de l'auteur c'est la naissance du lecteur : c'est maintenant le lecteur qui est censé dire à l'artiste ce qu'il y a dans son oeuvre, autrement dit, l'art ou les textes ne sont plus que des prétextes à un commentaire.

Jean-François Côté : J'ai des difficultés à saisir en quoi la fleur des poèmes de la Renaissance exhalait plus de parfum que celle des poèmes de Mallarmé. Je pense que ton interprétation des tendances qu'a prises la postmodernité est erronée dans le sens suivant : le fondement du mouvement qu'est le postmodernisme est la reconnaissance de l'importance qu'on accorde à l'interprétation. Il y a cette idée de la nécessité qu'il puisse, qu'il doive y avoir une interprétation des oeuvres. Que cela se fasse, par contre, dans une perspective temporelle extrêmement plate, qu'un auteur ne puisse pas dire ce qui est écrit avant que le lecteur l'ait lu - autrement dit un lecteur qui se trouve à zéro année et à deux maisons de distance de chez l'auteur - c'est bien entendu absurde. Cela n'empêche que l'exigence d'interprétation se pose effectivement pour certains auteurs, de l'Antiquité par exemple.

Dario de Facendis : Je suis d'accord avec l'interprétation de Jacques en ce qui concerne la question du langage.

(À propos du texte que Jean-François a lu au début de son exposé). On a souvent eu l'exemple de deux modes de vie qui se trouvent l'un en face de l'autre : par exemple, quand les Spartiates disaient que les Athéniens étaient des gens qui ne laissaient rien au repos. Quand Tacite disait que les Chrétiens étaient des fous qui allaient ruiner le monde, il le disait d'une façon tellement forte que ça nous paraît à nous, après 2000 ans de christianisme, un peu absurde. Ce que la femme, auteur du texte, dit, paraît assez sérieux : elle montre le danger de l'américain - chose que nous ne sommes peut-être plus capables de ressentir aujourd'hui de la même façon. Elle pose le problème dans des termes quasi-dichotomiques de bien et de mal et il ne faut pas passer par-dessus comme si c'était quelque chose de complètement fou - à cause des références qu'elle fait à l'Église catholique.

Le deuxième point que je voulais aborder concerne la question du symbolique : c'est pour ça que je t'ai arrêté quand tu parlais de Mead en disant qu'il posait une contradiction à l'intérieur de la théorie de la communication. Je n'ai pas bien compris où s'en allait cette contradiction et pourquoi le symbolique en était une. Là où je vois une réelle contradiction

c'est si je me réfère par exemple à Lacan quand il fait sa théorie du symbolique : il fait une distinction entre le réel et la réalité. Il dit que le réel est la chose qu'il est absolument impossible, pour l'être humain, d'affronter, car le réel, si on essaie de le faire entrer en nous, explose en psychose. Il faut donc poser un barrage au réel et c'est cela la réalité. Le symbolique, en tant que tel, c'est l'introduction du réel à l'intérieur de la réalité, qui s'exprime par la figure de l'Autre et qui fait en sorte que le sujet, la culture, est toujours traversé par une discontinuité relativement à son pouvoir de dire et de communiquer. Cette discontinuité - qui se trouve aussi dans l'inconscient - est le lieu du symbolique par lequel on garde un contact avec le réel. Quand on élimine ces restes d'insaisissable et ces restes de terreur du réel, on élimine aussi le symbolique en tant que tel et l'Autre, comme référence transcendante à une possibilité du rapport de l'homme au monde. Je pense que c'est justement cela la visée de la société de communication : l'élimination de tout reste de réel, de tout reste de terreur et de tout reste de présence de l'Autre transcendant à l'intérieur de notre société. Il est certain que toute référence réelle au symbolique fait en sorte qu'il y a une contradiction.

Troisième point : la communication ne me semble pas être la dissolution de la bourgeoisie, de ses modes d'être, mais au contraire, me semble être son paroxysme. Quand Pasolini disait : "aujourd'hui, considérer la bourgeoisie comme une classe sociale ou comme l'ennemi politique, c'est une erreur absolument désastreuse car il faut considérer la bourgeoisie comme une maladie mentale". La maladie mentale de la bourgeoisie - telle que Pasolini la voit, et moi aussi d'ailleurs - est cette volonté paroxystique d'éliminer de la réalité ce qui pose problème, ce qui fait en sorte que nous sommes des êtres en état de déséquilibre. La pensée la plus anti-bourgeoise, exprimée en un mot, a été celle de Kierkegaard : "tout ce qu'un homme peut faire de mieux pour un autre homme, la meilleure chose que l'on puisse faire pour quelqu'un, c'est de le rendre inquiet". Le but de la société de communication et du système dans lequel nous vivons, c'est justement d'éliminer les possibilités mêmes de l'inquiétude : nous pouvons regarder, lire des choses atroces et abominables sans que cela n'introduise en nous le moindre élément d'inquiétude (sinon l'inquiétude complètement imbécile qui s'exprime par exemple chez les Californiens dans le fait d'aller acheter des masques à gaz parce qu'il y a une guerre en Irak). Je vois dans le processus de la société de communication, la perte totale du symbolique et donc, du langage, ainsi que la perte de cette discontinuité par rapport à nous-mêmes et au réel qui constitue pourtant notre possibilité d'être des êtres humains : ce sont aussi des formes de maladie mentale, de schizophrénie. Je pense que tu n'as pas assez abordé ces aspects dans ton texte. Qu'en penses-tu ?

Jean-François Côté : Je suis assez d'accord avec ce que tu viens de dire. Il y a un développement de la communication qui est celui de la communication immédiate, de la communication médiatique qui mène non pas à l'inquiétude mais à une espèce de fascination pour l'horreur...

Jacques Mascotto : ... c'est la même chose. La fascination pour l'horreur, c'est l'absence d'inquiétude.

Jean-François Côté : D'un autre côté, il me semble qu'il y a une autre définition de la communication, qui est concurrente à celle-là et qui se manifeste de diverses manières : dans les sciences humaines, par exemple, on trouve une conception de la communication qui est médiante, qui entraîne toujours le devoir de poser l'obstacle de la compréhension et ce devoir s'incarne dans l'activité d'interprétation elle-même : je ne comprends pas mais je vais interpréter pour comprendre. De même, il me semble que quelque chose comme un obstacle à la compréhension - qui nécessite l'interprétation - est aussi posé dans la modernité esthétique. Certaines manifestations contre-culturelles me semblent aussi aller dans ce sens-là même si elles sont aporétiques, même si elles sont insuffisantes, même si elles ne parviennent pas à développer l'expression. Bref, il me semble qu'il y a d'autres façons d'envisager la communication que celle qui prévaut actuellement ce qui n'empêche pas, par ailleurs, que je sois en accord avec la critique d'ensemble qu'on fait ici de la communication contemporaine. J'ai essayé de montrer, dans mon exposé, la genèse du processus de communication contemporain.

