

**Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité**

LA
«GREAT FUNCTIONALIST SOCIETY»
(Exposé de Jean-François Côté)
Séminaire du 14 octobre 1994

Cahiers de recherche

Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Daniel Dagenais. La transcription du *verbatim* des séminaires est assurée par Nathalie Freitag. Toute correspondance doit être adressée à:

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

**Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité**

LA
«GREAT FUNCTIONALIST SOCIETY»
(Exposé de Jean-François Côté)
Séminaire du 14 octobre 1994

Cahiers de recherche

LA «GREAT FUNCTIONALIST SOCIETY»

Séminaire du 14 octobre 1994

Je voudrais commencer par expliciter le titre de mon exposé qui pourrait apparaître à certaines personnes comme étant plus ou moins bizarre, mais qui décrit en réalité assez précisément le contenu de ce que je vais présenter.

La «Great Functionalist Society» est en fait un amalgame, théorique et socio-historique, de deux notions: «functionalist» se réfère bien entendu au cadre théorique (mais peut-être davantage encore épistémologique) du fonctionnalisme tel qu'il a été développé par Talcott Parsons. Je dis cadre théorique et davantage épistémologique puisque l'idée théorique du fonctionnalisme de Parsons trouve son référent épistémologique à l'intérieur du naturalisme à caractère systemique qui le définit - et on verra que ce naturalisme systemique a très certainement quelque chose à voir avec ce que nous allons développer comme perspective d'une analyse de la société américaine saisie sur le plan de ses représentations symboliques et sur celui de la signification des formes de la vie sociale.

La deuxième notion de l'amalgame est celle de «Great Society», qui représente un programme à la fois théorique et pratique (ou plus exactement: politique) qui s'est développé aux États-Unis au XXe siècle. On connaît en effet sans doute assez bien le programme politique de la période Kennedy-Johnson des années 60 (1961-1968) qui a mis de l'avant le projet de la «great Society»; (Lyndon B. Johnson, à la suite de Kennedy, se fait élire en 1964 sur ce thème de la réalisation du programme de la «Great Society», qui tient à engager une lutte pour en finir avec la pauvreté en facilitant l'intégration des exclus des succès du système capitaliste, et qui cherche donc à les intégrer à ce système. Dans la foulée de l'adoption du projet de loi sur les droits civiques en 1964, qui abolissait «définitivement» la ségrégation raciale, le projet de la Great Society tenait à favoriser, par le biais de programmes sociaux notamment, le développement de l'éducation, l'amélioration des soins de santé, le soutien par l'aide sociale, etc. On connaît assez bien le portrait - le Québec du temps est assujéti, grosso modo, au même genre de transformations. Le projet de Great Society de Lyndon Johnson se situe donc dans le prolongement des politiques de Kennedy, qui se situent elles-mêmes dans le prolongement des politiques de Roosevelt ou, en fait, du programme du New Deal inauguré dans les années 30 et qui avait justement entamé ces mesures «sociales» - ou qui avait en tout cas permis que l'État fédéral américain intervient directement dans l'organisation de la vie sociale.

Le projet de la Great Society des années 60 se situait donc en apparence dans le prolongement de réformes politiques entreprises depuis assez longtemps - depuis même, peut-on dire, bien avant le New-Deal, nous y reviendrons.

Mais le thème de la Great Society n'est pas qu'un programme politique et qu'un programme de réalisation de réformes de la société. Le thème de la Great Society est également l'objet d'une étude théorique publiée en 1914 aux États-Unis par un intellectuel appelé Graham Wallas. Graham Wallas publie en effet en 1914 un ouvrage intitulé The Great Society. A psychological Analysis, dans lequel il tente de cerner quelles sont les conditions d'évolution de la société, américaine surtout, au tournant du siècle. Pour lui, la Great Society correspond en fait, sur un plan sociétal, au développement qu'a connu le domaine économique et qui a donné jour à ce qui est appelé à l'époque The Great Industry. Il y a donc une correspondance exacte établie par Wallas entre les développements qui se sont produits (et continuent de se produire) dans le domaine économique - avec l'essor du capitalisme industriel - et ceux qui se produisent dans la société en général.

Wallas décrit donc ces développements de la Great Society en soulignant que les développements des cent dernières années (nous sommes en 1914) dans le domaine de la science et de la technique, des transports et des communications, ont produit un environnement dans lequel les êtres humains pensent, travaillent et ressentent dans des conditions sans précédent dans l'histoire du monde (p. 3). Le développement des villes et des agglomérations urbaines, des plans industriels qui couvrent des milles carrés, des États nationaux de millions d'habitants, l'évolution du système des relations internationales, etc., font en sorte que, comme il le précise, la décision d'un financier d'un autre pays peut soudainement faire fermer un bureau ou une usine locale, en envoyant les individus à la rue. Le seul moyen pour les individus de s'assurer une certaine stabilité dans le monde du travail est d'être inclus à l'intérieur d'organisations syndicales nationales ou internationales. Mais les individus, dans leur vie sociale quotidienne, sont également aux prises avec les messages publicitaires qui les enjoignent de consommer, de façon contradictoire, toutes sortes de produits, et l'information locale, nationale et internationale qu'ils reçoivent les met en face d'une vision du monde complètement morcelée, avec plus ou moins de signification, etc. On connaît assez bien le portrait là aussi, mais Wallas tire à cet effet la conclusion que, pour les individus, dans la Great Society, « (...) unless they find their way successfully among world-wide facts which reach them only through misleading words they will be crushed » (p. 5).

Entre la vision «théorique» de Graham Wallas et le programme politique de la Great Society de Lyndon Johnson, il y a donc une continuité et un changement. La continuité se situe dans le type de société qui est défini d'un côté comme de l'autre, et le changement fait passer du diagnostique théorique pessimiste de Wallas à l'action politique optimiste de Johnson, celle qui vise sans doute justement à éviter que les individus, ou du moins qu'une trop grande partie des individus, soient «crushed» par le développement de la «Great Society».

Voilà donc ce qui situe l'horizon de ma présentation sur la «Great Functionalist Society»: c'est le développement, à la fois théorique et politique, de la société américaine plus particulièrement, mais de la société contemporaine en général, dans le trajet de ce que nous appelons la transition à la postmodernité. On aura évidemment reconnu, dans les quelques éléments de description que j'ai invoqués, des traits de ce que Michel Freitag décrit dans le chapitre 14 du volume 2 de Dialectique et société, et qu'on peut considérer sur le plan théorique ou typologique comme des manifestations caractéristiques du mode de reproduction décisionnel-opérationnel. Je vais donc en quelque sorte me livrer ici pour ma part à une description à caractère socio-historique de cette transition à la postmodernité à l'intérieur de la société américaine.

J'aurais toutefois deux remarques préliminaires à formuler avant de commencer ma description. La première concerne une critique, que je veux positive, de la désignation qu'utilise Michel Freitag, soit «décisionnel-opérationnel», dans sa description du nouveau mode de reproduction de la société dans sa transition à la postmodernité. Pour des raisons qui touchent autant à la précision des phénomènes à décrire dans ce contexte qu'à leur inclusion dans une référence théorique à caractère plus général ou global - sinon plus générique -, je proposerais de parler ici plutôt d'un mode de reproduction «communicationnel-pragmatique». On verra dans la description qui suit les raisons pour ce faire, et nous reviendrons certainement à la fin de cet exposé sur cette question.

La deuxième remarque concerne plus précisément la justification de la démarche que j'entreprends, qui est celle d'une description d'un monde qui nous est assez connu, puisque malgré les termes utilisés dans le titre «la Great Functionalist Society», tout le monde sait bien à peu près à quel genre de phénomènes on a affaire dans le cadre de l'évolution de la société américaine du XXe siècle. Il se pourrait ainsi que ce que je vais raconter à propos des phénomènes, ou des descriptions théoriques utilisés dans la description des phénomènes, vous apparaissent comme étant, somme toute, d'un caractère plutôt banal. Mais si justement, comme le prétend Kojève, la

description des phénomènes correspond dans le contexte contemporain à tout ce qu'on peut attendre de la démarche de la connaissance, alors il se pourrait bien que ce que j'annonce ici, dans sa banalité présumée, comme description simple de phénomènes particuliers, participe en réalité d'une phénoménologie de l'expérience de la postmodernité, à travers l'évolution socio-historique de la société américaine. À défaut de produire une évidence phénoménologique, j'espère donc au moins évoquer ici quelques évidences phénoménales. Je parlerai ici principalement de phénomènes d'abord économiques, puis politiques et enfin culturels, pour raconter comment ils participent tous de la Great Functionalist Society. Mais auparavant, je partirai d'une description phénoménale encore plus générale de cette Great Functionalist Society. Le développement le plus phénoménal de la société américaine, c'est-à-dire celui qui apparaît à mon sens de la façon la plus évidente parce qu'il meuble les villes (nord-)américaines, est peut-être le gratte-ciel. Le(s) gratte-ciel apparaissent en effet comme étant au centre de nos villes, et peut-être ainsi, pourquoi pas, au centre de nos vies ou de l'organisation de nos vies.

On sait que le gratte-ciel - le Tall Office Building (qu'on en viendra à appeler sky-scraper) - est une invention américaine. Comme tel, le gratte-ciel, lorsqu'il apparaît au tournant du XIXe siècle dans des villes comme Chicago ou New-York, ne procède à proprement parler d'aucune nécessité d'ordre physique ou naturel. Il est un produit culturel. L. H. Sullivan, l'architecte américain, se penche ainsi dans un texte de 1896 sur cette question («The Tall Office Building Artistically considered»), et la description qu'il en donne est simple: le gratte-ciel est la réponse au problème de l'évolution et de l'intégration des conditions sociales qui demandent un regroupement d'individus dans un lieu fixe.

Ces conditions sociales sont, grosso modo, les suivantes: des bureaux sont nécessaires à l'accomplissement de la marche des affaires (business); l'invention et le perfectionnement des ascenseurs rendent très faciles l'élévation et les déplacements verticaux, le développement de la structure d'acier permet l'érection de constructions sécuritaires, rigides et économiques.; l'accroissement de la population dans les grandes villes, la congestion qui en résulte dans les centre-villes et l'élévation du prix des terrains, stimulent l'ajout presque indéfini d'étages aux constructions. La forme de ce building, cette construction que Sullivan appelle «lofty»- c'est-à-dire haute, mais également, altièrre - répond à ces besoins. En fait, la forme du gratte-ciel n'a qu'un sens, ou qu'une signification: elle répond à sa fonction.

La forme du gratte-ciel répond à sa fonction, selon Sullivan, et cela de manière très précise: le solage, sous la terre, contient la plomberie et les appareils de chauffage, d'éclairage, etc.; l'étage de plancher s'ouvre sur l'espace extérieur et permet l'accès facile à l'intérieur et la circulation; le deuxième étage peut contenir de larges subdivisions; et à partir de là tous les étages supérieurs contiennent une série indéfinie d'espaces plus petits qui sont des bureaux, tous plus ou moins égaux, tous pareils - comme les cellules d'une ruche, écrit Sullivan - et cela se poursuit jusqu'au sommet du building, qui n'est lui-même qu'une forme plus ou moins vide, dont la fonction est simplement de compléter, par divers instruments (ventilation, réservoirs, tuyauterie, valves, etc.) le relais de l'ensemble, ce qui assure la circulation complète du système d'ensemble. Le building se présente dans son aspect extérieur, dépourvu d'ornementation superflue - Sullivan précise dans un autre texte sur la question que l'ornementation n'a pour fonction que d'assurer ou de relever l'apparence de la matière dont est construit le building- et ainsi, l'ornementation appartient au système de façon organique - c'est, dans les mots de Sullivan, une fleur dans le feuillage d'une même plante.

L'individualité du building est assurée en premier lieu par le caractère harmonieux de son intérieur qui s'exprime totalement dans son extériorité: tout comme chez les êtres humains, précise Sullivan, cette harmonie de l'intérieur et de l'extérieur participe de la nature des choses (189). En fait, le building doit justement manifester la vie qui l'habite, et il correspond parfaitement en cela à la loi du monde naturel qui, soutient Sullivan, fait en sorte que toutes les formes (animales, végétales, etc.) répondent du même principe: la forme suit la fonction.

Le building, le gratte-ciel, le «Tall Office Building», est donc une forme de vie, et même une forme de vie naturelle - alors qu'il procède essentiellement d'une exigence culturelle et sociale, comme on l'a vu. Un commentateur de Sullivan, le néo-hégélien américain Denton Snider, parle ainsi en 1906 avec enthousiasme du gratte-ciel comme de la création spirituelle architecturale du Nouveau-Monde, qui se présente comme un organisme vivant - et même comme un individu, avec son système de circulation, son système respiratoire, ses organes internes, etc. On pourrait peut-être faire remarquer à Snider à cet égard que la partie supérieure du building, sa «tête», est, comme le décrivait Sullivan, plus ou moins vide (elle ne contient en effet que de la «tuyauterie» qui assure la circulation d'ensemble de l'organisme).

Mais l'important est plutôt de considérer ici, avec Sullivan de nouveau, que nous avons justement affaire à un organisme naturel, et davantage encore à un organisme social naturel (229) tel que l'est, dans l'esprit de la société américaine du temps, tout individu. C'est même d'ailleurs dans une perspective très similaire à celle-ci que l'École de Chicago va, de son côté, entreprendre la description de la ville dans son entier, ou du milieu urbain. Dans ses travaux qui inaugurent ce que l'on appelle l'écologie urbaine, l'École de Chicago décrit en effet la ville comme un organisme social naturel, qui se développe d'une façon relativement similaire à la «vie organique» du building et son exigence de «circulation verticale», mais sur le plan cette fois d'une exigence de «circulation horizontale».