Quant à ta remarque à propos de la bourgeoisie, elle est intéressante certes mais il me semble que la bourgeoisie dont Pasolini parlait n'était plus du tout la même que celle de la fin du XIX^e. siècle. Dans le sens strict, on a affaire aujourd'hui à une autre catégorie sociale, c'est sûr, mais il faudrait réussir à mettre le doigt dessus et à la nommer. Les gens qui sont les dominants du système social actuel ne sont plus des bourgeois - en tout cas, certainement pas au sens de Hegel ou de Marx - : ce sont les nouveaux puissants de notre monde mais leur potentiel de puissance est lié en bonne partie à leur capacité de se poser dans une instance de représentation à l'intérieur de réseaux de communication et cela peut avoir des effets aussi bien dans le domaine politique que dans le domaine économique. Ce sont des gens qui "circulent" d'un conseil d'administration à l'autre. Alors, bien sûr, on peut les qualifier de bourgeois mais il me semble qu'ils ne développent pas l'éthique du bourgeois, qu'ils ne correspondent pas à la définition "classique" du bourgeois. Pasolini avait peut-être raison de dire que les gens qui se prenaient pour des bourgeois étaient des malades mentaux (parce que le bourgeois n'existe tout simplement plus), mais il avait tort s'il insistait pour dire qu'il y avait

encore des bourgeois. Aujourd'hui, les puissants sont des gens qui appartiennent à la catégorie des managers et leur image correspond beaucoup à celle de "contrôleurs de destinées" qu'à l'image classique du bourgeois. Et encore, "contrôler" est un bien grand mot parce que le pouvoir réel dont la bourgeoisie était investie (elle se reconnaissait en tant que classe) n'est pas aujourd'hui reconnu dans sa forme nouvelle. Les managers ne sont là que pour diriger le mouvement : ils ne prennent pas de décisions autres que celles qui leur sont imposées par l'organisation elle-même, à laquelle ils appartiennent. Il n'y a là aucune vision d'ensemble ...

Jacques Mascotto : ... ce sont des gens puissants seulement parce qu'ils sont les managers de la puissance. La puissance se trouve dans la possibilité du langage de tout dire : à partir du moment où on peut toujours nommer un signe par un autre signe par un autre signe, etc., on se trouve dans la puissance pure...

Dario Facendis : ... je pense au contraire que la puissance pure se trouve dans la capacité d'éliminer la possibilité du langage.

Jacques Mascotto : ... c'est la même chose puisque la communication est ontologiquement justifiée, légitimée par le langage. C'est très clair chez Vattimo qui voit dans la communication le pendant empirique du sens du langage. C'est ça notre émancipation : la possibilité de tout dire alors que ça ne veut rien dire.

Stephen Schecter : J'en reviens à la question de la bourgeoisie soulevée par Dario : il faut rendre à cette bourgeoisie ce qui lui appartient ! La bourgeoisie est liée au contexte de la modernité, pas à celui de la postmodernité.

Je pense que deux choses très intéressantes sont ressorties de l'exposé de Jean-François. La première est le rapport entre la religion et l'Amérique (par Amérique, il faut comprendre postmodernité). Dans son livre Under God, Garry Wills démontre que plus encore que le libéralisme - dans le sens lockéen du terme - la religion a toujours été omniprésente en Amérique et un des problèmes qu'ont des technocrates comme Dukakis, c'est justement qu'ils n'ont pas compris cette importance de la religion. À l'inverse, Bush et Reagan font constamment référence à Dieu. Wills a fait une enquête sur cette loi en vigueur dans le Tennessee selon laquelle il ne fallait pas enseigner l'évolutionnisme dans les écoles. Il fut pourtant enseigné et le American Civil Liberties Union en a fait un drame. Il y a eu deux procès : un procès en cour que tous les progressistes ont perdu, et un procès dans le New-York Times pour s'opposer à cette loi. Elle fut

maintenue et pendant 20 ou 30 ans, on n'a plus enseigné l'évolutionnisme dans les écoles américaines jusqu'à ce qu'on se rende compte que ça n'avait aucun sens. Lors de l'abolition de cette loi, les modernistes ont pensé avoir gagné la partie alors que, dans le fond, ce n'était pas le cas; aujourd'hui Dukakis répète cette même erreur. En fait l'Amérique postmoderne a produit le libéralisme, la tolérance, etc. mais seulement par négativité, pas en ayant l'intention de le faire positivement et cela se manifeste aussi dans le domaine de la religion. Dans son livre, Wills parle de Roger William, celui qui, aux États-Unis, a fait le plus pour séparer l'Église et l'État et ce, dans le but de défendre la religion et non pas parce qu'il était ultra-moderne. Il voulait conserver la religion comme american Way of Life. Je pense que, suivant notre analyse, on peut comprendre l'américanité comme une manière complètement non réfléchie d'instaurer la postmodernité : avant même de se transformer en procès de communication, la postmodernité était déjà quelque chose d'aveugle à elle-même. Pour les Américains, la postmodernité s'entend en termes de culture, pas de politique, comme Way of Life. Une des conséquences de cela est que plus ils développent leur postmodernité qui, elle-même, développe de plus en plus une société organisationnelle, communicationnelle, etc., plus il y a un retour marqué de la religion, en tant que critique implicite et négative de la postmodernité. C'est pour cette raison qu'on peut constater non pas seulement deux mais trois, quatre ou cinq attitudes différentes dans le domaine culturel postmoderne : tout le courant religieux par exemple draine des gens qui sont postmodernes, mais par négation. Tant et aussi longtemps que la "culture" postmoderne progresse aux États-Unis et que, parallèlement, la normativité se perd de plus en plus, il y aura toujours le type de discours nouvelle droite qui prend un caractère religieux et peut, peut-être, expliquer pourquoi le Nouvel Age se répand mondialement. Avec l'américanité qui se répand mondialement, se répand aussi le Nouvel Age comme critique négative de la postmodernité. Mais il existe d'autres réponses que celle de la nouvelle droite : celle de Bloom, par exemple. Réponse qu'on peut voir comme un équivalent de celle de la nouvelle droite, en plus traditionaliste : la réponse de Bloom est aussi une réponse, par la négativité, à la perte de normativité. D'autre part, il existe également des versions plutôt positivistes de la postmodernité : certaines personnes sont d'emblée très enthousiastes, c'est par exemple le cas d'Atwater qui était conseiller de Bush (tous deux représentants de la version positive dominante de la société communicationnelle). Enfin, il y a ceux qui prétendent se donner des allures de critiques ou s'arrogent l'étiquette "critiques" et pensent qu'ils le sont par le fait même : de Lacan à Burroughs, à Pasolini, en passant par Lyotard, Andy Warhol, etc., on voit les diverses combinaisons de ce qui pourrait avoir l'air d'une critique. Par certains côtés, ce sont effectivement des critiques, par d'autres, ce sont les

reprises d'une glorification de toutes les tendances que ces gens-là soutiennent ...

Jacques Mascotto : ... même Pasolini ?

Stephen Shecter : Pasolini aussi (il n'y a qu'à voir Salò...) ou pire encore Peter Greenaway (*The Thief his Wife her Lover and the Cook*) : les gens vont voir ça et disent que c'est brillant. C'est un film absolument horrible (dans le sens de tout ce que nous disons à propos de la société postmoderne) mais esthétiquement, c'est un film très beau. Ce film est un exemple parfait du détachement de la forme et du référent et les gens se disent qu'il est - ou doit être -, par conséquent, une critique implicite de la postmodernité. Je pense que cette ambiguïté même est précisément une des caractéristiques fondamentales d'une société de communication où les gens essaient d'exercer une critique à l'intérieur du domaine de la communication : c'est un peu comme Citizen Kane qui disait "je suis le citoyen par excellence. Je vais m'en prendre à tout le monde en créant un empire de médias" et lui-même se fait descendre par l'empire qu'il a créé. De la même manière je pense que tu as raison, Dario, de critiquer Lacan. À mon avis, Lacan ne peut pas s'arrêter au langage et c'est pourtant là qu'il veut s'arrêter : il veut ancrer dans le langage le réel symbolique alors que nous, on veut l'ancrer dans le monde. Tous ceux qui utilisent l'analyse lacanienne en l'appliquant à la situation contemporaine traitent les phénomènes sociaux comme un texte : tout est texte et un texte est ce qui permet à un lecteur de lire, il y a une glorification de cette tendance qui abolit l'auteur, c'est-à-dire qui abolit non seulement le sujet mais aussi tout ce qu'il prend nécessairement pour acquis : le monde absolu du réel ...