Dans sa description de la «croissance de la ville», un texte écrit en 1925, Ernest Burgess, le collègue de Robert Park, décrit ainsi l'organisme social qu'est la ville par une série de cercles concentriques (131). Prenant appui sur le modèle de la ville de Chicago, il situe donc le premier cercle, le «loop», quartier des affaires ; ce premier cercle est entouré d'un second, où l'on trouve les industries, puis une zone de transition mène vers un troisième cercle où se trouvent les habitations des travailleurs ; un quatrième cercle entoure par la suite ceux-ci, où l'on retrouve une bande résidentielle, de type banlieue, qui contient des habitations pour une classe moyenne plus aisée; le cinquième et dernier cercle représente une bande de commutation, qui est soit un lieu de résidence pour des personnes qui voyagent alors l'aller-retour vers le centre-ville, soit un lieu de transit vers la campagne ou vers d'autres villes. L'idée ici qui définit l'organisme urbain est semblable à celle qui définissait ce qui compose le centre-ville, c'est-à-dire les buildings; la répartition des aires urbaines en cercles concentriques sépare très nettement les fonctions à l'intérieur d'un système, et ces différentes fonctions sont comme des organes reliés entre eux par des voies qui assurent la circulation des marchandises, des individus, etc. La ville est un ensemble fonctionnel, une forme qui répond à sa fonction et l'on peut même décrire à l'intérieur de ce système d'ensemble, des sous-systèmes qui reproduisent tous également, dans leur forme même, les fonctions qu'ils assument.

Ainsi par exemple, les industries semblent se manifester dans leur forme idéale dans l'architecture fonctionnelle qu'imagine Alfred Kahn pour les usines de montage Ford à Highland Park dans les années 1913. Dans ces usines, c'est la chaîne de montage qui définit la forme architecturale; la fonction de la production automobile définit alors entièrement la répartition interne et externe de l'espace. Mais on peut aussi dire la même chose de l'architecture du cercle suivant qui regroupe les maisons des travailleurs - toutes à peu près pareilles - et même du cercle de la

banlieue, où les bungalow sont investis de cette même fonctionnalité, ici adaptée cependant à l'idée de la cellule familiale. Dans l'esprit de certains architectes américains, le bungalow est même destiné à suivre la «croissance naturelle» du revenu familial de la classe moyenne. Par sa fabrication simplifiée et économique, sa forme plus ou moins anonyme, il peut se prêter à des réaménagements, à des agrandissements, etc.

On peut aller plus loin et dire que la zone de commutation est, elle aussi, destinée à recevoir des unités fonctionnelles - qui peuvent regrouper par exemple, dans un ménage où l'homme travaille au centre-ville, une femme qui s'occupe d'une «fermette», d'une petite ferme qui assure le lien, dans une économie domestique, entre la ville et la campagne. Henry Ford nourrissait d'ailleurs à cet égard un projet ambitieux pour ses propres ouvriers qu'il voyait installés dans cette zone, commutant des activités industrielles du travail et se réfugiant dans leur havre de paix domestique - réalisant peut-être ainsi en partie le rêve de réconciliation de l'homme avec sa nature, dans une perspective au fond pas tellement éloignée de celle de Marx.

Ford, de toute façon, avait déjà assuré à ses employés un revenu suffisant pour qu'ils s'approprient (individuellement ou par cellule familiale) un véhicule leur permettant de circuler, et, pourquoi pas, de se détendre. L'automobile, en tant que forme individualisée répondant aux fonctions que voulaient bien lui prêter les individus, était déjà le complément indispensable d'une «circulation universelle». Le réseau des autoroutes américaines que la Great functionalist Society allait se mettre en frais de réaliser dans les années 50, participait évidemment de l'idée de circulation totale qui est sans doute la définition par excellence de cette forme de société qui devait, elle aussi, dans son ensemble répondre à sa fonction.

Mais justement, quelle est la fonction de cette société? Ou peut-être, plus précisément, quelle est sa nature? Au dernier séminaire sur la social-démocratie, Michel Freitag a proposé une typologie des tendances réformistes au sein de la société occidentale, que je résume ici rapidement. Il propose ainsi de voir:

1- Un réformisme néo-conservateur, caractérisé par «le maintien de l'intégration de la société à l'encontre des tendances à l'éclatement ou à la dissolution de type anomique, propre au capitalisme industriel» (par exemple: l'activité sociale de l'Église, certains mouvements ouvriers corporatistes, qui vont éventuellement se rattacher au fascisme).

2- Un réformisme modernisateur, caractérisé par «des réformes en vue d'une industrialisation mise au service du développement de la puissance collective, de la puissance d'État», etc., qu'on pourrait associer (même si ce n'est pas exactement ce qu'a dit Freitag), au communisme.

3- Un réformisme «socialiste» ou «social-démocratique», caractérisé par «une action orientée dans le sens d'une participation élargie à la vie politique [incluant] la dimension du social» (i.e. conditions économiques, justice sociale, éducation, santé, sécurité sociale, etc.).

4- Un réformisme américain, qui est précisément celui dont nous allons parler bientôt, caractérisé par le fait qu'ici les réformes «ne passent pas» principalement par la voie de la représentation politique et la vie des partis, mais par de multiples formes d'action directe, autonome, dans la société «civile», c'est-à-dire essentiellement dans un univers social qui reste encore compris à partir de la culture or, puisqu'il implique «... un libéralisme et un capitalisme qui se posent comme naturels» (26-27).

Je suis, inutile de le dire, parfaitement d'accord avec cette typologie, sauf que je dirais qu'on peut peut-être s'entendre pour dire aujourd'hui que le type dominant qui prévaut sur le plan des manifestations de la société contemporaine est justement le dernier type, c'est-à-dire le réformisme américain. Le problème qui se pose, à ce moment, est de savoir comment arriver à ré-inverser, dans les termes de l'analyse, la question d'un développement culturel qui se pose lui-même comme naturel. La compréhension «naturaliste» des phénomènes dont j'ai donné des exemples montre, évidemment, qu'il s'agit non pas simplement de la contredire - elle rend bien compte des phénomènes - mais bien plutôt de la re-saisir, ou de la réinterpréter, dans des termes qui la re-situent dans une perspective culturelle, historique, anthropologique, etc. Car, privée de cette perspective, culturelle-historique-anthropologique, etc., ce développement se pose tout simplement dans son acception «naturelle», et tout le débat sur la «fin de l'histoire» par exemple, ne fait précisément qu'avaliser cette acception naturelle de l'évolution de la société contemporaine, cette vision naturaliste des choses.

Je ne vais pas ici, dans la suite de mon exposé, me livrer au développement complet de cette perspective culturelle, historique, anthropologique, etc. Mais on voit bien par contre, je crois, où loge le problème: c'est un problème de civilisation, qui rejoint en fait une interrogation à caractère ontologique (sur l'être des choses justement) à laquelle nous sommes confrontés. Je ne vais donc pas me livrer à cet exercice mais on voit très bien, il me semble, qu'il pointe entre autres vers la définition, ou plutôt la redéfinition de ce qu'est, par exemple, la nature,

cette conception centrale qui a animé toute la réflexion américaine sur la société, sur son évolution contemporaine.

Cette nature, ce concept de nature, que l'on retrouve chez Sullivan, dans l'École de Chicago, qu'on retrouve également dans le fonctionnalisme de Parsons, et qui imprègne finalement toute la structure symbolique de la société américaine contemporaine, cette nature doit être redéfinie et peut-être même à la faveur d'une inversion de la compréhension de la fonction principale qui l'anime, à savoir la notion de communication. Chez John Dewey par exemple, mais on pourrait donner d'autres références - la communication se définit essentiellement à travers la nature, qui devient par la suite le référent conceptuel d'une analyse de la société et de la culture. Or il me semble que si l'on parvient ou si l'on parvenait justement à définir d'abord la communication comme un phénomène culturel (et non «naturel»), on aurait les moyens de se réapproprier une perspective d'analyse culturelle, historique, anthropologique, etc. Je ne vais pas, comme je l'ai dit, aller dans ce sens dans la suite de mon exposé. Ce que je vais faire par contre, c'est de montrer que la compréhension des phénomènes économiques, politiques et culturels de la société américaine peut être établie en fonction d'un mode de reproduction communicationnel-pragmatique qui donne son sens fondamental à la Great Functionalist Society. Par la suite, et en conclusion, je suggérerai que c'est à partir d'une critique qui prend appui sur une définition phénoménologique-herméneutique de la communication que l'on peut justement entreprendre de renverser la définition pragmatique de la communication.

La société américaine s'est donnée, principalement au XXe siècle, une définition pragmatique (théorique et pratique) de la communication et c'est cette définition qui, par la suite, donne son sens et sa signification aux formes d'expression symbolique («naturelles» et culturelles) qu'elle développe. On peut repérer cela sur les plans économique, politique et culturel. Je serai, dans ce qui suit, assez schématique dans ma description de chacun de ces phénomènes.

Sur le plan économique, il ne fait pas de doute que le procès d'accumulation du capitalisme industriel requiert constamment l'ouverture de nouveaux «marchés», et donc de nouveau espace de circulation des marchandises (des capitaux, des individus, etc.). On peut voir que le développement «interne» de la société américaine procède pendant tout le XIXe siècle selon cette logique, jusqu'à donner un sens à l'organisation architecturale urbaine et nationale du XXe siècle. Le building est avant tout un lieu d'affaires (c'est le Tall Office Building), la ville est un espace organisé par et pour la production, la circulation et la consommation, et

l'espace national américain (social et naturel) est lui aussi soumis dans son entier à cette logique du capitalisme industriel. Plus encore, les États-Unis vont requérir, pour maintenir et développer cette logique d'accumulation du capitalisme industriel, des marchés extérieurs - et il y a là un lien à faire, évidemment, avec la forme d'impérialisme qu'ils vont développer (nous y reviendrons plus bas en parlant du domaine politique).

Cette logique d'accumulation capitaliste, qui transforme les principales catégories de l'économie (individus, bourgeois, prolétaires, entrepreneurs, marché, etc.), donne forme au XXe siècle aux États-Unis à ce que Kenneth Galbraith a appelé le «nouvel État industriel» (The New Industrial State). Celui-ci est reconnu, dans les années 50, comme étant la principale caractéristique de l'organisation du capitalisme industriel aux États-Unis. Galbraith mentionne, dans sa théorisation, les exigences technologiques, planificatrices, corporatives de cette nouvelle forme d'organisation économique: en tant que système, the New Industrial State correspond à la dimension économique de la Great Functionalist Society.

Ce qu'il y a de plus frappant dans la théorisation que fait Galbraith de ce nouveau mode de (re)production économique, c'est la place centrale qu'y prennent les corporations d'affaire. Ce sont elles qui sont devenues les principaux acteurs économiques, et en tant que tel, elles sont chargées de la définition des formes et de l'organisation qui assurent la circulation du système, puisque c'est à travers cette circulation que peut s'effectuer ou se reproduire le schéma de l'accumulation capitaliste.

Or, il ne peut pas y avoir d'automatisme à ce sujet: le procès économique d'accumulation du capitalisme industriel est constamment assujéti à sa légitimité sociale. On ne peut pas, et lui-même ne peut pas, faire comme s'il était d'essence strictement économique. C'est, en effet, dans le meilleur des cas, un processus qui dépend et s'appuie sur une sanction politique - ou, à tout le moins, une sanction «sociale». C'est dans ce sens par exemple que le capitalisme sauvage de la fin du XIXe siècle aux États-Unis sera réformé. Les réformes proviennent de plusieurs horizons: la technocratie d'un côté, qui est un mouvement social et un mouvement d'idée du début du XXe siècle chez Chase par exemple, qui s'inspire en cela des travaux de Thornstein Veblen (The Engineer and the Price System, The Instinct of Workmanship, The Theory of Leisure Class, etc.); le mouvement des «agrariens» de l'ouest d'un autre côté, les «réformismes sociaux» de gauche (parti socialiste, puis parti communiste américain) essaient d'infléchir le développement du capitalisme à partir d'une réflexion sociale et politique.

Bien sûr, nous savons quelle forme prendra finalement cette réforme: ce sera celle de la Great Functionalist Society (notamment au moment du New Deal, cet événement politique de l'entre-deux guerres qui viendra sanctionner la forme principale du développement économique, en reconnaissant pleinement les principales tendances technologiques, planificatrices et corporatives du capitalisme industriel). Mais on sait aussi par ailleurs que les activités économiques, et les principaux acteurs économiques (i.e. les corporations) avaient pour leur part déjà fait leur bout de chemin pour assurer une légitimité sociale au développement du capitalisme industriel: la société de consommation dont on peut voir la logique à l'oeuvre déjà chez Henry Ford, donne en effet l'exemple du fait que le développement économique se produit en assurant d'un côté la logique d'accumulation, et de l'autre, la légitimité sociale de ce développement.

Il est justement très important de voir à ce moment comment procèdent les acteurs économiques (et bientôt sociaux) que sont devenues les corporations dans ce contexte: par le biais du développement des relations publiques et de la publicité, les corporations vont en effet se transformer, d'acteurs économiques qu'elles étaient en acteurs sociaux, et se mettre à parler. En présentant par exemple leurs produits sous des formes plus ou moins personnalisées, en façonnant les moeurs dans les domaines de l'hygiène, de l'alimentation, du vêtement, etc. ces nouveaux acteurs sociaux vont diriger les formes d'expression de la consommation, jusqu'à définir les contours de l'American Way of Life.

Mais le domaine de la consommation n'est pas leur seul domaine de prédilection. Celui de la production également devient un lieu où les relations publiques vont jouer un rôle capital: la façon dont Ivy Lee, le père des relations publiques américaines, s'occupe de faire passer le point de vue des corporations à travers l'opinion publique - notamment à l'occasion de la grève du charbon dans le Colorado en 1913 où est impliquée la Standard Oil de Rockefeller, ou au moment du «massacre de Ludlow». Les relations publiques sont en effet le moyen par lequel s'opère le passage d'acteurs économiques des corporations d'affaires à leur rôle d'acteurs pleinement sociaux. Les corporations sont désormais tenues de présenter, par le biais des relations publiques, une expression sociale de leur rôle économique - et ce n'est pas qu'un paradoxe que cette demande de faire parler socialement les corporations s'accroisse en même temps (et de façon tout à fait proportionnelle) à l'accroissement de la dé-personnalisation et de l'anonymat qui investissent les pratiques économiques.