Jacques Mascotto : ... c'est aussi la responsabilité qui se trouve abolie : quand il n'y a plus d'autorité, il n'y a plus non plus de responsabilité. On ne répond à rien et on ne répond de rien.

Stephen Shecter : Il pourrait être intéressant de préciser ce qui fait, dans le domaine esthétique (j'y insiste car c'est le domaine où la confusion est la plus grande et ce, parce qu'il y est plus facile de jouer à la fois sur le tableau positiviste et sur le tableau critique - ce que fait Lyotard mais aussi de nombreux écrivains, cinéastes, etc.), que certaines "oeuvres" ont un effet réel dans la société . Ce film de Philipp Glass par exemple qui raconte 50 fois la même histoire, celle d'un type qui a assassiné un policier au Texas. Ce film n'est pas vraiment un documentaire, mais il se base sur une histoire réelle et sa projection a entraîné la libération du gars qui avait été inculpé à tort et emprisonné pour l'assassinat du policier...

Jacques Mascotto : ... tu prends l'exemple de Philipp Glass mais il joue lui-même sur tous les tableaux.

Stephen Shecter : D'accord mais ce qui est intéressant dans ce film - qui fonctionne plutôt comme un objet esthétique que comme un documentaire - c'est sa puissance : l'effet réel qu'il a produit dans la société. Si on pouvait expliquer pourquoi cela a si bien fonctionné, je pense qu'on aurait les éléments d'une théorie qui pourrait identifier qu'est-ce qui est réellement postmoderne.

Dernière remarque : je pense que Dario avait raison quand il disait qu'une société de type communicationnelle rend les gens fous. Et parce que les gens sont rendus fous, ils ne peuvent pas parler. Tout le monde ne fait plus que regarder la télé et aux États-Unis, on élit maintenant le président sur la base de ce qu'il a dit pendant 20 secondes à la télé, pas plus; 20 secondes, c'est tout ce que les nouvelles du soir peuvent tolérer. Par ce biais, on arrive à comprendre les auteurs de romans : ils ne peuvent pas décrire des personnages au fil de pages entières, parce que ça n'est précisément pas représentatif de leur monde; des gens qui ne parlent que pendant 20 secondes peuvent difficilement constituer les personnages d'un roman! Les auteurs qui veulent écrire un vrai roman se réfugient alors dans le langage, dans la parole, dans les mots, comme Joyce, Faulkner, etc. : pour eux, la seule manière critique de se réappropriier l'espace de la communication est de surinvestir le langage d'une poésie. Le tout est de savoir dans quelle mesure ils réussissent ou jusqu'à quel point ils tombent, eux aussi, dans le piège de la folie. La seule façon de ne pas tomber dans ce piège est de réussir à conserver la tension du monde symbolique aux niveaux communicationnel, littéraire, esthétique, pictural, sculptural, architectural, etc. : en d'autres termes, rappeler l'existence du monde dans sa dimension symbolique mais, au niveau postmoderne, c'est-à-dire en tenant compte des enjeux de la postmodernité. Malheureusement, je pense que la plupart des gens essaient de reproduire, dans des oeuvres esthétiques, l'équivalent des téléromans - version critique! - et comme cela ne se peut pas, ils recourent au langage et tombent dans le piège de la folie.

Olivier Clain : J'aimerais revenir sur un passage de l'exposé quand tu essayais de rendre compte de l'apparition de l'idée de communication : j'ai le sentiment que cette idée de communication trouve son parallèle dans la philosophie avec la philosophie du langage. Par ailleurs, j'ai aussi le sentiment que l'idée de communication qui fait son apparition plutôt dans la pensée américaine que dans la tradition analytique anglo-saxonne, a - si on essaie de la comparer avec l'idée de jeu de langage - une fonction beaucoup moins précise en termes de capacité de discriminer sur le plan

théorique. Je m'explique : l'idée de communication est d'emblée syncrétique, c'est-à-dire qu'elle mélange des dimensions qui sont séparables sur le plan analytique. Alors que l'idée de jeu de langage - peut-être pas chez Wittgenstein mais tout de suite après dans les années 35-40, chez Austin par exemple - va tout de suite prendre une signification plus différenciée. C'est dans ce sens que l'idée de communication appartient fondamentalement à la tradition pragmatique plutôt qu'à toute autre tradition philosophique. À partir du moment où je pense le rapport symbolique en termes de communication, d'emblée j'indique que je peux y inclure aussi bien un acte de parole à caractère descriptif-théorique, qu'un acte prescriptif-normatif, qu'une expression esthétique ou qu'une recette technique. Dans l'idée de communication, je refuse d'emblée de distinguer les dimensions classiques de l'expérience telles qu'elles sont pensées par la tradition et, en même temps, j'inclus dans l'idée de communication l'effet de la parole sur l'auditeur avec l'idée qu'il y a dans l'acte de communiquer à la fois une pensée et une efficacité de la pensée. Quand je pense en termes de communication plutôt qu'en termes de jeu de langage, d'emblée j'inclus l'idée de l'efficacité, ce que la philosophie du langage va séparer comme étant la dimension pragmatique de l'acte communicationnel et ce, par rapport à ses dimensions sémantique et syntaxique. Penser en termes de communication, c'est en quelque sorte passer par-dessus ces difficultés qui seront soulevées par la philosophie du langage : d'emblée, je pense la pensée en général comme parole et je pense la pensée-parole comme efficace, comme transformation d'autrui. Dans le mythe d'une société communicationnelle, il y a l'idée d'une révolution constante; il n'y a plus d'esprit parce que chaque acte spirituel (comme dans le modèle cybernétique) correspond à une opération qui a une efficacité sur le système symbolique d'ensemble et sa transformation. Au fond, chaque acte communicationnel porte en lui la révolution de l'esprit. C'est pour cette raison que l'idée de communication appartient si fortement à l'idée américaine : on ne peut pas confondre la philosophie du langage et la tradition analytique anglaise et allemande - continentale - avec la tradition américaine précisément parce que cette dernière saute par-dessus tous les problèmes pour, tout de suite, penser l'acte communicationnel. Il y a d'ailleurs eu des polémiques théoriques à ce propos : par exemple, bien qu'à sa manière il s'inscrive dans la tradition d'une philosophie du langage, Lacan va constamment s'opposer à l'idée américaine de communication. Il reprend d'ailleurs certains passages de Peirce et cette idée qu'on ne sait jamais à qui l'on s'adresse. C'est différent pour ce qui touche au jeu de langage puisque, précisément, l'idée de jeu de langage implique que le contexte soit pensé. Le jeu de langage implique en effet un auditeur et un contexte, c'est ce qui permet de discriminer les différents jeux de langage en tant que locatifs, prescriptifs, etc. Dans l'idée

de communication, par contre, il y a le fantasme d'une parole qui s'adresse à n'importe qui. Il est donc très important de bien faire la différence entre la notion de jeu de langage et la notion de communication. Dans l'idée de communication, on a d'emblée cette image d'une société dans laquelle les gens n'ont plus aucun statut : dans le statut même de la parole, il n'y a plus de référence à la position relative des acteurs dans l'acte de parole puisqu'ils s'adressent l'un à l'autre comme s'ils s'adressaient à n'importe qui; en d'autres termes, c'est l'abolition complète de toute position, de toute référence, de celui à qui je m'adresse, de ce que je suis et de ce qu'on est l'un vis-à-vis de l'autre. Alors que dans l'idée continentale de jeu de langage, qui apparaît dans la philosophie dans les années 30, il y a maintien de l'autre comme symboliquement positionné vis-à-vis de moi et moi vis-à-vis de lui. Ce n'est pas un hasard si l'idée de communication apparaît chez Peirce, dans l'École de Chicago, dans l'anthropologie américaine : cette idée va vraiment s'imposer comme une alternative à la théorie continentale du jeu de langage. Finalement, les deux vont fusionner dans le pragmatisme contemporain des années 70, avec Rorty et tous les gens qui vont en arriver à l'idée qu'on peut utiliser les catégories de la philosophie analytique dans le cadre d'une théorie générale de la communication et vice versa.

Deuxième remarque : je ne suis pas d'accord avec ce qui a été dit sur Lacan. L'ancrage de la philosophie française dans la pensée traditionnelle est trop fort pour que les structuralistes français - même quand ils essaient de penser à partir de l'idée de la communication ou de l'idée du jeu de langage ou de l'acte de prise de parole (comme chez Lacan), de penser le rapport social comme discours - ne maintiennent pas, malgré tout, une réflexion sur ce qu'on pourrait appeler la structure a priori du champ social. Quand Lacan parle du lien social fondé sur la parole et le discours, il y a toujours l'idée qu'aucun acte de parole ne peut se faire en dehors d'une structure a priori qui est la condition de son existence et de son effectuation. Par conséquent, cela représente, sur le plan théorique, une résistance à une théorie qui élimine précisément la structure a priori du social dans la théorie de la communication.

Stephen Shecter : Pourtant, un grand nombre de personnes invoquent Lacan pour analyser les phénomènes sociaux comme ils feraient une analyse de texte. Des gens qui considèrent les phénomènes sociaux comme des textes dans lesquels les choses sont inscrites et font des jeux de mots sur l'inscription, à l'infini. Cet emprunt de Lacan est peut-être typiquement nord-américain mais il commence pourtant à être aussi présent en France.

Olivier Clain : On peut dire que c'est effectivement typiquement nord-américain. Prenons l'exemple du livre de Wilden sur la communication

(l'auteur, un prof. d'université dans l'Ouest canadien a été très célèbre au moment où il a sorti son bouquin). Wilden a traduit de longs passages de Lacan en anglais, qu'il a utilisés dans son livre : à l'intérieur d'un paradigme communicationnel, il fait entrer la théorie sémiotique de Lacan, (je pense que cela fait partie de la synthèse contemporaine dont j'ai parlé, synthèse de la théorie continentale du jeu de langage ou de la théorie continentale de la structure symbolique qui parle à travers les sujets et est présente dans tous les actes de parole) mais au fond, je pense que Wilden opère là une dissolution du caractère particulier de la théorie lacanienne, alors que, manifestement, il l'a par ailleurs très bien comprise.

Gilles Gagné : J'aimerais en revenir à l'auteur cité au tout début de l'exposé Jean-François. Il y a quelque chose qui est toujours vrai dans ce que cette femme dit : on ne peut rien être si on n'a pas une idée de ce qu'on veut être. D'autre part, cette femme est en quelque sorte un "monstre" en ce sens qu'à l'époque où elle vit, elle n'est pas censée savoir lire, tenir salon, etc. Il n'y a rien de moins canadien-français traditionnel que cette femme-là (à l'époque où elle vivait, il n'y avait que deux solutions pour les femmes : être bonne-soeur ou femme de cultivateur).

Monique Benoît : À l'époque les femmes étaient les seules à savoir écrire.

Gilles Gagné : D'accord, mais en quelle année la première femme canadienne-française est-elle allée à l'université, dont l'auteur se fait l'ardente défenderesse ? C'est entendu qu'en termes d'alphabétisation, les femmes étaient plus cultivées que les hommes mais ce que je veux dire c'est que quand elle écrit "dans nos raisonnements, dans nos écrits" etc, elle se trouve en totale contradiction avec l'idéal cléricale dont elle défend, elle-même, la continuité : elle ne peut pas changer la société à laquelle elle appartient si elle ne retient pas en même temps une idée de ce qu'elle doit être. On ne peut pas traduire le monde moderne en se mettant immédiatement du côté postmoderne qui oublie tout.

J'ai trouvé un passage particulièrement intéressant dans ton exposé, celui où tu cites Mead et où l'on voit très bien par où est passée dans la pensée américaine, au XX^e. siècle, cette théorisation de l'Amérique comme pure culture. C'est-à-dire une régulation du comportement par son extériorisation dans le système symbolique commun qui est régulateur du comportement : la régulation culturelle de l'action. Mead dit que l'idée de communication est la vérité révélée du principe de culture. C'est cette pragmatique de l'acte de communication qui reproduit ses conditions de possibilité par cette pure reproduction de la structure de la société dans la structure symbolique; la roue de la reproduction culturelle est déplacée dans le concept de communication et c'est à partir de là que, par-dessus la

thèse du politique et la thèse de l'histoire, on va concevoir l'Amérique comme la réalisation de la culture humaine. C'est une méthode purement culturelle de régulation de toute la société. À partir du moment où on conçoit la communication comme une dimension anthropologique fondamentale de régulation de l'action significative, à partir de cette position postmoderne d'adéquation de la communication à la vérité révélée de la culture, on va avoir trois positions : soit le système de la communication est considéré comme un système où s'exprime et se révèle un contenu concret (tradition américaine : la bombe atomique avec le chapeau de cowboy, Star War avec des fer à cheval sous des appareils à lazer ! Le système est le mode de diffusion d'une culture qui comporte des arbitraires concrets comme toute culture); soit la position qui consiste à reprendre à partir du paradigme postmoderniste de la communication l'idéal moderne (la libération du système de la communication va permettre de trouver dans la communication elle-même une nécessité anthropologique fondamentale puisque la communication est une composante essentielle de l'existence humaine : dans le jeu pur de la communication on a l'utopie de retrouver une nécessité); soit enfin, du point de vue du paradigme postmoderniste de la communication, on a une position purement postmoderniste (le système de la communication n'a besoin d'avoir aucun ancrage concret traditionnel, contingent ou arbitraire, n'a besoin d'avoir aucune utopie concernant l'éventuelle découverte d'une nécessité : il est un système pragmatique). Les deux premières positions étant des reformulations d'idéaux condamnés parce qu'ils essaient de resaisir une nécessité, la troisième position étant la position purement postmoderniste.

Je voulais simplement souligner le rôle du concept de communication dans cette radicalisation d'une théorie qui est une pensée de la société américaine comme pur système culturel et exclut donc, par définition, toute emprise centralisée, toute réflexivité centralisée, toute opération sur la société qui serait délibérée, centralisée, explicite, légitimée, etc. C'est un système culturel qui saute par-dessus la modernité - les Américains sont modernes en 1620 quand ils font le contrat social et, à partir de là, ils ne font plus que sauter par-dessus la modernité et tombent dans la communication. C'est pourquoi la notion de communication est une notion centrale dans toute la pensée américaine du XX^e siècle.

Jean-François Côté : Il n'y a qu'à lire l'article sur la communication de Sapir dans Encyclopedia of the Social Sciences dans lequel il est très clair que le fondement de la culture américaine, au XX^e siècle devient la communication. La culture américaine ne peut exister sans la communication, sans la reproduction des actes de communication. C'est un modèle qui fut rapidement adopté par les anthropologues américains et il

fut ensuite retransféré dans les sciences sociales par le biais de certaines personnes comme Berger-Luckman ou l'ethnométhodologie qui se sont mises à faire de l'anthropologie sociale de façon très empirique à partir, justement, de l'idée de communication. Ils vont faire en sorte de montrer comment, par la communication, sont rendus possibles des actes significatifs dans des contextes sociaux divers - monde du travail, etc.