C'est un secret de polichinelle en effet que plus croît l'importance de la structure corporative dans le domaine économique, plus l'importance des individus s'amenuise - jusqu'à disparaître. Rockefeller, Carnagie, Morgan, s'effacent graduellement derrière les activités des organisations corporatives (U.S. Steel, Standard Oil, etc.). La logique qui prévaut ici sur le plan social est en accord avec la poursuite de la légitimité des activités économiques qui est exprimée par ces nouveaux acteurs sociaux qui acquièrent, après avoir acquis une personnalité morale et juridique, une personnalité individuelle «sociale», un peu comme le font les buildings des centre-villes qui sont justement, après tout, leurs demeures.

C'est ainsi que le procès du New Industrial State s'inscrit dans les trois moments (production, consommation, circulation) du processus économique, en privilégiant à chacun de ces moments à la fois la logique économique et la logique sociale de leur existence, par le biais de la communication. Communication dans la logique économique, c'est-à-dire ouverture des voies de transport (maritimes, terrestres et bientôt aériennes), ouverture et contrôle des espaces économiques d'échange: les marchés. Communication dans la logique sociale (relations publiques, publicité, «personnalisation sociale» des entreprises). Le mode communicationnel-pragmatique qui s'appuie à chacune de ces étapes sur les moyens de communication les plus développés (et qui en développe lui-même de nouveaux) s'inscrit comme étant au coeur du domaine économique de la Great Functionalist Society.

Dans le domaine politique également, on peut suivre le déploiement de cette logique. Ce qui s'est produit sur le plan économique est, de toute façon, saisi immédiatement sur le plan politique (mais lequel a préséance sur l'autre?). Là aussi en effet, à mesure que va croître aux États-Unis l'exigence d'une gouverne politique concentrée sur le plan de l'exécutif dans la personne du président (qui est, ne l'oublions pas, commandant en chef des armées et qui est donc la figure prédominante de la société américaine sur le plan extérieur des relations internationales) et à mesure donc que le rôle personnel du président va s'éloigner dans les structures technocratiques du pouvoir, l'exigence de son rapprochement des préoccupations de la société (qui, encore une fois, tient lieu de légitimation du pouvoir politique) se traduira par des «stratégies de communication» toujours plus sophistiquées.

Sur le plan extérieur des relations internationales, il faut d'abord mentionner que les États-Unis, au moment où leur position officielle de l'Open Door Policy viendra se heurter aux problèmes d'économie politique au moment de la Première Guerre mondiale, la logique de communication

pragmatique jouera à plein: le premier des quatorze points de Wilson, cette proposition qui devait être au fondement de la Société des Nations (The League of Nations), stipule expressément que dorénavant, les ententes internationales ne seront plus d'ordre privé (la diplomatie du secret), mais bien d'ordre public:

«Open covenant of Peace, openly arrived at, after which there shall be no private international understandings of any kind but diplomacy shall proceed always frankly and in the public view»

Tandis que le second point établit le principe de l'«Absolute freedom of navigation upon the seas». Ici, la logique de circulation de la Great functionalist Society fonctionne à plein régime, et il ne doit pas y avoir de différence entre l'intérieur et l'extérieur: ce qui est communiqué sur le plan des relations internationales, ce qui est extériorisé, c'est la stricte intérieurité de l'organisation d'une Great Functional Society reconnue à l'échelle du monde.

Bien entendu, cela n'est, au moment de la Première Guerre mondiale, qu'un vœu pieux. Mais de plus en plus, à travers la Deuxième Guerre mondiale et surtout au moment de la Guerre froide, la logique qui joue déjà ici va se déployer jusqu'à éliminer le besoin d'une représentation idéologique des relations internationales. La lutte, à ce moment-là, se concentre pour un temps sur la propagande fasciste et nazie, puis sur la propagande communiste: seront exclus du système de la Great functionalist Society mondiale les sociétés qui s'opposent à la logique de libre circulation de l'information.

Sur le plan de la politique intérieure, il est très intéressant de voir comment procède la logique de la communication pragmatique. Le point fort du Programme du New Deal de Roosevelt n'est pas tant les réformes économiques qu'il préconise, que la façon dont il réussit à les communiquer. Malgré son éloignement de la société et l'anonymat dans lequel s'enferment les mécanismes du pouvoir technocratique qui augmentent à la mesure de la bureaucratie fédérale, Roosevelt réussit le tour de force de se rapprocher des Américains, en s'introduisant dans leur salon individuel et/ou familial, par le biais des «fireside-sidechatts», ces «conversations radiodiffusées» qu'il mène à plusieurs occasions pour annoncer les principales phases de son New Deal. À l'inverse des ralliements fascistes et nazis qui jouent sur la manipulation des foules dans des rassemblements gigantesques, la logique de circulation de l'information de la Great Functional Society, qui trouve son chemin dans le New Deal, veut rejoindre chaque individu. C'est dans chaque cas particulier qu'il s'agit de «convaincre», puisque la force de la Great Functional Society est

justement de s'imposer dans chacun de ses organes, dans chacun de ses membres.

Cette logique va encore être perfectionnée, avec Eisenhower dans les années 50, qui sera le premier président à systematiser les conférences de presse télévisées. Le président peut ainsi, en apparence du moins, personnaliser son rôle et communiquer directement, rejoindre «immédiatement», ses «électeurs». La télévision devient de toute façon à ce moment l'organe central, le média principal de la vie américaine: non pas qu'elle soit un strict instrument de manipulation (comme dans le Big Brother de Orwell), mais elle est plutôt devenue la forme instrumentalisée par laquelle la société se regarde elle-même. Elle est télé-vision, c'est-à-dire vision à distance (mais une distance nulle, immédiate) de ce que «nous sommes».

Cette immédiateté, cette présence à soi qui ne requiert, encore là, aucune différence entre l'intérieur et l'extérieur de la société, entre ce qu'elle se représente être et ce qu'elle est, constitue une logique qui traverse le monde politique américain et qui va même aller jusqu'à le renverser: le scandale du Watergate, qui voit pour la première fois de l'histoire américaine la destitution d'un président, est un produit direct de la logique de la communication pragmatique. Nixon a menti, ce qu'il a exprimé extérieurement était différent de ce qu'il organisait, pensait et savait intérieurement.

Or, on sait qu'aux États-Unis, et le maccarthysme des années 50 est là pour en témoigner, la Great Functionalist Society exige cette transparence communicationnelle: on doit adhérer entièrement à cette logique, sinon on est tout simplement exclu de son univers fonctionnel pragmatique.

Dans le domaine culturel enfin, la structuration de la société de communication a, au XXe siècle, imprimé ses principales déterminations à la société américaine - les médias de masse, la consommation de masse, les industries culturelles, le développement de la cybernétique dans les années 40 et 50, tout cela répond en fait exactement à une logique de communication pragmatique. C'est celle-ci qui donne son sens et sa signification symbolique à l'identité américaine du XXe siècle.

Talcott Parsons lui-même, d'ailleurs, n'a pas manqué d'exprimer, sur le plan théorique, ce qu'il en était de cette logique. Son modèle systémique «naturaliste» reprend même, en le transposant sur le plan du fonctionnement du système social, la logique de la Great functionalist Society: les cercles concentriques qui vont du système du comportement au

système de la personnalité, au système social et au système culturel - and back again! - posent très exactement le problème de la compréhension de l'action sociale dans des termes qui exigent une complète adéquation de la forme avec la fonction. Les valeurs (culturelles) doivent s'exprimer dans le «unit act» (individuel), de façon à démontrer que l'intériorité individuelle s'accomplit parfaitement dans une extériorité fonctionnelle, socialement et culturellement. La question de la déviance ou de l'exclusion hors du système fonctionnel n'est alors que le revers négatif de la pleine positivité de la Great Functionalist Society. Bien sûr, ce revers négatif pose d'importants problèmes sur le plan socio-historique - notamment parce que les exclus du système vont éventuellement apparaître comme étant de plus en plus nombreux, surtout au moment où, sur le plan économique (et fiscal), l'expansion «illimitée» du système d'accumulation va rencontrer justement des limites (dans les années 70) et des résistances.

Mais sur le plan théorique, pour Parsons il n'y a pas de problème: décrivant le modèle des sociétés modernes en 1971, et récusant alors explicitement que l'on puisse parler à leur égard de sociétés postmodernes, Parsons affirme que le réfèrent primordial de son modèle théorique est la société américaine - comme si l'on avait pu encore se permettre d'en douter. Mais qu'en est-il alors justement de cette Great Functionalist Society, au moment où, coïncidence suprême, elle s'incarne dans la réalisation d'un programme théorique (chez Parsons) et d'un programme politique (chez Lyndon B. Johnson) achevés?

Elle commence, justement, à ne plus fonctionner. À la faveur d'une crise dans le procès d'accumulation (depuis les années 70), puis d'une crise fiscale qui remet en question les possibilités de redistribution, la circulation à l'intérieur de la Great Functionalist Society devient trouble. Sur le plan politique également, la possibilité d'une équation d'égalité, ou de transparence, entre l'intérieur et l'extérieur de la société, s'évanouit, à mesure que la logique d'une communication pragmatique ne répond plus aux commandes: l'expression des Noirs aux États-Unis, celle des exclus justement, vient troubler la circulation automatique d'une communication sans contraintes, même après et surtout après l'adoption des droits civiques. Sur le plan culturel enfin, les tendances réprimées de l'Underground «communiquent» le message d'une autre culture. La société américaine, à partir des années 70 plus particulièrement, souffre donc des contradictions culturelles que Bell identifiera dans son ouvrage dans cette même décennie.

Au premier chef de ces contradictions: la tradition culturelle américaine ne passe plus par les canaux de la Great Functionalist Society. Cette dernière, qui a par sa logique propre assimilé la transmission de sens et de signification à un processus essentiellement pragmatique, médiatique, se mord la queue. La transparence de la communication pragmatique se révèle pour ce qu'elle est: vide. Vide, comme l'était la tête des buildings de Sullivan - et comme le sont les têtes qui ne font qu'obéir aux impératifs systémiques d'une Great Functionalist Society qui se reproduirait de façon purement systémique dans l'abstraction de la réalité sociale.

Heureusement pour nous toutefois, ce cauchemar de la transparence est en train de s'évanouir. Ce qui ne veut pas dire pour autant que les problèmes de la société contemporaine, problèmes à la fois théoriques et pratiques (ou socio-historiques) soient résolus. Au contraire, ils émergent même de toute part, ils «s'expriment» dès le moment où l'on détourne le regard du fonctionnement paradigmatique et paradisiaque de la «machine sans friction» de la Great Functionalist Society.

Je voudrais maintenant conclure brièvement mon exposé par quelques remarques. La première pour dire que si le modèle de la Great Functionalist Society est devenu le modèle dominant d'un mode de transition à la postmodernité, l'effondrement de ce modèle témoigne peut-être du fait que nous sommes présentement en pleine postmodernité, et que la problématique, théorique et pratique, qui émerge de cet état de fait doit être radicalement différente du modèle qui nous a mené là. Première évidence. Ce qui indique à mon avis que cette réalité à laquelle nous sommes confrontés est une réalité dialectique: le second versant de la postmodernité, si je puis m'exprimer ainsi pour caractériser la situation dans laquelle nous nous trouvons en ce moment, sera celui qui devra trouver, peut-être même à partir de la logique de communication dans laquelle nous sommes, une définition radicalement différente de l'être des choses (et pourquoi pas, de l'être de la communication elle-même, qui pourrait être perçue dans sa définition non pas strictement pragmatique, mais dans une définition disons plus herméneutique).

La seconde remarque que je formulerais est plus brève. Il me semble que nous sommes concernés directement par cette réflexion dans nos efforts de théorisation. En tant que nous travaillons à critiquer le premier versant, disons positif, de la postmodernité, nous dégageons de façon négative, par la critique, le second versant de ce que cette postmodernité sera. Ainsi, et pour revenir sur une remarque que j'ai faite par rapport à la description comme méthode propre à la phénoménologie selon Kojève, il faut ajouter que la description pure, objectale, ne participe que du versant

positif de la postmodernité, mais qu'une description qui a conscience d'elle-même, c'est-à-dire un discours où notre propre subjectivité (individuelle, sociale, historique, etc.) s'engage, ne peut que conduire à cette recherche phénoménologique herméneutique de ce qui nous a mené à être ce que nous sommes.

Dernière remarque enfin. Dans ce trajet qui reconnaît, ou qui nous mène à reconnaître ce que nous sommes, nous savons que les étapes sont nombreuses, et même ardues. Si l'on passe par exemple à la nécessité de repenser le concept de nature (ou celui de société ou de tradition) on voit que ce n'est pas demain la veille. J'ai voulu aujourd'hui parcourir un des moments de ce trajet parce qu'il est justement le plus récent; la reconnaissance de ce que nous sommes en partie devenus par le biais de la Great Functionalist Society, par le biais donc de l'influence décisive qu'a eu sur nous le développement de la société américaine du XXe siècle et sa logique de communication pragmatique. Cela n'est qu'une étape dans la reconquête de notre mémoire individuelle, sociale, sociétale, historique. Dans une perspective qui n'est pas définie à strictement parler, je l'espère, par sa dimension communicationnelle-pragmatique, j'ai voulu partager avec vous quelques instants de ce trajet. J'espère, mais je n'en doute pas, que nous aurons l'occasion de reparler de ce trajet, de celui-ci et des autres qu'il nous reste à parcourir. Merci.