Jacques Mascotto : Comme le disait Withney, une oeuvre ou un produit devient encore plus culturel du fait qu'on en parle à un autre : le problème est que le fait d'en parler à un autre devient, en lui-même, un fait culturel. L'objet ne devient culturel que parce qu'on en parle, d'où une société de communication qui devient une société de culture : il n'y a de culture que parce qu'on en parle et plus on en parle, plus ça devient culturel. La "culturisation" se fait par la parole, par la communication. J'irai même plus loin, c'est la communication qui ajoute de la culture, qui détermine le degré de culture...

Olivier Clain : ... ça sera le paradigme de l'ethnométhodologie qui va embrayer sur le paradigme communicationnel : l'idée que la cellule communicationnelle est peut-être productrice de nouvelles normes. Il y a là une sorte d'utopie qui consiste à croire que grâce à la parole et à la communication on va pouvoir construire des normes qui ne sont pas déjà là. C'est cela tout le point de l'ethnométhodologie mais, en même temps, on ne peut pas écarter cette dernière du revers de la main en disant qu'elle n'a aucun sens parce qu'on est tout de même obligé de constater qu'il y a un tel investissement dans l'acte de communication qu'il peut être source d'apparition de l'inédit, de l'événement, de nouvelles normes. On se trouve, nous aussi, pris dans la logique de la communication et d'une manière peut-être beaucoup plus importante qu'on ne le soupçonne.

Jacques Mascotto : Il y a un renversement ontologique dans ce que tu dis. On comprend pourquoi c'est le commentaire qui fait l'oeuvre d'art ou que l'oeuvre d'art est conçue dans le but d'être commentée et qu'elle se réalise dans le commentaire. Résultat : l'oeuvre d'art est toujours un prétexte au texte et le texte est la vraie oeuvre d'art. Mort de l'auteur et naissance du lecteur...

Gilles Gagné : ... mais il y a quand même une conception de la communication qui se fait jour dans la voie de l'herméneutique et qui souligne l'exigence du passage par l'interprétation. Jean-François voulait distinguer cet aspect du jeu effectif de la communication et c'est à cet exercice d'interprétation que tu viens aussi de te livrer, Jacques...

Jacques Mascotto : ... de nos jours, les deux aspects (interprétation, communication) se confondent. Le système de communication n'est pas tellement le répliquat de la culture, son miroir, mais c'est un renversement ontologique de la priorité ontologique : ce n'est plus l'oeuvre d'art qui vient en premier mais c'est bien le commentaire. Et c'est à cause de ce renversement que la tradition ne fonctionne plus. Il n'y a de tradition que lorsqu'elle est commentée dans un futur plus grand, tout est devant dans la tradition. Par contre, de par le renversement ontologique dont je viens de parler, il n'y a plus aucune préséance, plus aucune politesse dans la postmodernité : on ne respecte pas la chose qui, dans l'ordre ontologique, se place avant; chacun peut dire ce qu'il veut car ce que dit chacun vaut autant que ce que dit quiconque.

Stephen Shecter : C'est pour cette raison aussi qu'il y a une incompatibilité quasi-ontologique entre la communication et l'éducation. Chez Rousseau, le langage s'inscrit dans tout un projet pédagogique, comme signe de la modernité. Aujourd'hui, pour éduquer les gens, on recourt aux experts en communication pour apprendre comment on doit mener une conversation avec quelqu'un qu'on veut éduquer. Il existe maintenant des départements spécialisés dans la formation de communicateurs. Il existe des départements de communication où on apprend aux étudiants à animer, à encadrer, à organiser, à aider les gens à exprimer ce qu'ils veulent dire. Paradoxalement, dans notre société de communication, parler est la dernière chose qu'on est capable de faire...

Jacques Mascotto : ... aujourd'hui Mead est dépassé, ce n'est plus la communication qui représente la culture, la communication n'est que productrice de culture.

Gilles Gagné : Je ne parlais pas de la culture au sens des arts ou de la haute culture, je disais simplement que Mead saisit très bien l'opération du système symbolique dans une société primitive comme étant toujours préalable à chaque prise de parole dans le monde, comme étant toujours régulateur - et donc chaque prise de parole est la reproduction d'un système a priori de normes - et il décrit l'ensemble des phénomènes de reproduction de la société primitive comme un phénomène de communication. Mead n'est pas du tout dépassé à mon avis, ce qu'il décrit s'applique très bien au XX^e siècle américain.

Le renversement ontologique dont on a parlé correspond à la destruction de toute intentionnalité dans le rapport à l'autre : on se trouve un peu dans la position du psychanalysé qui aurait tellement bien intégré la méthode psychanalytique qu'il ne cesserait de se demander, après coup, ce que ses paroles peuvent bien vouloir dire (il se demande s'il n'aurait pas dû

commencer par vouloir dire ce qu'il a effectivement dit). En ce qui concerne ce qui a été dit relativement à l'exigence de l'interprétation dans la communication, cela signifie effectivement que l'auteur fait n'importe quoi, sans intention préalable...

Jean-François Côté : ... je pense que ce que tu décris correspond à une espèce d'exacerbation de la tendance positive, mais ça ne supprime pas, à mon sens, la validité de la question de l'interprétation. Ceci dit, pousser cette question à l'extrême n'a effectivement aucun bon sens. C'est pour cette raison qu'il faut réévaluer la portée du phénomène de communication en tant que tel : quand on associe systématiquement la communication à la communication quotidienne, il est très clair qu'on se retrouve vite dans une société schizophrénique mais je pense que, en dépit du fait que la notion de communication soit le plus souvent appliquée en référence au quotidien (étude des conversations, etc.), ce n'est pas là que se trouve l'essentiel.

J'aimerais revenir à ce qu'Olivier a dit à propos du fait que la communication serait une unité syncrétique plutôt qu'analytique en fonction de la notion de communication qui émerge aux États-Unis. Chez Peirce, il y a une analytique de la communication qui est appelée sémiotique. Chez lui, le concept de communication n'apparaît jamais comme tel et c'est seulement lorsqu'on force l'interprétation de sa pensée qu'on réussit à le trouver. Peirce n'a jamais thématiqué ce concept comme tel : c'est seulement en fonction de son aval dans la théorisation pragmatiste qu'on réussit à saisir l'idée de communication qui était déjà en germe chez lui. L'analytique de la communication qui se déploie dans sa sémiotique ne se restreint pas du tout à l'univers du langage. Toutes les choses se manifestent en tant que signe de quelque chose - il expose une catégorisation sémiotique à peu près infinie et, par là même, inopérationalisable - dans les termes où il l'entendait du moins. Il veut en arriver à montrer qu'éventuellement, une analytique pourrait fonctionner avec une instance synthétique, instance synthétique qu'il ne parvient jamais à fonder dans sa philosophie. Il renvoie alors, dans son système, à une métaphysique divisée en trois parties - le mouvement, l'amour, la chance - laquelle renvoie elle-même à une espèce de réification de l'idée de Dieu. Dans ses premiers travaux, il parle de catégories vraiment religieuses pour s'en détacher ensuite et aborder le champ de la sémiotique de façon autonome. Mais il finit toujours par buter sur la synthèse - qui devrait s'appeler communication. À la fin de sa vie, dans ses échanges avec James, il dit d'une part qu'il n'est pas du tout d'accord avec les prolongements du pragmatisme (ceux de James et de Dewey) et, d'autre part, qu'il croit en l'existence d'un Dieu avec lequel on est en communication directe. Peirce se dissocie des avancées du pragmatisme :

quand James dit que l'idée géniale de Peirce a été de comprendre que la signification qu'on investit dans quelque chose c'est celle qui va s'exprimer dans l'acte communicationnel lui-même, lequel va nous prouver que c'est effectivement ce qu'on voulait dire (là commence évidemment le dédale de la communication elle-même, c'est-à-dire que plus personne n'est capable de parler la même langue puisque tout le monde se réfère essentiellement à quelque chose en particulier : la dimension synthétique disparaît). Au moment où ces percées vont se faire chez James et Dewey, Peirce va se dissocier d'eux en disant que si ce qu'ils font c'est du pragmatisme, alors ce qu'il fait lui, c'est du *pragmaticisme*. Dans les années 30 a lieu un autre schisme, au moment où Morris introduit l'idée d'une nouvelle analytique de la communication en reprenant la catégorisation analytique de Peirce essentiellement sous trois catégories : la sémiotique, la sémantique et la pragmatique. À ce moment-là, Morris se rapproche définitivement du Cercle de Vienne - il entretient des échanges avec Carnap - tout en restant lié aux derniers tenants du pragmatisme - Dewey et Mead Il y a donc différentes ramifications dans la tradition du pragmatisme, dont une est particulièrement intéressante parce qu'elle permet de comprendre que cet effort constant pour essayer de trouver un moment synthétique a des racines culturelles et symboliques. La ramification en question passe par Royce - philosophe américain du début du siècle qui se trouve écartelé entre Hegel, le pragmatisme et sa propre philosophie. Royce développe une philosophie de la communication qu'il appelle "philosophie de la loyauté". Dans un de ses ouvrages The Problem of Christianity, où il se sert explicitement de l'idée de communication chez Peirce, il tente une réinterprétation du christianisme - d'une manière sans doute similaire à ce qu'Hegel avait fait dans ses travaux de jeunesse - en y appliquant directement le schéma de la communication. Royce dit que l'idée essentielle qu'on doit retenir du christianisme est celle de manifestation d'une communauté spirituelle. Mais la manifestation d'une communauté spirituelle, dans le contexte contemporain - étant donné que l'Église a disparu... - va se faire par le biais d'individualités qui s'expriment au sein d'une communauté de communication à laquelle on va reconnaître la même valeur spirituelle - autrement dit une valeur symbolique transcendante - que celle qu'on pouvait reconnaître à la communauté chrétienne ou au christianisme. Mais la communauté à laquelle se réfère Royce n'est plus la communauté du christianisme sur le plan téléologique ; c'est plutôt la multiplicité des communautés qui se manifestent à travers la communication : il y a donc une espèce de transcendantalisation immédiate de l'acte de communiquer parce qu'il est la manifestation de l'Esprit. À mon sens, de par la faillite même de son propre projet, Royce met en évidence l'exigence d'une herméneutique - d'une interprétation du christianisme ou de toute manifestation culturelle en général.

Dario de Facendis : J'aimerais faire un petit détour par les Grecs. Gorgias, l'anti-philosophe par excellence, fut le premier théoricien de la rhétorique - première forme que prend la communication dans l'histoire de la philosophie occidentale. Communiquer, c'est faire passer son propre message. Gorgias partait d'un présupposé ontologique par lequel il renversait complètement les positions de Parménide, c'est-à-dire celles de la tradition philosophique occidentale qui voit dans la réalité, dans la transcendance, dans la vérité, quelque chose de l'ordre de l'ontologie pure et dure. Gorgias disait "rien n'existe : si quelque chose existe, je ne pourrai pas le connaître et même si je pouvais le connaître, je ne pourrai pas le communiquer". Il peut évidemment sembler curieux que Gorgias ait bâti une théorie de la rhétorique sur cette base mais voici comment il s'y prend : dans les dialogues de Platon - le *Gorgias* - Socrate, par l'intermédiaire d'un de ses disciples, s'entretient avec Gorgias et lui demande d'expliquer ce qu'il fait exactement. Gorgias répond qu'il fait de la rhétorique, qu'il pratique l'art du discours et Socrate veut savoir sur quoi porte cet art. Ce à quoi Gorgias répond qu'il pratique l'art du discours sur le discours. Socrate essaie de le pousser à définir l'objet de son discours mais Gorgias continue de dire que cet objet est le discours lui-même. Dans sa théorie, Gorgias reprend en fait une idée assez ancienne, celle selon laquelle les objets dégagent des particules, lesquelles pénètrent dans le corps des hommes et donnent lieu à la perception sensible (laquelle correspond donc à l'absorption de ces particules). Toujours selon cette idée, le langage se compte au nombre de ces particules : quand on parle, le langage pénètre à l'intérieur des personnes. Dans l'Apologie d'Hélène où Gorgias, contre toute la tradition grecque, essaie de démontrer qu'Hélène n'est pas coupable d'avoir provoqué la Guerre de Troie précisément parce qu'elle a été soumise à la force du langage tout-puissant. Gorgias donne pour exemple la poésie et la tragédie : il dit qu'il peut, par l'agencement des mots (en faisant par exemple miroiter l'image d'une armée en marche) provoquer la même peur chez quelqu'un que si cette personne voyait réellement une armée en marche. De la même façon Gorgias dit pouvoir provoquer la pitié pour une personne inconnue, etc. Derrière cette théorie, il y a l'idée que les choses n'existent pas en tant que telles mais qu'il n'en existe que des émanations que l'on peut organiser de telle sorte qu'elles produisent un changement chez celui qui les reçoit. Faire cela revient à provoquer une action concrète par le biais d'un fantôme. Dans cette théorie, le sujet est pensé comme absolument vide : il devient donc possible de provoquer chez lui tout ce qu'on veut (il s'agit pour cela de concevoir un agencement de mots qui provoque dans le sujet complètement vide l'illusion de la nécessité là où il n'y en a aucune). La rhétorique fonctionne selon ce procédé. En mettant maintenant la théorie de Gorgias en perspective, on y

retrouve la théorie de la communication qui existe aujourd'hui, pas tant dans la théorisation elle-même que dans les effets de la communication. Quand Gorgias énonce cette théorie du sujet vide, il ne fonde l'action humaine que dans la volonté : contradiction effrayante du sujet vide et de la volonté toute puissante du sujet. Calliclès reprend cela dans son discours sur la loi du plus fort et dit qu'un sujet est quelqu'un qui consomme le plus de sensations possibles, ce à quoi Socrate répond qu'il s'agit là d'une image du sujet qui ressemble à une outre percée - plus on la remplit, plus elle se vide. Je crois que la même relation existe aujourd'hui : d'un côté, le sujet vide et, de l'autre, une manipulation totale de ce vide par la création de fantasmes. Parallèlement, quand le sujet se manifeste, c'est par une volonté de puissance qui n'a aucun fondement...

Jacques Mascotto : ... c'est parce qu'elle n'a pas de fondement que cette volonté est une puissance. Les postmodernes disent que la modernité est un fantasme parce qu'elle se base justement sur une vérité fondatrice alors qu'eux ne croient plus au fondement : on est dans l'absence de fondement, dans l'abîme où tout circule ... La thèse de la postmodernité est qu'il faut abolir la thèse de la modernité - modernité = métarécit = fondement = onto-théologie de la structure de la référence (c'est-à-dire le fondement du fondement) - pour se retrouver dans la liberté. Le problème de la postmodernité est qu'elle remplace l'émancipation par la liberté qui, elle-même, est la possibilité pure, c'est-à-dire la possibilité de tout faire.

Olivier Clain : Je ne suis pas sûr que Mead ait raison de plaquer le schéma de l'acte communicationnel sur ce qu'est le rapport symbolique. Dans l'acte communicationnel, on peut distinguer deux types de communication orale (je précise communication "orale" parce qu'un des traits caractéristiques du concept de communication est justement de mélanger volontairement non seulement les différentes dimensions de ce qu'est l'expérience mais aussi les différentes techniques de transmission : communication d'images, de mots, de textes écrits, de textes électroniques, etc. Bref, le concept de communication est une notion totalement syncrétique, dans tous les sens du terme). Le premier type de communication orale a pour effet de créer un mimétisme chez celui qui écoute, c'est une communication qui ne passe pas par un tiers dans le rapport entre les communicateurs, une communication où chacun ne parle que de son ego et ne s'adresse qu'à l'ego de l'autre sans qu'il y ait un référent quelconque qui vienne délimiter symboliquement les positions respectives des interlocuteurs à l'intérieur de l'acte de communication : il s'agit là d'une communication qui a des effets purement imaginaires, purement mimétiques. C'est précisément de ce premier type de communication que parlait Gorgias : une communication purement

imaginaire du point de vue de ses effets et non pas une communication symbolique ...