Discussion

Jacques Goguen: Pour lancer la discussion sur une note banale, une question de détail, Jean-François. J'ai bien sursauté au début lorsque tu as présenté le building en rapport avec la mutation postmoderne. Parce que la théorie postmoderne a commencé à se développer précisément dans le champ de l'architecture. Les Portoghesi, Venturi, Johnson etc. ont fait la critique du fonctionnalisme architectural en ironisant à propos du moto fonctionnel: "Forms follows Fiasco!" L'autre jour, dans la banlieue de Lyon, on a fait sauter à la dynamite la cité des Minguettes, cet ensemble d'habitation d'inspiration fonctionnaliste. Dans les théories modernes, les Minguettes représentaient la perfection fonctionnaliste. Or, les architectes ont dû déchanter: dans la perfection fonctionnaliste, il n'y a pas de place pour l'être humain ...

Ma question est la suivante: quel statut réserverais-tu, dans ton schéma, à la critique postmoderniste selon laquelle l'architecture fonctionnaliste est non pas une expression de la "rupture postmoderne", mais au contraire l'archétype du modernisme à dépasser?

Jean-François Côté: C'est très intéressant comme question. On peut effectivement l'envisager de deux manières. Je pense que le postmodernisme, de toute façon, comme style, que ce soit en architecture, en littérature ou dans les arts en général, peut être envisagée de deux manières. On peut dire d'abord que c'est un prolongement du modernisme, peut-être un prolongement qui révèle même les contradictions insolubles du modernisme et qui montre que nous sommes dans cul de sac. On peut le prendre sur ce versant, soit sur l'aspect positif de la critique que l'on veut en faire. L'autre versant consisterait à dire que la tentative de ré-appropriation des formes "anciennes", qui se produit beaucoup en architecture, et leur intégration plus ou moins "directe" aux idées modernistes de fonctionnalité, vient débalancer justement ces formes. Mais cet autre versant de l'interprétation du postmodernisme peut apparaître également (et c'est le sens fort que je lui prêterais), comme une tentative de dépasser les contradictions du modernisme, dans un regard porté vers la tradition. Attention, je ne dis pas que, dans ce mouvement de regard, ce dilemme est résolu, mais, me semble-t-il, que l'on parle ici de se tourner à travers ces formes là, vers une ré-appropriation (et je ne dis pas que c'est la solution) de la tradition. C'est la réponse que je suis en mesure de fournir. Cela m'apparaît être le cas dans le domaine de l'architecture mais aussi dans le domaine des autres arts de la littérature par exemple. Les préoccupations des modernistes extrêmes en littérature visaient notamment l'invention d'une nouvelle forme de narrativité, une nouvelle forme et même une nouvelle structure de communication, - une idée qui a

été avancée par H.G. Gadamer, qui problématise ainsi une nouvelle situation de communication. Les postmodernistes en littérature s'interrogent aussi beaucoup sur la question de la narrativité et tentent de se réapproprier, d'une façon qui est parfois éminemment contradictoire, cette question importante pour la littérature qu'est la narration. Je vois un parallèle dans cette perspective avec ce qui se passe dans les autres arts et c'est ainsi que je le poserais.

Jacques Goguen: Ce qui est curieux tout de même, c'est que quelqu'un comme Sullivan à l'époque qui définit l'architecture moderne, qui ont bien théorisé le "form follows fonction" n'a pas du tout senti qu'il entrait dans la postmodernité.

Jean-François Côté: Ah bien non, c'est pour ainsi dire normal qu'ils ne l'aient pas vu; mais c'est comme dans n'importe quel domaine, à toute fin pratique, par exemple regardons ce qui se passe dans le domaine économique. Il est certain que les entrepreneurs bourgeois, qui sont à l'initiative d'une entreprise et qui transforment celle-ci en corporation, ne sont pas conscients que cette même corporation va faire disparaître les entrepreneurs bourgeois. Ceux-ci sont engagés dans un développement qui va les mener jusqu'à la disparition de leur propre figure à l'intérieur du monde social de l'entrepreneur type. Ils travaillent à reculer, ils envisagent en quelque sorte leur propre trajet vers l'arrière et non vers l'avant. C'est leur histoire qui leur sert de guide, ils s'imaginent ainsi qu'ils sont en plein milieu du capitalisme commercial alors que, dans la transition à l'intérieur du capitalisme industriel vers la personnalité juridique corporative, il y aura une transformation radicale de ce qu'est la notion de l'individu dans le monde économique.

Jacques Goguen: C'est la partie passionnante de ton exposé. La transformation des corporations en acteurs sociaux ...

Jean-François Côté: Je pense que c'est important. C'est une espèce d'évidence, pour la société américaine, mais qui n'est pas saisie comme telle. C'est une évidence que les corporations doivent jouer un rôle social, sans que soit par ailleurs perçu le fait que cela entraîne des conséquences énormes dans la configuration des rapports sociaux.

Michel Freitag: À ce propos, j'amènerais un complément à ton analyse en soulignant la différence entre la sociologie du travail européenne et la sociologie du travail américaine. Dans la première, c'est la condition ouvrière, vue sous l'angle concret de la nature du travail (par exemple Le travail en miette, de Friedmann), qui constitue l'objet d'étude, tandis que la

sociologie du travail américaine va se définir, quant à elle, comme sociologie industrielle en analysant les facteurs sociaux de la productivité, et spécialement les stratégies de socialisation des entreprises, dans le double sens de la socialisation des ouvriers dans l'entreprise et de la socialisation de l'entreprise elle-même à son "milieu", à son "environnement social". Si je me souviens bien, on considère dans l'histoire de la sociologie "moderne" du travail, d'origine américaine, que l'enquête de Roethlisberger et Dixon sur l'usine Hawthorne de la General Electric a marqué le tournant essentiel pris dans ce sens par la discipline, mais on y voit habituellement le signe d'un élargissement ou d'un approfondissement dans l'analyse des conditions sociales du travail, sans souligner qu'il s'agit d'un changement d'objet.

Je voudrais aussi faire une remarque touchant à la référence que Jean-François a faite à l'architecture, dans son analyse de la "great functionalist society". L'architecture, c'est important, puisqu'elle représente peut être la manière la plus concrète, la plus visible, dont une société se montre, se laisse voir. Et cela se fait en quelque sorte "inconsciemment", même si les architectes en ont tous plus ou moins conscience. On peut ici reprendre ce qui a déjà été dit pour l'art en général : ce qui a été reconnu comme "architecture moderne" doit être interprété comme l'architecture de transition à la postmodernité. Ce qu'on a nommé alors l'architecture "postmoderne" marque seulement la fin de cette transition; mais il s'agit d'un moment formel plutôt que chronologique, et il ne faudrait peut-être pas donner alors trop d'importance au courant esthétique particulier qui s'est mérité cette appellation, et qui a même joué un rôle essentiel dans la popularisation de la notion de postmodernité : il ne représente sans doute qu'une forme ou qu'un signe parmi d'autres de l'abandon contemporain de la recherche du nouveau comprise comme volonté de rupture vis-à-vis du classicisme moderne, qui s'était manifestée depuis la fin du XIXe siècle en architecture. Les deux grandes manifestations de cette rupture, qui paraissent opposées l'une à l'autre, sont peut-être l'art déco et le modern style, d'un côté, et le fonctionnalisme de l'autre (le Bauhaus, etc.). On pourrait cependant montrer que leur complémentarité est plus profonde que leur opposition ne le laisse voir, puisque le premier referme l'unité de l'objet architectural sur lui-même en le rattachant à l'intimité et à la singularité personnelle de l'habitant ou de l'utilisateur, qui en jouit en esthète comme d'une oeuvre d'art, l'expressivité n'étant ainsi valorisée qu'au profit de la personne individuelle, alors que le second le rattache instrumentalement à des fonctions collectives ou à des besoins sociaux analysés de manière formelle, abstraite (l'espace, la lumière, l'air, les trafics et les déplacements). Or, dans les deux cas, cela se fait au détriment de la dimension "publique" de l'expressivité architecturale, c'est-à-dire au

détriment de l'expression de la société, de son unité normative, dans l'architecture (on peut mettre cela en parallèle avec Sennett, The Fall of Public Man). Le fonctionnalisme architectural ignore l'intégration du bâtiment dans son espace immédiat appréhendé de manière synthétique, pour l'insérer dans des réseaux d'échange, des circulations, des fonctions particulières : il devient un lieu où se croisent un certain nombre de variables analytiques qui lui sont extérieures, et le parallélisme saute aux yeux avec la nouvelle orientation de la sociologie industrielle que je viens de rappeler, qui dissout elle aussi le caractère synthétique de la condition ouvrière pour analyser toutes les variables de la productivité du travail. Mais maintenant, cette rupture polémique d'avec l'exigence d'expressivité sociétale de l'architecture étant accomplie, l'architecture "postmoderne" peut revenir au souci de l'harmonisation locale des formes, mais à l'intérieur d'un principe de l'arbitraire général des formes, de la liberté de mobilisation "décorative" de toutes les formes expressives de toutes les époques.

Jean-François Côté: Il y a alors une signification à accorder à la rupture.

Jacques Mascotto: Je n'interviendrai que sur ce qui vient de se dire, parce que je ne me permettrai pas d'intervenir sur ce que je n'ai pas entendu. Je suis assez d'accord pour la simple raison que l'architecture, qu'elle soit postmoderne ou moderne, c'est une forme. Et la société postmoderne, dans ses tendances, consiste en une sorte de "court-circuitage" de la forme. Du point de vue de la psychanalyse, on passe directement du Surmoi au Ça sans passer par le moi, le narcissisme étant l'expression de ce "court-circuitage" du moi où le Surmoi prend assise sur les instincts et où disparaît le moi comme mise en forme sublimée - la sublimation est une mise en forme du Ça dans un compromis avec le Surmoi - mais cette mise en forme disparaît. Cependant, l'architecture, quant à elle, reste une forme, elle ne peut donc être directement liée à la société postmoderne. Ainsi, elle peut être négative dans son programme mais elle restera toujours une mise en forme, à défaut de quoi elle perd son statut de discipline s'adressant aux formes. Donc, face à ces considérations, il me semble que, du point de vue théorique, cette réflexion se trouve présente à l'intérieur du concept même d'architecture, donc, à la limite, si on théorise la société postmoderne comme désublimation répressive et disparition de la forme par "Ipso facto", elle ne peut pas être, à la limite du concept, postmoderne.

Michel Freitag: On pourrait dire que ce qui caractérise pour l'essentiel l'architecture qui s'est dite elle-même postmoderne, c'est cette réaffirmation de l'autonomie de la forme relativement à la fonction, une réaffirmation de l'expressivité vis-à-vis de l'utilité fonctionnelle. Mais seulement, ici, on ne revient pas à l'idée de l'unité de la forme à travers laquelle s'exprimerait l'unité transcendante de la société, son système de valeur, ses hiérarchies constitutives, le principe de légitimité du pouvoir, etc. L'expressivité formelle prend immédiatement valeur pour elle-même, elle tombe dans le domaine du libre jeu, de la libre communication, elle devient comme dit Luhmann "autoréférentielle". Derrière cela pourtant, les résultats du fonctionnalisme restent acquis dans ce qu'ils ont d'essentiel, mais maintenant que cela est fait, on peut se permettre de réintroduire le jeu des formes dans leur dimension propre, séparée, comme on peut aussi maintenant "individualiser" les voitures sur la chaîne de montage robotisée: c'est un "plus" relativement à l'uniformisation fonctionnelle, au "fonctionnalisme du besoin". On a émancipé l'emballage, une fois réalisée l'émancipation des fonctions et des matériaux, et la forme revient sous le mode de l'évènement toujours singulier; ainsi l'architecture devient, elle aussi, un nouveau média dans une société médiatique plutôt que productive.

Jean-François Côté: Si on le voit sur un plan strictement synchronique, on ne pourra pas alors le considérer comme une perte par rapport au développement de l'architecture fonctionnelle, puisqu'il formerait un ajout à la société fonctionnelle. C'est ce que je me demande. À partir de quel moment peut-on considérer la positivité ou même la négativité de ce mouvement, de plus, quelle valeur doit-on attribuer à cette positivité et à cette négativité.

Michel Lalonde: En passant, tu faisais référence à Sullivan, Fernand Braut ..., la forme représente quelque chose par rapport à la fonction...

Jean-François Côté: Je disais suivre la fonction; dans cette perspective, la forme suit la fonction.

Michel Lalonde: Oui, mais dans le modernisme en architecture, par exemple, il faut aller plus loin -je me rapporte surtout à Le Corbusier: la forme définit une fonction, l'architecture définit un milieu, un cadre de vie. Ainsi, l'architecture se doit d'assumer elle-même la fonction, non pas, bien sûr, la direction de la société mais la mise en forme du lieu où vont s'opérer l'ensemble des activités sociales. Il en résulte, à mon avis, que la différence entre la forme et la fonction n'est pas si importante. Cela fait beaucoup penser au fonctionnalisme et au systémisme et leur fameuse thèse de

l'équivalence entre système et fonction. Selon moi, il n'y a pas de grande distinction à faire entre objet et structure.

Michel Freitag: Tu ne parles pas de la même chose ... Tu te réfères uniquement à Le Corbusier chez qui se manifeste encore très fortement le rationalisme moderne et pour qui la "fonction" peut et doit encore être déduite à partir d'une conception analytique a priori de la totalité, plutôt que d'être saisie à travers son opérationnalité. Le fonctionnalisme est ainsi un entre-deux, aussi bien en sociologie qu'en architecture.