Dario de Facendis : ... la seule façon de faire achopper le discours de Gorgias, c'est la connaissance. Le discours de Gorgias ne peut être tout-puissant qu'énoncé devant une foule qui ne connaît pas.

Olivier Clain : C'est d'ailleurs pour cela qu'il commence par convaincre la foule qu'Hélène est innocente pour ensuite la convaincre qu'Hélène est coupable.

Gorgias est donc fasciné par les effets imaginaires de l'acte de parole mais Platon et Aristote vont se charger de lui répondre. Aristote surtout qui reprochait à Platon d'avoir mal répondu aux Sophistes en invoquant l'Idée comme tiers symbolique de la communication. Selon Aristote, la seule transcendance c'est l'Être. Sont distinguées chez lui la parole pleine, symbolique (nécessitant donc un tiers symbolique) et la parole vide. Une distinction qu'on retrouve chez Lacan pour qui la parole vide est celle de la communication dont parle Peirce. La parole pleine a des effets qui sont d'un autre type que les effets imaginaires parce qu'ils font prendre conscience, ils éveillent l'autre. Dans la théorie de Mead, il y a précisément annulation de cette distinction entre les effets imaginaires de la communication et ses effets symboliques. Dans la tradition philosophique, par contre, l'acte de parole est considéré comme l'unité élémentaire de l'esprit - position qui est aussi celle de Hegel dans la philosophie de l'Éna : quand il réfléchissait sur ce qu'était le langage dans ses rapports à l'esprit, il reconnaissait l'efficace du langage. Mais la question est de savoir comment on reconnaît cette efficace : est-ce qu'on la reconnaît comme pure efficace imaginaire (toute la conception contemporaine de la communication, y compris celle de Mead, malgré la référence au soi et au tiers qu'il fait dans sa théorie, pense la communication, du point de vue de ses effets, comme purement imaginaire) ? Parallèlement, il faut tout de même reconnaître que la théorie de la communication touche aussi à quelque chose d'important. L'ethnométhodologie montre par exemple qu'il y a des effets symboliques dans la communication humaine (sinon on ne pourrait rien comprendre de la transformation de l'esprit dans l'histoire). C'est vrai que l'échange de paroles est producteur de quelque chose mais à quelles conditions ? C'est ce que la théorie contemporaine de la communication, paradoxalement, n'éclaire pas, et ce parce que dans son concept de communication - et il en va de même dans les jeux de langage - le référent, qu'il soit transcendance divine ou histoire, en tout cas un tiers qui permettrait de maintenir un caractère symbolique à la communication entre les hommes, se trouve aboli.

Dario de Facendis : Dans la mesure où tu prends cette catégorie imaginaire et qu'elle peut produire des effets concrets sur lesquels on fonde un autre discours imaginaire qui, lui-même, produira à son tour des effets concrets , etc. on franchit la frontière entre le réel et l'irréel. Finalement, il devient impossible de trouver le moment où quelque chose pourrait entrer en contradiction avec le processus ainsi enclenché : on ne sait plus jusqu'à quel point il s'agit de vérité ou de mensonge parce que la réponse réelle au mensonge est l'action qui, elle-même, est déjà le résultat d'un mensonge. La guerre du Golfe fournit un excellent exemple de ce rapport mouvant et ambigu qui existe entre la réalité d'une action et le mensonge d'un discours. Quand le processus est enclenché on ne peut plus le stopper à moins de faire référence à un tiers qui, dès le départ, avait été mis hors jeu. C'est pour cela que Pasolini disait que la bourgeoisie est l'irréalité, c'est le réel qui bascule dans l'irréel. La bourgeoisie n'a eu d'autre tendance, dans son histoire, que de provoquer ce basculement...

Olivier Clain : Non, tu ne peux pas dire ça de la bourgeoisie.

Gilles Gagné : Il y a une prise de conscience de la destruction du tiers dans la communication de masse. Quelque chose qu'on lit dans le journal acquiert immédiatement un haut degré de réalité (il y a suppression du tiers généralisé qui se trouve toujours à l'extérieur de chaque acte de communication mais sert de référent général à ceux qui communiquent). Avec la suppression du tiers généralisé dans la communication de masse, tout le monde peut basculer en même temps dans le délire si jamais Mr. Citizen Kane a décidé d'écrire quelque chose de délirant dans son journal. La communication de masse ne laisse rien subsister en dehors des actes de communication de masse, elle crée la réalité en toute indépendance, en toute autonomie, en toute liberté. Il ne reste rien en dehors du système de production de la réalité.

Dario de Facendis : Dans la guerre contre l'Irak, un des moments qui a fait pencher l'opinion publique américaine et le Congrès dans le sens de l'intervention militaire et a donné l'aval moral à cette guerre a été le récit de la Koweitienne qui s'est présentée devant le Congrès pour dire que les soldats irakiens avaient jeté des bébés hors de leurs incubateurs dans des hopitaux de Koweit-City, qu'ils les avaient piétinés, etc... Son récit était une mise en scène monumentale mais Amnesty International y a cru et tout le monde y a cru. C'est ce qui a fait basculer l'opinion publique. Puis, on a appris que tout était faux et que la Koweitienne en question n'était nulle autre que la fille de l'ambassadeur du Koweit aux États-Unis. Le problème, en l'occurrence, c'est que reconnaître le mensonge ne permet pas de défaire la réalité qui a été engendrée par ce mensonge. Où se trouve donc, dans ces

conditions, la prise sur le réel ?

Olivier Clain : La théorie de la communication a de la difficulté à faire la distinction dont je parlais tout à l'heure et j'ai l'impression que Mead plaque un schéma de la communication non suffisamment réfléchi sur ce qu'est l'univers symbolique des sociétés traditionnelles et des sociétés primitives. Devant la fascination de l'effet de l'acte de communication la théorie généralise ensuite au niveau ontologique. Il est clair qu'on ne peut pas dissocier le fait de l'existence de la théorie de la communication dans les sciences sociales du fait que la physique, la biologie (en particulier la biologie), pensent le réel lui-même en termes de communication et de niveaux de communication : c'est Gorgias à la puissance 2 en quelque sorte! On pense le réel dans son ensemble comme un système de communication, d'où la théorie de l'information. La nature dans son ensemble est vue comme un immense système de communication. C'est significatif du fait qu'il y a une fascination immense, et pas seulement dans les sciences sociales, pour la communication...

Jacques Mascotto : ... bien sûr qu'elle communique la nature, le pollen porté par le vent transmet, etc, etc. On peut bien appeler cela de la communication si l'on veut !

Stephen Shecter : Ce qu'Olivier veut dire est que des gens reprennent cela pour élaborer une théorie de l'évolution de l'humanité à l'intérieur d'une théorie du cosmos qui est prise comme un phénomène de complexification de l'information. Les hommes eux-mêmes sont des "bouts" d'information qui communiquent entre eux ...

Olivier Clain : ... ce dernier point est extrêmement important : il est un des paradigmes fondamentaux de la technoscience contemporaine. Laborit, par exemple, dit que la communication c'est le vivant. Par cette fascination, on en arrive à croire que le réel réel - le réel in-humain - est déjà, lui-même, un pur réel fondé sur la communication. Le fantasme de l'effet communicationnel est présent dans les sciences humaines et sociales mais il se généralise aussi en amont dans les sciences pures comme la biologie, et même la physique.