Tous les schémas de Le Corbusier constituent d'abord des schémas fonctionnels. Ce sont des graphiques analytiques, des diagrammes de fonctions, avant d'être réalisés en volumes concrets. Le Corbusier part d'une division des fonctions et des sphères de la vie sociale, pour procéder à partir de là à l'agencement spatial des activités de production, échange, consommation, circulation, habitation considérées selon un modèle de la division technique de la vie sociale, comme dans une ruche d'abeilles¹. Mais il fait entièrement abstraction de l'"environnement" architectural, et donc aussi de son expressivité propre. Il aurait volontiers enlevé Notre Dame de Paris pour reconstruire le coeur de la Cité à partir de l'Ile. Il est "hypermoderne" au sens de la modernité rationaliste, mais non postmoderne.

Michel Lalonde: Vous avez sans doute raison mais cela a été idéologiquement représenté comme une utopie, non pas une utopie sans contenu, mais une utopie de la fonctionnalité...

Jean-François Côté: Ce n'est qu'un exemple; c'est complètement différent chez Frank Loyd Wright, car celui-ci tente de dissocier radicalement l'intérieur de l'extérieur... Ce qui prévaut chez Frank Loyd Wright, c'est une tentative de repenser, si on veut, l'architecture dans une perspective

¹. Il faudrait peut-être ici introduire une distinction chez Le Corbusier entre ses grands projets "urbanistiques", de tendance "totalitaire", et ses constructions plus limitées, comme ses villas, ou son architecture religieuse à Longchamp et à La Tourelle. On retrouverait alors peut-être chez lui les deux pôles auxquels j'ai fait référence plus haut, art déco et modern style d'un côté, Bauhaus et fonctionnalisme (etc.) de l'autre. Mais même dans une villa de Le Corbusier, le propriétaire ne peut pas déplacer un tableau au mur sans porter atteinte à l'intégrité "totalitaire" de l'oeuvre, qui lui a été imposée par l'architecte-démiurge! (voir à ce sujet Jacques Dewitte, "Le tout et les parties. Visions architecturales de la cité terrestre", in Chaos, harmonie, existence. L'architecture et la cité. Vers une architecture appropriée, No. 4, Clermont-Ferrand, 1992. Dewitte se réfère ici en particulier à l'ouvrage de Emil Kaufmann, De Ledoux à Le Corbusier. Origine et développement de l'architecture autonome, Vienne, 1933). Mais ces deux pôles, chez Le Corbusier, tendent idéalement à fusionner dans l'immeuble-ville, dans la Cité-monde.

organique ("la maison sur la cascade" par exemple) et d'intégrer tout ça dans un élan naturel. À ce moment, on a pas à se préoccuper d'exemples qui viendraient appuyer ou même contredire cette thèse de l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur. En ce sens, ce qui m'apparaît significatif et central pour notre propos chez Frank Loyd Wright, c'est plutôt que l'idée d'architecture organique permet une association "immédiate" avec la nature.

Michel Freitag: Ce que tu as dit sur la dissolution de l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur est très liée à l'usage du verre, à l'utilisation systématique du verre qui permet d'abolir le mur, la frontière et où le minimum de discrétion semble assuré par la teinture du verre reflétant la lumière de l'extérieur mais où également l'intérieur ouvre directement sur l'extérieur. Cette tendance à la dissolution est effectivement très forte dans l'architecture mais aussi dans la société en général.

Jean-François Côté: En tout cas, c'est très "congruent" avec la façon dont Talcott Parsons établit sa relation entre individu et société; en établissant la correspondance entre intérieur et extérieur et l'extérieur sur l'intérieur... On peut changer, retourner ça comme un gant.

Michel Freitag: Je ne veux pas prendre trop la parole mais le contraste est tout à fait marqué par rapport à la modernité qui, comme telle, accentue le contraste entre l'intérieur et l'extérieur. La modernité, dans son essence même, affirme une intimité absolue de l'être individuel et donc son opposition absolue à l'extérieur. Ce qui conduit ensuite à une reconstruction totale du monde extérieur sous la forme de l'universel abstrait. Là, on peut saisir un contraste très net entre modernité et postmodernité.

Jacques Goguen: Attendez là, dans votre acteur, où mettez-vous le repli sur soi, l'individualisme qui est le fait marquant des dernières années, le cocooning?...

Jean-François Côté: Je ne pense pas que tu puisse parler d'individualisme au sens fort pour caractériser ce repli sur l'individu dans le contexte actuel; l'individualisme au sens fort concerne plutôt le XIXe siècle. L'individualisme contemporain a été caractérisé surtout par les américains, - je pense ici à Lasch, Richard Sennett etc., même si, par ailleurs, ces deux auteurs ne s'entendent pas sur la façon dont ils le décrivent. Certains décrivent ce nouvel individualisme contemporain comme un narcissisme négatif et d'autres comme un narcissisme positif, mais toutes les nuances restent ici à faire, ce qui montre l'importance centrale de la question.

Michel Freitag: Tu as un individualisme nouveau; celui-ci semble caractérisé par un individu exposé à tous les regards. Tel un individu qui a perdu la certitude de soi, il est laissé à l'angoisse de se reconstruire, il doit se regarder à l'intérieur afin de se découvrir quelque chose de propre. De plus, il regarde autrui comme le témoin de sa propre existence. Alors, ce souci de l'individualité, qui est justement le contraire d'une identité forte, est le résultat de l'effondrement de son individualité "a priori", d'une "individualité forte", qu'on peut opposer à un individualisme narcissique.

Jacques Goguen: Je connais bien le schéma de Riesman, Sennett, Lasch et cie. Mais compliquons un peu le tableau: si l'individualisme au sens propre n'apparaît qu'avec la révolution démocratique, qui renverse la société en plaçant à son fondement non plus sa soumission à l'ordre supérieur du divin réfracté par le monarque, mais bien l'individu, le sujet de droit et du "contrat social" (avec tout ce que cela implique sur le plan de la responsabilisation de l'individu), il n'en reste pas moins cet élément pervers qui découle de la démocratisation: les individus deviennent de plus en plus semblables, et ce dans toutes les couches de la société. Par conséquent, on pourrait soumettre que l'individualisme du XIXe siècle provoque une angoisse profonde de différence, qui génère un souci de conformisme tout à fait inédit! Résultat, l'individu "héroïque" de Sennett ou Riesman est en fait tenaillé par la crainte de paraître différent, ce qui le pousse à un conforme inédit!

Jean-François Côté: ... Je ne suis pas sûr de ça. L'individualisme du XIXe siècle émerge plutôt par la reconnaissance, par le biais d'une institution politique, de son existence en tant qu'individu, ce qui ouvre la porte à l'expression de ce dernier, son expression sous la forme de l'individualisme au-delà de la stricte individualité; mais c'est une tension, cette ouverture qui est créée pour l'individu, et c'est une tension qui est universelle bien qu'en fait elle demeure anonyme; on est "personne" dans cette société. On est une personne mais aussi, l'expression le sous-entend, on est personne. Cette dynamique ouvre la porte à la constitution d'une identité individuelle. Cependant, une fois que le processus universel est court-circuité, on n'est vraiment plus personne.

Jacques Goguen: Mais Jean-François, juste pour finir mon raisonnement, on peut parler du véritable individualisme seulement au XXe siècle. La psychanalyse n'a pas été inventé au XVe siècle, pourquoi? Parce que ça prend l'égalité démocratique, il faut qu'on devienne des semblables, qu'on soit reconnu comme tous des individus possédant les mêmes droits...

Jean-François Côté: La psychanalyse émerge à la fin du XIX^e précisément pour solutionner des problèmes qui émergent au XIX^e siècle.

Jacques Goguen: Je pense que si la psychanalyse ne peut pas naître avant la fin du XIX^e siècle, au tournant du siècle, c'est parce que l'individu ne peut pas commencer à se poser la question du moi profond authentique. L'individu ne se pose pas la question de son moi antérieurement avant la fin du XIX^e siècle. La psychanalyse pourrait être conçue comme une réponse à l'angoisse du sentiment que les individus sont tout à fait singuliers, je veux dire... La découverte du moi est un choc et on va se rendre compte qu'on est vraiment différents des autres seulement à la fin du XIX^e siècle... La psychanalyse vient dire: "mais non vous êtes tous pareils, vous avez tous un complexe d'Oedipe, c'est des problèmes d'enfance etc.. La question du moi profond ne peut pas se poser avant la rupture démocratique.

Jean-François Côté: Dans ce sens, la psychanalyse est aussi solidaire de la montée de (et du questionnement sur) l'individualisme, car elle réintroduit une instance de normativité pour la compréhension de ses manifestations. Mais le problème à mon sens, ou plutôt la façon dont tu poses le problème, c'est de faire en sorte de te concentrer sur une des manifestations de l'individualisme, ici à caractère disons pathologique, alors qu'on peut très bien se déplacer et aller dans le domaine économique et voir émerger également un type d'individualité, une forme d'individualisme. La période des grandes visées des entrepreneurs de type individualiste, aux États-Unis en tout cas, ce n'est pas le XX^e siècle, c'est le XIX^e.

Jacques Mascotto: En ce qui concerne ton intervention d'une part sur le circuit ininterrompu entre l'intérieur et l'extérieur et, d'autre part, la psychanalyse: je ne pensais pas faire ce lien mais cette histoire de fondement psychanalytique d'un moi authentique, c'est de la "bullshit". Ici, nous avons affaire à la "psykè", et en ce qui la concerne, on peut remonter très loin en arrière jusqu'à Platon. Le propre de la psychanalyse, si on peut s'exprimer ainsi, est sa contradiction intrinsèque et surtout le fait d'avoir découvert que la réalité n'est pas monolithique. L'être humain est composé d'une partie psychique et d'une partie sociale, c'est-à-dire qu'il n'est jamais ni complètement social, ni totalement psychique. La condition d'existence même de la société, la psychanalyse l'a montré, est impossible aujourd'hui puisque nous assistons à la dissolution de cette contradiction entre le psychique et le social par une socialisation intense qui passe par la dissolution du moi. Et le moi est précisément le représentant de cet interface entre le psychique et le social. Dans la postmodernité, nous assistons à la résorption de cette contradiction, ce qui nous montre un peu

l'impasse actuelle dans laquelle se trouve plongée la psychanalyse. Elle ne peut exister qu'en raison d'une conception psychique de l'individu, laquelle aujourd'hui se dissout progressivement dans le social. Ainsi, nous avons affaire à une socialisation intense qui est tout à fait différente de celle de la modernité: dans la modernité, la socialisation restait plongée dans l'aspect contradictoire de la réalité et c'est précisément la raison pour laquelle pouvait exister un sujet, un sujet qui se rendait compte de la contradiction. Aujourd'hui nous n'avons plus ce double problème et à partir de ce moment-là l'architecture devient le signe d'une société constamment nouvelle, le signe de cette socialisation intense qui fait en sorte qu'il n'y a tout simplement plus de société et finalement pas davantage d'individu psychique. La psychanalyse est arrivée à un moment précis de l'histoire où se jouait déjà la contradiction du réel. La psychanalyse était elle-même le symptôme d'un problème qui allait émerger. En ce sens, elle s'avère avoir été une intuition mais surtout pas une "contribution" à la constitution d'un sujet fort; bien au contraire, elle met de l'avant un sujet décentré et fissuré. Ainsi, la question n'est plus tant celle de l'individualisme que celle concernant le statut du réel. Il ne s'agit plus seulement de mener une réflexion sur la socialité de l'individu mais aussi une réflexion épistémique fondamentale. Il me semble, du moins.

Jacques Goguen: Tout ça me plonge dans une profonde perplexité. Je suis en train de lire l'ouvrage de Horace Miner : Saint-Denis Kamouraska, un village rural québécois. En 1936 au Québec, c'est les parents qui rédigeaient le contrat de mariage, les époux n'avaient rien à voir avec les conditions du contrat et, à la limite, on imposait des candidats aux relations matrimoniales. En 1936, le choix individuel était réduit à rien...

Jean-François Côté: ... il parle alors d'une société traditionnelle...

Jacques Goguen: Socialement, nous en sommes restés à l'individualisme comme repli sur soi et comme renversement où l'on pose l'individu comme premier face à la société.

Jean-François Côté: Oui, mais si tu places la chronologie de la façon dont tu sembles le faire, tu court-circuites justement le moment moderne; les individus passeraient de la société traditionnelle à la société postmoderne. En 1936, par exemple, les gens se marient et 20 ans ou 30 ans plus tard, ils se retrouvaient dans des communes avec des fleurs dans les cheveux etc.. Ils ont alors perdu toute espèce de rattachement aux marques de reconnaissance modernes des liens conjugaux, matrimoniaux etc.. Tu ne peux pas passer de l'un à l'autre sans qu'il y ait un moyen terme entre les deux qui soit, par exemple, la responsabilité individuelle des individus qui

s'engagent dans le mariage. Sinon, c'est incohérent, il y a quelque chose de précipité.

Jacques Goguen: En même temps tu ne peux pas faire une lecture du procès du développement de l'individualisme en te bornant à faire l'histoire des idées et des principes et la déclaration des droits de l'homme et puis tout ça... Il faut voir comment cela se passe concrètement.

Jean-François Côté: Non, l'idée c'est d'essayer de reconnaître dans les formes, sur un plan socio-historique, quel est le principe, si on veut, de manifestation de ces formes. Je suis tout à fait d'accord avec toi, on peut retrouver des éléments de la société traditionnelle en 1936 au Québec, oui!... Même si la société québécoise se trouve déjà engagée depuis un bon bout de temps dans sa modernisation. Et oui, on peut encore trouver des traces de la société traditionnelle; cependant il faudrait développer davantage ta compréhension du sens de "société traditionnelle". Soit, on peut dire qu'il y a des mariages traditionnels dans des coins perdus du Québec en 1936... Mais est-ce que cela constitue vraiment un élément significatif pour la société québécoise de 1936 qui est devenue en réalité une société essentiellement urbaine? Tu sais, il faut faire valoir les choses pour ce qu'elles valent! Tu comprends?

Jacques Goguen: De toute façon, la question n'est pas là! Ce que tu as soulevé, cette idée de la réversibilité de l'individu et de la société selon le mode du fonctionnalisme, moi, c'est à ça que je voulais réagir... Je comprends le sentiment de développement de la vie privée comme prenant vraiment toute son importance au XIXe siècle dans les familles bourgeoises etc.. L'importance de la vie privée, c'est vraiment là que ça se passe, et peut-être qu'effectivement avec la société communicationnelle, pragmatique, les individus deviennent vraiment tous des semblables, l'identité du moi ne veut plus dire grand chose à partir du moment où s'instaure un grand conformisme etc.. Mais c'est pervers cette affaire là parce qu'en même temps, tu vois, chez les jeunes, par exemple, y'a un souci d'identification, de trouver son identité personnelle qui se traduit par l'adoption des dernières modes, des façons d'être qui sont absolument généralisées. Le souci de l'identité et de l'indépendance est foncièrement individualiste. Quand les jeunes se mettent des "walkmans", ils se veulent vraiment eux-mêmes mais en même temps ils veulent nous dire qu'ils sont comme les autres; donc c'est pervers parce qu'il y a un souci du moi authentique qui va de pair avec une ressemblance de plus en plus générale. C'est en ce sens là que les véritables individus on pourrait dire qu'on les retrouve dans la société aristocratique, en ce sens précis que si aujourd'hui on a du mal à reconnaître dans une foule un premier ministre,

parce qu'il se présente en jeans et baskets, dans la société monarchique, le prince et son sujet sont absolument et immédiatement reconnaissables.

Jean-François Côté: Dans la société aristocratique, ils ne sont pas des "individus" au sens propre du terme...

Jacques Mascotto: Le problème est qu'il confond "individu" au sens propre et "sujet". Le sujet a une cause, il est différent des individus qui sont soumis à des lois communes. En tant qu'être psychique, le sujet a une cause, c'est-à-dire un rapport à son inconscient médiatisé par sa propre histoire. On peut, par conséquent, très bien avoir des individus qui, en ce qui a trait à leur cause profonde de sujets sont tous différents mais qui, en tant qu'individus au sens propre, obéissent à des lois communes. Aujourd'hui, le "free for all" des lois laisse croire à l'individualisme alors même que le sujet n'a tout simplement plus de cause, plus de cause individualisable du moins. Du côté du social, on assiste alors à une sorte d'éparpillement qui, par exemple, laisse chacun choisir à la carte son mariage et son contrat. Mais puisque les sujets n'ont plus de cause, puisqu'au plus profond du concept même de sujet les individus sont tous semblables, cela revient à dire qu'il n'y en a plus. C'est la grande limite de la réalité dont parlait Hegel. Tu confonds, idéologiquement, ces deux aspects du problème.

Michel Freitag: Un mot encore à propos de la référence que l'on a faite à la psychanalyse. La psychanalyse elle non plus n'est pas une expression strictement moderne, ni encore vraiment postmoderne, mais elle aussi est un phénomène de la transition, qui coïncide historiquement, chronologiquement, avec l'"art moderne". C'est donc également la crise du sujet moderne (transcendental) qui s'exprime dans la psychanalyse, et non encore vraiment le sujet postmoderne, personnaliste, narcissique, etc. Cela est vérifié par ce que vient de relever Jacques Mascotto, à savoir que la psychanalyse maintenant tend à perdre son objet, construit autour du moment oedipien. Tout l'appareillage conceptuel construit autour de l'analyse de ce moment tend maintenant à tourner à vide parce que les patients qui se rencontrent sur les divans ne souffrent plus des mêmes symptômes, vivent des angoisses existentielles diffuses qui se rapportent à une crise d'identité qui s'est déplacée de la petite enfance (où maintenant l'"enfant est roi") au moment de la socialisation concrète de l'adolescence. Ici, les différents "moments" de la vie, les différents modes de la "reconnaissance" et de la "socialisation" (comme individu, comme sujet social fonctionnel, comme sujet amoureux, comme infans, enfant sujet du langage, adolescent, père et mère, producteur, personne d'âge mûr reconnue, ancien respecté), tendent à se superposer indéfiniment, ils

deviennent tous comme des strates d'une même pâte feuilletée qui s'étire de la naissance jusqu'à la mort - une mort qui perd son "sens" parce qu'elle n'a plus de "place dans une vie indéterminée, et qui reste donc indéfiniment "inachevée" et donc inachevable, toujours encore à "réaliser" sur le plan même de l'identité, à n'importe quel moment d'une biographie. Et la psychanalyse, en tant que problématique et phénomène de transition, a elle-même contribué à cela en intervenant massivement (pour certaines couches sociales et dans l'idéologie en général) dans le champ "moral-pratique" et pas seulement dans le plan "cognitif-théorique"².

Robert Laliberté: Oui. Enfin, ma question, c'est que je ne connais pas très bien l'École de Chicago, en sociologie je veux dire, pas en architecture. T'as parlé de la notion d'écologie urbaine, j'imagine que, comme ils l'entendaient à l'époque c'est pas comme on l'entend aujourd'hui ... "Écologie urbaine" je trouve déjà le concept paradoxal. Et puis je me demande s'il n'y a pas dans cette notion l'espèce de concept de transition vers la post-modernité.

Jean-François Côté: Oui, tout à fait. Mais si tu vois, le concept d'écologie urbaine moderne, le concept en tant que tel, je ne suis pas tout à fait certain que ça vient directement de l'École de Chicago. Eux, par ailleurs, emploient le terme d'écologie pour désigner la réalité qu'ils sont en train d'étudier, et ce n'est pas tant une écologie urbaine, au fond, qu'une écologie "naturelle" ou naturaliste puis "cybernétique" qui porte sur la ville.

Robert Laliberté: L'analogie avec écosystème...

Jean-François Côté: Oui, elle existe, mais pas encore explicitement à l'époque, même si c'est un peu ça et que le développement ultérieur se situe dans cette perspective. La ville est vue comme un système et ne peut être perçue, par exemple, soit comme chez Max Weber ou bien dans d'autres théorisations où là la ville apparaît dans sa détermination politique, expressément politique. Dans l'École de Chicago, la ville est considérée simplement comme un espace de circulation, comme un endroit où vont se développer divers phénomènes, des ghettos par exemple. On ne conceptualise pas à l'époque, à travers l'École de Chicago, les ghettos dans une perspective d'économie politique. Le ghetto ne représente pas un

2. Je sais qu'on ne peut jamais les séparer, mais ils peuvent être distingués, et leurs rapports peuvent alors être médiatisés. Mais la psychanalyse, tout en reconnaissant si fortement les médiations, les a en quelque sorte banalisées, empiricisées, routinisées, fonctionnalisées. Tout le monde "s'explique" sa vie quotidienne aussi bien que les moments forts de son destin par les médiations, qui ont perdu toute la portée transcendante qui était la leur lorsqu'on ne les nommait pas en tant que telles, lorsqu'on les substantifiait.

problème politique mais un problème d'écologie humaine: les gens qui se ressemblent s'assemblent; ils restent ensemble. Les ghettos, en fait, dans cette perspective, c'est juste ça, une "culture naturelle" qui rassemble des gens. Les études sur l'immigration considèrent ce phénomène dans son aspect "objectiviste", si on veut, dénué de tout présupposé à caractère culturel mais bien plutôt comme une réalité "naturelle". C'est à partir de là que toute la perspective objectiviste de l'École de Chicago se développe.

Robert Laliberté: Moi, si j'ai bien compris, cette science de l'habitat qui existe dans l'École de Chicago, parce qu'écologie est à prendre ici au sens étymologique -science de l'habitat- ce concept était toujours subordonné à l'idée que la ville était le lieu de la production, avait comme fin la production, j'ai dû comprendre...

Jean-François Côté: C'est pour ça que je dis qu'il n'y a pas de conceptualisation, si on veut, dans une perspective d'économie politique. Pourtant ils disent, le "loop", le quartier des affaires, ils prennent l'expression à Chicago, c'est le centre-ville qui est contrôlé par le métro hors terre, c'est le "loop" à Chicago et c'est le quartier des affaires. Alors autour de ce quartier il y a des industries, après il y a des habitations d'ouvriers, puis des bungalows, et puis à la suite de cela il y a une zone de "connurbation", de commutation...

Jacques Mascotto: Maintenant après le "loop" il y a seulement des terrains vagues... Y'a le "loop" des maisons très riches et 10 mètres plus loin...

Jean-François Côté: Oui. La schématisation qu'ils donnent se révèle être une description objective du même type, et là le parti-pris sur le plan épistémologique est assez clair: c'est une description objective de la réalité telle qu'elle est, comme on le fait dans les sciences de la nature. Éventuellement on peut penser qu'on va trouver des lois là-dedans à travers ce processus de description. Cependant, ce qui tord un peu cette vision, c'est qu'on sait très bien que ce qui motive fondamentalement la référence ontologique de cette assertion, c'est la référence à la nature; mais la nature, dans l'imaginaire américain, se confond complètement avec toute sa définition proprement symbolique. Depuis le milieu du XIXe siècle, je dirais, de façon explicite chez Emerson, dans son texte "Nature", il y a une fusion complète entre la réalité individuelle, la réalité spirituelle et la réalité naturelle. Tout le courant après cela, Thoreau dans son essai sur La Désobéissance civile (1849), c'est la même chose, c'est ce qui peut me permettre de me retrouver en moi-même et d'être dans cette nature-là dépositaire de mon identité réelle en tant qu'individu. C'est pour cela que

les remarques que fait Michel Freitag dans sa typologie de la société américaine soulignent qu'elle naturalise le libéralisme et le capitalisme. C'est tout à fait vrai, c'est quelque chose de "naturel" - d'ailleurs dans le texte constitutionnel, par exemple, ce qui est fondamental dans ce texte, c'est que le droit de propriété est défini comme une garantie négative contre le pouvoir d'État, parce que c'est un droit naturel. Droit de propriété qui est, en fait, normalement, avec toutes les discussions que l'on peut avoir là-dessus, un droit positif. Mais ici il s'est assimilé à un droit naturel. Ce que Michel dit à ce propos est tout à fait vrai. Dans la perspective de la société américaine, le capitalisme, c'est naturel. Même chose quand Wallerstein écrit un article en 1992 sur le concept d'américanité; l'américanité c'est, pour lui, évidemment la société américaine, mais c'est aussi le système-monde, le capitalisme et puis le Nouveau Monde. Tout ça c'est une réalité, selon eux, qui est fondue dans le même concept de Nature. Bon, pour Wallerstein, le capitalisme, c'est le capitalisme industriel tel qu'il existe en ce moment puis tel qu'il existe depuis le XVe siècle. Alors, il confond tout cela dans une même réalité: il croit aussi que l'idée de Nouveau Monde, dès le départ, c'est une entreprise capitaliste, ce qui, en fait, n'a rien à voir avec l'histoire des États-Unis. Puis tout cela est amalgamé avec une sorte de facilité théorique déconcertante, sans problématiser les termes utilisés. Mais ce qui ce qui advient quand on "avalise" ce genre de concepts-là, dans leur perspective naturelle ou naturaliste, c'est qu'on n'a plus prise sur rien. C'est pour cela que j'essayais de montrer que cela prend vraiment une perspective disons "culturelle", qui en vient d'abord à relativiser les conceptions et puis à les situer dans leur contexte historique, pour se sortir de cette perspective naturaliste. Tout ceci exige, bien entendu, le travail que je fais, mais aussi, si on veut faire un travail sérieux dans ce domaine, également de faire tout l'historique, par exemple, du concept de nature; tout ceci pour montrer comment, sur le plan phénoménologique, on peut en arriver à poser une idée de la nature dans sa consonance systémique. Il n'y a rien d'évident là-dedans. Que la nature soit un écosystème, c'est très très particulier comme conception, par rapport aux autres conceptions de la nature entretenues par d'autres sociétés.

Jacques Mascotto: L'année dernière, Slavoj Zizek, l'auteur slovène (donc: ex-yougoslave) du livre Les Métastases de l'existence, est allé aux États-Unis. C'est un grand spécialiste du cinéma et il a donné une conférence sur les films de Hitchcock. L'auditoire auquel il s'adressait s'est indigné parce qu'il se demandait comment on pouvait parler de Hitchcock alors que se déroule en ex-Yougoslavie un drame humain dont le conférencier lui-même est une victime. Mais tout en se trouvant lui-même au coeur de la tragédie yougoslave, Zizek prétend finalement pouvoir mieux parler de Hitchcock

que de ce qui se passe dans son pays. Il a répondu à ses auditeurs américains qu'il se refusait à tomber dans le piège qui consisterait en l'occurrence à leur dire qu'eux se situent du côté de la "normalité", de la vie normale tandis que lui et ses compatriotes seraient les "anormaux", des barbares qui s'entre-tuent. Selon Zizek, il faut aussi s'intéresser à la façon dont les gens, en Slovénie, en Croatie ou ailleurs, essaient de survivre, de s'occuper, de se distraire en allant au cinéma par exemple, plutôt que de ne s'intéresser qu'aux carnages.