Dario de Facendis : Ça va de pair avec l'élimination totale du réel comme langage, c'est-à-dire le réel dans les mythes, dans la pensée primitive et dans la pensée poétique où le réel est quelque chose qui parle et moi, en tant que sujet, je me mets en écoute face à lui et cette écoute engendre justement le symbolique. La vision du réel comme pure communication ne peut se faire que par l'élimination totale et absolue du réel comme langage.

Jean-François Côté : Il y a aussi l'idée de langage dans la communication: tout étant communication, il suffit de déchiffrer le code dans lequel les signaux sont émis et on réussira à comprendre la manifestation des êtres et des choses.

Olivier Clain : Sur le plan ontologique, il y a là une dissolution théorique passive de ce qu'est le langage humain, précisément parce que le langage humain n'est pas un système de communication. Il faudrait inverser la thèse et dire qu'à la limite on peut effectivement finir par parler de la communication des cellules mais pour ce qui est des humains, c'est autre chose, il faudrait trouver un autre mot. Il y a longtemps que le réel comme langage a été dissout (la modernité s'en est chargé) mais ce qui m'apparaît véritablement problématique est la dissolution du langage humain comme comportant un niveau de réalité qui lui appartient en propre parce que le langage humain est fondamentalement un avènement du symbolique et un événement symbolique.

Stephen Shecter : D'un point de vue théorique, on peut voir comment la postmodernité est à la fois une extension et en même temps une limitation de la modernité : la physique contemporaine qui rêve depuis longtemps d'une théorie unifiée où les sciences humaines et les sciences de la nature n'en feraient plus qu'une voit ce résultat atteint par une théorie de l'information.

Olivier Clain : Dès qu'on parle d'information, on parle en fait de communication. Il y a équivalence entre les deux termes.

NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.

1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). *Le pacifisme face à la guerre du Golfe* (à partir de l'exposé de Dario de Facendis, au dernier séminaire). *Média et éthique* (Michel Freitag). Séminaire du 25 janvier 1991.

2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Larochelle et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.

3- *L'"histoire" de la postmodernité: modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). *Analyse structurelle et historique du procès de la constitution de l'art dans la modernité* (Michel Freitag). Séminaire du 22 mars 1991.

4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). «*Abolition*», article qui traite de l'exacerbation de l'abstraction économique, permettant d'envisager, virtuellement, «une société sans argent» (tiré de L'Encyclopédie des nuisances, T.I, fascicule 11). Séminaire du 5 avril 1991.

5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). *Références bibliographiques sur la notion de postmodernité* (texte soumis par Yves Bonny). Séminaire du 10 mai 1991.

6- *Lyotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.

7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques Mascotto et discussion). *Sémiotique transcendantale, ou anthropologie transcendantale, ou encore: épistémologie critique ou ontologie réflexive?* (texte sur Apel de Michel Freitag). Séminaire du 11 octobre 1991.

8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.

9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.

10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.

11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.

- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposés de Olivier **Clain** et de Jacques **Mascotto**). *Fiche de lecture: Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale* (ouvrage de Jean-Daniel Reynaud, commenté par Gilles **Gagné**). «*L'idéologie des juges*»; *remarques sur la recherche d'André Lajoie, de Régine Robin, et de Armelle Chitrit*, par Gilles **Gagné**. Séminaire du 19 mars 1992.
- 13- *Lévinas: essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. **Haesler** et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel **Dagenais** et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.
- 15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques **Goguen** et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.
- 16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben* (exposé de Dario **de Facendis** et discussion). Séminaire du 12 février 1993.
- 17- *Pornographie et modernité* (exposé de Bernard **Arcand** et discussion). Séminaire du 19 mars 1993.
- 18- *La conscience* (exposé de Michel **Freitag** et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.
- 19- *Figures de la conscience chez les Grecs de l'Antiquité* (exposé de Dario **de Facendis** et discussion). Séminaire du 14 mai 1993.
- 20- *Homo economicus, transformations historiques* (exposé de Jean **Pichette** et discussion). Séminaire du 11 juin 1993.
- 21- *La fin de l'histoire et le dernier homme* (de Francis Fukuyama): présentation par les membres de la revue *Conjoncture* et discussion. *Quelle fin de l'histoire, ou la fin de quelle histoire? Critique philosophique et sociologique de l'ouvrage de Francis Fukuyama* (Michel **Freitag**). Séminaire du 17 septembre 1993.
- 22- *Les expressions philosophiques et esthétiques d'une crise de la civilisation moderne* (exposés de Stephen **Schecter** et de Jacques **Mascotto**, et discussion). Séminaire du 15 octobre 1993.
- 23- *La postmodernité comme théorie de la société: Systèmes et mondes vécus* (exposés de Jean-François **Côté** et de Michel **Lalonde**, et discussion). Séminaire du 10 décembre 1993.
- 24- *Lecture critique des théorisations de la postmodernité* (exposé de Yves **Bonny**, et discussion). Séminaire du 21 janvier 1994.
- 25- *Les crises de la modernité: 1. Le fascisme et le nazisme* (Débat et texte de Michel **Freitag**: Quelques considérations actuelles sur le nazisme et son idéologie). Séminaire du 18 février 1994.
- 26- *La social-démocratie* (exposé de Stephen **Schecter** et discussion). Séminaire du 15 avril 1994.

- 27- *Les crises de la modernité: II. Le communisme* (exposé de Jacques Mascotto et discussion) Séminaire du 6 mai 1994.
- 28- *La «Great Functionalist Society»* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 14 octobre 1994.
- 29- *Religion, charte des droits et politique.* (Exposés de Michel Freitag et Jacques Mascotto et discussion). Séminaire du 11 novembre 1994.
- 30- *La pensée de Lacan.* (Exposé de Jean-Paul Gilson et discussion). Séminaire du 16 décembre 1994. [À paraître]
- 31- *Les paradigmes actuels en sciences sociales.* (Exposé de François Dosse et discussion). Séminaire du 24 février 1995.
- 32- *Au comble du subjectivisme moderne: l'objet esthétique. A propos d'un concept de Wladimir Weidlé.* (Exposé de Jacques Dewitte et discussion). Séminaire du 24 mars 1995.
- 33- *L'économie mondiale.* (Exposé de Georges Lebel et discussion). Séminaire du 5 mai 1995.
- 34- *Présentation de son ouvrage* *Jouissance et politique par Denis Duclos* Séminaire du 15 septembre 1995.
- 35- *Altérité et Identité autour de l'Essai sur l'exotisme de Victor Segalen.* (Exposé de Robert Laliberté). Séminaire du 17 novembre 1995.
- 36- *Intégration et exclusion : le régionalisme à l'aune de la sociologie* (Exposé de Dorval Brunelle). Séminaire du 15 décembre 1995.
- 37- *L'éthique de l'invisibilité ou les politiques de l'autorité* (Exposé de Jean-Ernest Joos) Séminaire du 2 février 1996.
- 38- *Le sujet du lien social* (Exposé de Olivier Clain) Séminaire du 23 février 1996. [À paraître]
- 39- *La folie et le sujet du lien social* (Exposé de Roger Ferreri) Séminaire du 15 mars 1996 [À paraître]
- 40- *Le phénomène du «déjà vu» et la «fin de l'histoire»* (Exposé de Paolo Virno) Séminaire du 29 mars 1996. [À paraître]
- 41- *L'homme qui aurait été recteur* (Exposé de Stephen Schecter) Séminaire du 19 avril 1995.

SOMMAIRE

Critique de la société de communication, (exposé de Jean-François Côté).
Séminaire du 21 février 92.