Michel Freitag: Une remarque au sujet de cette "naturalité". On peut en comprendre la nature en montrant qu'elle remonte loin en arrière, jusqu'à la fondation même de la société américaine, qui renvoie elle-même à la genèse de l'idée moderne des droits naturels subjectifs compris par opposition à l'idée traditionnelle d'un droit naturel objectif, coïncidant avec un ordre substantiel du monde (cette idée traditionnelle et platonicienne du droit naturel à laquelle Léo Strauss, par exemple, réfère encore dans sa critique de l'historicisme moderne). Or cette idée de droits naturels subjectifs, fondés dans la nature essentielle de l'être humain individuel, dans sa dignité en tant qu'être subjectif et libre, sert en Europe de levier idéologique dans la contestation de l'ordre social traditionnel, elle permet de renverser sa prétention de légitimité en faisant de lui un ordre non plus naturel (et conforme à la volonté divine, à l'ordre de la création), mais une simple situation de fait arbitraire et tyrannique. Dans le contexte européen, cette référence à un nouveau fondement subjectif du droit naturel possède donc, face à l'ordre objectif de la société, une valeur idéale et contractuelle. Elle permet de dénoncer la réalité empirique comme "non naturelle", comme dégradée, corrompue et donc, "ontologiquement", comme oppressive. Le concept de "naturalité" qui est invoqué en faveur d'un renversement des fondements du droit n'est donc pas celle que développent, en parallèle, les sciences empiriques de la nature, elle se rattache à l'idée de la liberté et de la dignité humaine qui est justement à l'opposé (dans la même structure) de l'idée d'un déterminisme universel, immédiatement positif : elle réfère, du moins originellement, à la nature "transcendantale" de l'être humain tel qu'il a été créé par Dieu, à sa "dignité absolue", qui s'est justement trouvée niée dans la réalité empirique des sociétés. Dans ce sens, l'idée du droit naturel se distingue de l'idée de la loi naturelle, elle n'a pas un fondement naturaliste mais religieux, et quand l'extension du naturalisme positiviste finira par la rencontrer de front, ce ne sera pas pour la confirmer mais pour l'abolir (je pense au titre de l'ouvrage de Skinner : "Par delà toute responsabilité et toute dignité", mais on peut bien sûr invoquer Sade avant lui, et bien d'autres déjà parmi les matérialistes des Lumières). Ainsi en Europe, il existe un décalage essentiel entre la condition empirique concrète de la société et la référence qui est

faite à un droit naturel fondé sur la nature subjective transcendantale de l'être humain. Or, lorsqu'on passe en Amérique, l'oppression "empirique" est laissée derrière eux par les immigrants dans les colonies anglaises, ce qui en subsiste n'est plus qu'un cordon ombilical qu'une légère opération chirurgicale suffira à trancher : la Déclaration d'Indépendance. Alors, le droit naturel devient en même temps l'expression d'un idéal et une vérité empirique immédiate. On se retrouve donc, dès l'origine, en Amérique, avec des gens, très religieux mais aussi "éclairés" dans toutes les affaires pratiques, qui s'identifient eux-mêmes à cet être naturel tel qu'il a été voulu par Dieu, ou plutôt qui identifient leur propre culture normative à la réalisation de la nature authentique de l'être humain. Leur propre culture normative empirique bénéficie donc immédiatement à leur yeux de la sanction divine (et il n'y aura donc plus désormais, aussi, parmi eux, que des "déviant" pour s'opposer aux normes et valeurs établies). Tel me paraît être le sens de l'idéologie de l'élection, de la Cité sur la Montagne, de la Nouvelle Jérusalem, etc. L'essentiel, c'est donc qu'ici, la normativité transcendantale du "droit naturel moderne" est mise en coïncidence avec la normativité culturelle empirique. La société américaine, comme Nouvelle Société, se saisit elle-même comme naturalité réalisée, c'est-à-dire comme la première société humaine effectivement conforme à la nature, c'est-à-dire encore, véritablement conforme ou fidèle au plan divin de la nature.³

Robert Laliberté: Mais chez les puritains le concept de nature n'est pas si positif...

Jean-François Côté: C'est la nouvelle Jérusalem en fait qu'ils construisent, c'est pas dans la nature, en fait, ce qu'ils construisent, ce qu'ils font émerger...

Michel Freitag: Oui, mais la Nouvelle Jérusalem n'est pas une utopie, elle est justement réalisée en Amérique, et en elle, c'est la "véritable nature" - telle que voulue par Dieu - qui est réalisée. Le droit naturel, au sens classique, n'est plus le fondement d'un projet de "révolution" de la société, les premiers américaines en vivent, dans leurs communautés, la réalisation effective, et donc leur société - prise dans son ensemble à travers ses diversités d'abord "sectaires" - se pense, s'appréhende comme la première société vraiment naturelle, vraiment conforme à la loi naturelle qui je le répète est aussi la loi divine. L'idée de la "chute originelle" est bien sûr aussi recyclée ici, en même temps que celles de la Promesse et de la

³. En corrigeant le verbatim, je me suis permis ici de préciser et développer ce que j'avais dit, souvent de façon pas très claire, dans le séminaire. Cela peut expliquer qu'un certain décalage apparaisse à partir d'ici entre les interventions des différents interlocuteurs, et en particulier entre celles de Jean-François et les miennes.

Rédemption se trouvent rajeunies, immédiatement actualisées. Les puritains peuvent s'identifier à la réalisation de la Promesse dans leur rejet de l'Angleterre, je veux dire de ses pouvoirs ecclésiastiques et civils corrompus. Ils ont conscience en s'embarquant sur l'Atlantique de réaliser le plan divin, comme Moïse qui reçoit la Loi dans le désert après le passage providentiel de la Mer Rouge, et qui établit cette loi dans la Terre Promise - une terre qui en passant va désormais se trouver "sanctifiée" par le travail et l'appropriation légitime qu'il procure, éthique protestante oblige. Ensuite, ce fondement religieux de la "naturalité" va être progressivement laïcisé, pour finir par devenir la "nature évidente des choses", la "self evident truth" de la conscience culturelle-normative américaine qui sera invoquée en même temps que la volonté du créateur dans la constitution américaine. L'Amérique laisse derrière elle en même temps les médiations sociales autoritaires et l'exigence individuelle d'interprétation, parce que l'interprétation y reste collective, elle colle aux moeurs et au mode de vie commun, qui ont été légitimés une fois pour toutes par le "départ", par la traversée, par la "rupture". Il reste alors les déviants individuels et les déviations collectives, bien entendu, mais ce vocabulaire, celui des *rivivals* et celui de la sociologie, parle en quelque sorte de lui-même. L'"inconscient collectif" y parle à voix haute à qui sait l'entendre.

Robert Laliberté: Le concept de sauvagerie, de "Wilderness" chez les puritains, avec toutes ses références théologiques, c'est justement pas que l'homme dans l'état de nature est bon... C'est...

Jean-François Côté: C'est médiatisé d'un bout à l'autre par le discours religieux...

Michel Freitag: Oui, mais le discours religieux prend justement valeur "naturelle", à travers l'idée d'une réalisation de la volonté divine, la sélection des "élus" en Angleterre, l'arrivée en Terre Promise où ils vont mettre en oeuvre sous la conduite de leurs pasteurs les normes religieuses et sociales voulues par Dieu pour ses élus. C'est donc d'abord ce contenu religieux qui est naturel, et puis on assistera ensuite à sa progressive laïcisation

Jean-François Côté:... Moi, je ne suis pas d'accord avec cela...

Michel Freitag: (poursuivant) une laïcisation dans laquelle va entrer l'idée organiciste propre au XVIIIe siècle. Alors ce qui est "naturel" va se charger d'un sens nouveau, avec le thème de la vie, de la croissance, puisque, évidemment, la société américaine est une société de croissance (et pas seulement en croissance), une société d'expansion, et ceci

relativement depuis son début, puisque déjà les petites communautés de Nouvelle Angleterre défrichent la forêts, essaient, créent de nouvelles paroisses, repoussent progressivement la plupart des indiens au-delà des Appalaches... Il me semble qu'on ne s'entend pas sur le terme de "naturel" tel qu'il est invoqué dans les doctrines du droit naturel. Il s'agit de la nature spécifique de l'homme, de sa nature morale et non pas du concept de nature tel que défini par les sciences de la nature. Bien sûr, ces deux pôles vont partiellement converger, mais seulement à travers la conscience d'une réalisation effective de la norme morale "naturelle" dans le développement de la société américaine, alors qu'en Europe, c'est au profit de l'autre pôle, "naturaliste" que la fusion s'opérera dans le matérialisme des Lumières, et ses interprétations mécanistes de l'action humaine (Helvétius, D'Holbach... Sade). Mais cela est justement à l'antipode de la conscience morale et sociale américaine.

Jean-François côté: ... pas dans la période coloniale...

Michel Freitag: Déjà dans la période coloniale...

Jean-François Côté: La période coloniale ne conçoit pas son expansion, elle la subit!

Michel Freitag: Je ne vois pas ce que tu veux dire; dès le début, parce que les colons s'installent dans des terres "vierges", qu'ils doivent défricher, qu'ils créent de nouvelles paroisses et de nouvelles colonies, le monde américain est en expansion, on refoule les indiens et on prend possession de la terre "naturellement" puisque les indiens qui ne cultivent pas systématiquement n'ont pas vraiment de droits de propriété.

Jean-François Côté: Oui mais c'est aussi pourquoi je pense que, entre autre, pour caractériser, si on veut, la question de la nature, dans le contexte qu'il était et pour la séparer de son émergence typiquement moderne dans le contexte national américain du milieu du 18ème jusqu'à la fin du XIX^e; il ne faudrait pas dire que pour eux c'est naturel, mais dire que c'est normal, parce que la sanction qu'ils retrouvent dans le discours religieux se contient à l'intérieur de la communauté. Celle-ci n'est pas le lieu...

Michel Freitag: Les Américains pensent que la société qu'ils établissent est conforme à l'ordre naturel des choses, tel qu'il a été voulu par Dieu, et ils pensent cela à l'intérieur d'un manichéisme qui perçoit les sociétés européennes comme des sociétés corrompues ou dégénérées. Cela était déjà présent dès l'origine dans le protestantisme, Luther déconce Rome comme

la Nouvelle Babylone, la grande prostituée, et l'image est reprise par les puritains américains contre l'Angleterre. De l'autre côté, il y a la "virginité" de l'Amérique, ce qui vaut autant pour la société que pour la nature. Tout cela s'enracine d'ailleurs dans le manichéisme originel de la chute adamique et de la rédemption, les puritains américains s'identifiant en tant qu'élus à la rédemption. Et c'est toujours encore ce même modèle qui soutiendra les mouvements revivalistes, qu'ils soient proprement religieux ou plus laïcs, ou politiques (comme le Maccarthysme). Dans tout cela, la référence, religieuse puis laïque faite au caractère naturel de développement de la société américaine n'a encore une fois rien à voir avec l'opposition anthropologique entre la "culture" et la "nature", puisque c'est bien sûr ici la "culture" elle-même, avec ses valeurs, ses normes, ses institutions, qui est considérée comme naturelle, comme conforme à la nature essentielle ou normale des choses... et ce sera encore le cas dans la "contre-culture américaine", en particulier dans le mouvement hippie des années soixante. Mais la nature physique participe bien d'une certaine façon à cette régénération, comme nature vierge originelle qui se laisse approprier par le travail, lequel est justement le seul mode "naturel" et légitime d'appropriation (voir Locke, qui se réfère précisément à l'Amérique).

Jean-François Côté: Ça je ne suis pas d'accord! Ça ne se projette pas sur la plan territorial naturel, ça reste interne à la communauté et je voudrais ajouter quelque chose...

Michel Freitag: Mais la communauté se considère comme obéissant à la loi divine.

Jean-François Côté: Oui, mais il y a une distinction. L'idée de nature qui intervient dans le discours puritain...

Michel Freitag: Mais ça reste d'origine divine, du moins si l'on se réfère à la tradition du droit naturel occidental depuis le XVI^e siècle...

Jean-François Côté: Si je peux juste ajouter un commentaire, là-dessus pour caractériser ce qui se passe dans le contexte américain, c'est qu'on pourrait voir dans la référence en la nature un symbole de l'enracinement de la communauté puritaine aux États-Unis, ça rien à voir avec la nature comme telle mais ça se matérialise plutôt à travers l'idée d'Amérique.

Michel Freitag: Je ne parle pas de la même nature que toi, du paysage, des forêts, des fleuves, des ressources, mais du concept de naturalité

propre à la tradition ius naturaliste telle qu'elle s'est développée depuis le XVI^e siècle, depuis Bodin, Althusius, puis Grotius, Puffendorf...

Jean-François Côté: Ça, dans ce sens-là, oui mais...

Michel Freitag: ...mais en Europe, cette tradition se constitue comme une critique des institutions sociales existantes, alors que l'Amérique aura conscience de fonder une nouvelle société qui est, elle, directement conforme au droit naturel, et c'est à partir de là que s'amorce le développement distinct de l'Amérique, à partir de cette fondation naturelle et non pas artificielle (les artifices du pouvoir, de l'usurpation, des privilèges), et non sur la base d'une révolution des institutions existantes. Cela d'ailleurs ramène aussi à l'Angleterre, le common law, mais les puritains auront conscience d'avoir pris avec eux le meilleur de l'Angleterre, laissant la corruption derrière eux.

Jean-François Côté: Je suis d'accord avec ce que tu dis, mais la tradition américaine, et je voudrais ajouter ici un commentaire, ce n'est pas une évolution rectiligne, c'est une évolution. Dans le contexte moderne américain, on va rejeter, contredire les références conceptuelles coloniales traditionnelles américaines, pour s'orienter vers une autre définition de ce que peut être la "naturalité" de l'état de nature. Même chose vers la fin du XIX^e siècle et au XX^e siècle, on va contredire, encore une fois, sans en être tout à fait conscient la définition précédente. La définition, enfin, cette définition "naturalisante" de la société américaine moderne ne présente pas de continuité absolue mais présente de nombreuses ruptures importantes...

Michel Freitag: Je ne sais pas si ce sont des ruptures ou des évolutions, parce qu'un des éléments fondamentaux d'évolution, c'est précisément l'indépendance. Or une des raisons profondes de l'indépendance, c'est la conquête de l'Ouest, au-delà des Appallaches, à laquelle l'Angleterre s'opposait mais qui avait déjà commencé légèrement avant la lutte pour l'indépendance. Avec l'ouverture de l'Ouest, le concept de nature, de naturalité, va se charger d'un sens nouveau, celui de l'expansion illimitée, une expansion territoriale, économique, politique. Le concept de propriété va évoluer dans le même sens: il désignait d'abord les biens propres, avec la stabilité que cela comporte, mais le droit de propriété va devenir en Amérique d'abord et avant tout la liberté d'entreprendre, la liberté d'entreprise.

Jean-François Côté: Oui mais ce n'est pas là au départ...

Michel Freitag: Mais non, ce n'est pas là au départ, mais ça vient se greffer tout naturellement sur une idée qui était déjà là dès l'origine. C'est une "naturalité", en ce sens-là, qui n'a jamais existé en Europe. En Europe, la "naturalité", c'était plutôt une norme qu'on invoquait contre la réalité, aux États-Unis c'est toujours une justification du mouvement réel.

Jacques Mascotto: Ce n'est pas une contradiction réelle.

Michel Freitag: Il n'y a pas de contradiction au sens hégélien du terme, seulement des luttes d'intérêts à l'intérieur d'un même principe de légitimité, que ce soit celui qui sert de cadre au développement de l'économie, ou celui qui est incarné dans la morale commune des moeurs et dans son évolution. Ces espaces paraissent naturels comme les conflits qui les traversent.

Jean-François Côté: C'est justement ce à quoi je m'oppose... Si on regarde dans le détail, je ne veux pas néanmoins en faire l'objet d'une discussion pointilleuse; mais il faut préciser que dans le contexte américain, à mon avis, il y a des ruptures importantes qui se produisent, notamment sur la façon dont l'institution coloniale, qui ne dure qu'une cinquantaine d'années, ça ne dure pas deux générations, justement il y a une rupture entre la communauté puritaine, telle qu'elle se voit en 1620-1637, vis-à-vis de la façon dont elle se voit à la fin du XVIIe siècle en 1692 - puis c'est à Salem que ça va se manifester. L'évolution (et la rupture avec la période coloniale) est déjà là à la fin du XVIIe siècle, elle a entrepris un développement qui contredit son origine et contre laquelle les prédicateurs puritains s'insurgent parce qu'ils disent que ces développements positifs de la colonie sont des développements qui la mènent à sa perte. Ces développements qui apparaissent positifs pour la période moderne sont saisis, dans la période coloniale, comme négatifs...

Michel Freitag: Tu as des mouvements récurrents, qui reviennent à tous les cinquante ans. Ils s'enracinent dans le sentiment que la réalité a un peu trop pris le devant par rapport à la conscience idéologique, alors il y a ceux qui annoncent que la société va vers le chaos, qui veulent revenir en arrière, à la pureté originelle, revenir aux sources authentiques. Mais comme dans le mythe, on réinvestit alors de nouvelles représentations, un vécu nouveau dans la mémoire mythique, en même temps qu'on réinvestit le mythe dans la réalité vécue. C'est ainsi par exemple qu'à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècles le darwinisme va s'introduire massivement dans la conscience sociale américaine, à travers Spencer notamment. Mais ce sera sur un vieux fond protestant, sans rupture catégorique, et non sous la forme d'un discours athée qui s'opposerait au discours religieux. Le

darwinisme social, le thème de la lutte pour la vie et de la sélection des plus forts et des meilleurs, vient se substituer, fil par fil, au discours religieux de l'élection divine, de l'anxiété protestante de l'élection, puisque l'Écriture elle-même dit déjà qu'"il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus".

Jean-François Côté: En tant que discours hégémonique, on peut se permettre de gommer les contradictions qui sont issus de la rupture, mais c'est simplement à ce titre-là, parce que si on se met à avaliser ce développement naturel et "naturalisé" de la société américaine, on a plus prise sur rien... On a plus prise sur rien!

Michel Freitag: Avaliser, qu'est-ce que tu entends par avaliser?

Jean-François Côté: Situer cette évolution dans une progression, dans une évolution sans faille et sans rupture.

Michel Freitag: C'est toujours sur le même fond d'une "justification" qui renvoie d'abord à la naturalité d'un ordre social établi conformément à la volonté de Dieu, puis qui se déplace vers la naturalité de la croissance et de l'expansion, réalisée à travers la concurrence, la lutte pour la vie, la sélection des meilleurs, etc. Il y a une continuité dans cela, faite de réinvestissements idéologiques. On peut revenir ici au modèle de la ville élaboré par l'École de Chicago. Ce qui frappe à la lecture de Burgess et Park, tu l'as toi-même souligné, c'est qu'ils voient la ville comme un organisme qui obéit à des lois de croissance propres. Pourquoi voient-ils la ville ainsi, comme une réalité naturelle, alors qu'en Europe le développement d'une ville se lit institutionnellement, politiquement, historiquement, et non comme un phénomène naturel? On parle de villes-champignons en Amérique, mais la croissance des champignons est quelque chose de naturel. L'ordre qui caractérise la ville américaine, ce n'est pas un ordre voulu institutionnellement, il est perçu comme un ordre naturel sui generis, spontané.

Jean-François Côté: Je suis d'accord avec toi, mais pas dans le contexte...

Michel Freitag: Cela vient confirmer ce vieux code de référence à la nature qui existe en somme depuis l'origine, mais dont le contenu change continuellement. Ainsi il y a une grande différence de contenu entre l'élection divine du début puritain, à la loi économique du meilleurs qui gagne à travers la compétition, cette loi qui reste cependant entièrement moralisée (voir par exemple chez Francklin, puis chez Oratio Alger. Mais Weber avait déjà bien montré cela).

Jean-François Côté: On s'entend là-dessus...

Michel Freitag: Toujours est-il que ton idée de "naturalité", elle est plus profonde, elle ne surgit pas du naturalisme scientifique du XIXe siècle...

Jean-François Côté: Évidemment, sauf qu'il y a des transformations de contenu dans ce qu'elle signifie...

Michel Freitag: Et puis dans tout ce qui caractérise l'Amérique et puis le rapport de l'Amérique au reste du monde, parce que le droit des Américains dans le monde, c'est la nature; le commerce y est naturel et les obstacles qui s'y opposent ne le sont pas. Et donc ils se donnent le droit d'ouvrir les portes au commerce par tous les moyens etc. etc.. Tandis que les Anglais, c'est plus ou moins encore, d'une certaine manière, au nom de la reine ou encore d'une puissance impériale. Les Américains ne le font pas au nom d'une puissance mais d'une nature, au nom de ce qui leur paraît être naturel.

Jean-François Côté: C'est aussi pourquoi la légitimité de l'impérialisme américain va s'appuyer notamment là-dessus, sur le fait...

Michel Freitag: ... tous les obstacles à la communication apparaissent comme illégitimes à cet impérialisme qui ouvre le monde à la communication.

Michel Lalonde: Moi j'ai une remarque qui va peut-être compléter ton exposé ou peut-être le préciser. Quand tu parlais de la problématique de la communication, quand elle se développe tout autour des grandes organisations, notamment de la publicité... Les départements des relations industrielles, comment ça s'appelle?... Pas la psychosociologie d'organisation mais la...

Jean-François Côté: ... la psychologie industrielle.

Michel Lalonde: En ce qui concerne ce type de communication: elle ne présuppose pas seulement des supports techniques (caractère technique de son expression et de sa circulation), mais elle se définit aussi et avant tout par son effectivité, sa capacité de modifier le réel. Ce qui constitue en réalité ce genre de communication se situe en aval, ce sont les effets qu'elle produit - s'il n'y a pas d'effets, il n'y a pas vraiment de communication. Le revers de cela apparaît dans l'entreprise américaine, le "big business" américain. C'est l'entreprise qui développe la parfaite mobilité des ressources aux alentours et la parfaite interchangeabilité des parties. Dès

1840, ce sont le taylorisme, le fordisme, le perfectionnement des techniques de gestion et donc l'entreprise qui, par excellence, développent et présupposent une parfaite malléabilité des individus, des ressources etc. Ce genre de capitalisme est précisément celui qui va développer une communication présupposant que ce à quoi l'on s'adresse est parfaitement disponible à être l'objet de la volonté de "communicativité".

Jean-François Côté: Bon, je suis assez d'accord avec cette idée. C'est une question de performativité, et puis il faudrait peut-être voir ce que Michel en dit dans la description du mode de production décisionnel-opérationnel. La réalisation, c'est tout simplement la réflexivité, la vérité, si on peut dire...

Michel Freitag: Mais on pourrait dire qu'il y a ici une correspondance presque point par point avec la notion d'organisation, prise dans le sens du développement réfléchi des techniques d'organisation tel qu'il a eu lieu essentiellement en Amérique (l'Europe a développé le modèle de la bureaucratie, non celui de l'organisation qu'elle a bien sûr emprunté plus tard comme tant d'autres choses). Or le principe même de l'organisation, c'est la mobilité des moyens, non la fixité ou la rigidité de la règle. Il n'y a plus des règles générales, il n'y a plus des statuts fixes, il y a un ensemble de ressources qu'il faut mobiliser au mieux en fonction des résultats, opérationnellement.

D'ailleurs la théorie des organisations s'exprime d'abord dans des manuels qui présentent des manières de faire et des procédures pratiques, et dont la philosophie générale est essentiellement pragmatique. Ce qui est visé c'est toujours l'efficacité.

Jean-François Côté: Mais tout ça va loin... Par exemple, des choses dont je n'ai pas parlées et dont j'aurais dû parler, notamment des questions de transformation au niveau de la conception de l'opinion publique, chez Robert Park, John Dewey et Walter Lippman, par exemple. Il y a un débat autour de 1920-1930 aux États-Unis, sur ce qu'est l'opinion publique. On a d'un côté Dewey qui s'inquiète beaucoup parce que l'opinion publique, en fait, à son avis, devrait être l'organisation de la communication du public, l'organisation de la communication à l'intérieur du public. On a Lippman d'un autre côté, qui en demandant d'où provient l'opinion publique, soutient qu'elle vient du développement qui succède aux lumières, de l'idée moderne traditionnelle des "gens éclairés" qui peuvent prendre des décisions sur le politique, qui peuvent agir en critiquant le politique... Sauf que Lippman, en même temps qu'il dit ça, dit au fond que ces gens dans le contexte contemporain sont des spécialistes de la communication. En disant cela, il a tout simplement coupé court à l'idée de

raison et de rationalité qui doit s'incarner à l'intérieur de sa définition moderne dans l'idée d'opinion publique. Ici, ce sont les spécialistes de la communication qui sont à même de porter des jugements sur l'opinion publique, ou plus encore, de la former. Qui sont ces gens? Nos journalistes, les experts en communication, et ceux-ci ne se rattachent pas nécessairement à l'idée de raison par exemple dans sa définition kantienne (ou même chez Hegel, dans sa définition de l'opinion publique). Puis Park, lui, par ailleurs, va décrire dans une série d'articles qui portent précisément sur la question d'opinion publique, sur la question des nouvelles comme forme de connaissance; comment justement on peut opérationnaliser tout ce système-là. En fait ce qu'il dit, dans le fond, c'est que la base de l'opinion publique, de ce que les gens peuvent penser et juger provient des nouvelles, des nouvelles fabriquées par des agences de nouvelles. Alors, ce sont ces petites formes-là, ces "capsules" qui circulent à l'intérieur de l'opinion publique, qui forment la pensée des gens. C'est à partir de là qu'on voit l'importance, dans les sociétés modernes, des médias qui sont là pour fournir les capsule-nouvelles, ces formes qui peuvent circuler à l'intérieur de l'opinion publique.

Michel Freitag: C'est aussi une manière de dire que la connaissance devient une information; dans un concept de connaissance qui est hiérarchique, une capacité d'intégrer des faits selon des principes compréhensibles qui permettent à l'intelligence de parcourir des cheminements et d'intégrer une pluralité de faits empiriques sous des mêmes principes, dans des mêmes lois, donc elle acquiert la maîtrise, la connaissance. Tout ça va s'effriter avec la notion de communication au niveau de l'information. Alors, l'enjeu de la communication, c'est l'accès à l'information et le mal dans la communication, c'est la monopolisation et la distorsion de l'information. Des centaines de spécialistes américains font la même critique de ces distorsions dans l'information.

Jean-François Côté: Il est intéressant aussi de mentionner à ce propos que la façon dont émerge cette idée de communication et d'information, c'est beaucoup en rapport avec les activités et opérations économiques. Le fil de nouvelles, c'est évidemment, au début, les informations boursières mais c'est aussi toute la spéculation... Le terme de média provient de ces journaux qui informaient les spéculateurs et les entreprises au début du siècle aux États-Unis. Ensuite, c'est devenu tout le reste mais au début c'était simplement les journaux d'informations spécialisées dans le domaine économique...

Jacques Mascotto: Le monde, tu sais, il devient comme ça... Dans le métro maintenant, les nouvelles te poursuivent... Et puis dans les "squares" publics, elles défilent aussi. Enfin, c'est partout comme cela: dans le métro, sous les ponts des autoroutes en France, tu peux lire le journal en conduisant... Il faut absolument que le produit ne s'arrête pas...

Jacques Goguen: Oui, dans le métro, c'est vraiment un abrutissement total, ils sont obligés de réduire au strict minimum...

Jean-François Côté: T'as le temps d'en lire trois entre deux stations...

Fin du séminaire

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 Laroche 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). Séminaire du 10 décembre 1993.

24- *Lecture critique des théorisations de la postmodernité* (exposé de Yves Bonny). Séminaire du 21 janvier 1994.

25- *Les crises de la modernité: I. 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.

Cahiers de recherche

LA
«GREAT FUNCTIONALIST SOCIETY»
(Exposé de Jean-François Côté)
Séminaire du 14 octobre 1994

Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité

Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Daniel Dagenais. La transcription du *verbatim* des séminaires est assurée par Nathalie Freitag. Toute correspondance doit être adressée à :

Groupe interuniversitaire d'étude sur la
postmodernité

Département de sociologie
UQAM

C.P. 8888, Succ. A
Montréal, Québec
H3C 3P8

Cahiers de recherche

LA
«GREAT FUNCTIONALIST SOCIETY»
(Exposé de Jean-François Côté)
Séminaire du 14 octobre 1994

Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité

