

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

**Essais d'épistémologie critique de la communication :
Des prémisses cybernétiques à une nouvelle idéation**

par

Dominique Trudel

Département de communication
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès sciences
en sciences de la communication

Août 2007



© Dominique Trudel, 2007

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

**Essais d'épistémologie critique de la communication :
Des prémisses cybernétiques à une nouvelle idéation**

présenté par

Dominique Trudel

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Julianne Pidduck

présidente-rapporteuse

Chantal Benoît-Barné

directrice de recherche

Brian Massumi

membre du jury

Sommaire

Ce mémoire s'intéresse à la pensée critique en sciences de la communication. À partir du constat d'une crise de la critique, il propose des éléments susceptibles de contribuer à son renouvellement. Pour ce faire, il formule une critique de l'épistémologie cybernétique dominante en sciences de la communication, notamment en ce qui a trait à sa conception de la subjectivité. Il propose de lui substituer des bases épistémologiques différentes qui s'inspirent fortement des travaux du philosophe Cornelius Castoriadis. Cette proposition s'incarne ensuite dans le cas d'un concept critique en particulier, la contre-publicité. Après avoir exposé comment la contre-publicité s'inscrit – de façon problématique et paradoxale – à la fois dans différentes articulations du paradigme critique tout comme dans le paradigme cybernétique dominant, ce mémoire met de l'avant une nouvelle compréhension du concept conséquente avec sa proposition épistémologique principale ainsi qu'avec l'objectif général d'apporter des solutions à la crise de la critique. Il prend soin de montrer comment cette nouvelle compréhension du concept de contre-publicité, en plus d'être plus juste épistémologiquement, est empiriquement justifiable de par sa proximité avec les pratiques contre-publicitaires du groupe Reclaim the Streets.

Mots-clés : Castoriadis, contre-publicité, critique, cybernétique, épistémologie, espace public, théorie de la communication, Reclaim the Streets, sujet (philosophie)

Abstract

This thesis addresses the critical theory approach within the field of communication. Based upon the perception that the critical stance is in a critical state, it introduces some propositions that may contribute to his salvation. More specifically, this thesis explores some of the epistemological dimensions of the critical paradigm, formulating a critique of the dominant epistemology in communication science – cybernetics – particularly regarding its conception of subjectivity. Some new epistemological bases are then proposed, most inspired by the works of philosopher Cornelius Castoriadis. These are used to conceptualize the critical notion of counterpublicity. This new articulation of counterpublicity is not only epistemologically grounded, but also empirically grounded in the action of Reclaim the Streets, a well-known group of radical activists.

Keywords : Castoriadis, communication theory, counterpublicity, critique, cybernetics, epistemology, public space, Reclaim the Streets, subject (philosophy)

Table des matières

SOMMAIRE.....	III
ABSTRACT.....	IV
TABLE DES MATIÈRES.....	V
REMERCIEMENTS	VII
NOTE.....	IX
1 INTRODUCTION : CRITIQUE & COMMUNICATION	2
1.1 PROBLÈME GÉNÉRAL.....	2
1.2 PROBLÈME SPÉCIFIQUE	11
BIBLIOGRAPHIE.....	16
2 LA PHILOSOPHIE DE CORNELIUS CASTORIADIS : POUR UNE CRITIQUE DES CONCEPTIONS CYBERNÉTIQUES/INFORMATIONNELLES DE LA SUBJECTIVITÉ	19
2.1 INTRODUCTION.....	20
2.1.1 <i>Les conceptions modernes de la subjectivité</i>	20
2.1.2 <i>La matrice cybernétique</i>	22
2.2 GREGORY BATESON & LE SUJET CYBERNÉTIQUE	25
2.2.1 <i>De la subjectivité au politique</i>	27
2.3 CORNELIUS CASTORIADIS : LE SUJET COMME PROJET	30
2.3.1 <i>De la substance à l'autonomie - Penser le sujet</i>	30
2.3.2 <i>Une société autonome - Penser le politique</i>	35
2.3.3 <i>Castoriadis et la seconde cybernétique de Varela - Penser le vivant</i>	38

2.4	CONCLUSION : REPENSER LA COMMUNICATION AVEC CASTORIADIS	43
	BIBLIOGRAPHIE.....	45
	EN GUISE DE TRANSITION : DE LA SUBJECTIVITÉ À LA CONTRE-PUBLICITÉ?.....	49
3	DE L'AUTOROUTE À L'AUTONOMIE : TRANSCENDER LES PARADOXES DE LA	
	CONTRE-PUBLICITÉ.....	51
3.1	INTRODUCTION.....	52
3.2	LES GÉNÉALOGIES DE LA CONTRE-PUBLICITÉ.....	53
3.2.1	<i>Idéal, idéologie, ontologie.....</i>	<i>56</i>
3.3	LES TRAJECTOIRES DE RECLAIM THE STREETS.....	64
3.3.1	<i>Les carrefours du sens.....</i>	<i>68</i>
3.4	DE RECLAIM THE STREETS À CORNELIUS CASTORIADIS	70
3.4.1	<i>Entre forme & substance : Transcender les paradoxes.....</i>	<i>74</i>
3.5	CONCLUSION : VERS UNE THÉORIE-MONDE DE LA CRITIQUE?	78
	BIBLIOGRAPHIE.....	81
4	CONCLUSION.....	86
	BIBLIOGRAPHIE.....	90

Remerciements

Plusieurs personnes m'ont appuyé dans cette aventure exigeante que représente la rédaction d'un mémoire de maîtrise et je tiens à leur signifier ma reconnaissance.

Je pense tout d'abord à souligner l'incroyable générosité de Chantal Benoît-Barné, ma directrice de recherche. Ses précieux conseils m'ont permis de garder une direction (relativement) claire tout au long du projet, moi qui ai tendance à m'éparpiller. Elle a aussi su adapter son style de supervision à mes humeurs : de la latitude quand il en faut, de la rigueur quand il le faut. Pour ces nombreuses séances de lectures et de relectures, ces réunions et ces lettres de recommandation : Merci beaucoup!

Je voudrais aussi souligner l'apport significatif d'autres personnes du Département de communication. Je ne peux passer sous silence l'enthousiasme et l'appui indéfectible de Line Grenier vis-à-vis de mes projets. Je dois également mentionner Thierry Bardini et Brian Massumi pour l'inspiration et le je-ne-sais-quoi de « flyé » qui rend l'Université moins austère. Je tiens aussi à remercier Jean-Philippe Deschênes de m'avoir donné ma première chance comme auxiliaire d'enseignement et d'éclairer continuellement « l'autre côté de la médaille ». Enfin, j'aimerais mentionner celles qu'on oublie trop souvent, Myriam Amzallag, Lyne Charland et Pierrette Brodeur, dont la gentillesse et l'énergie animent le quotidien de notre unité.

Afin de réaliser mon projet, j'ai eu le privilège d'obtenir l'appui financier de nombreux organismes envers lesquels je suis très obligé. Le Conseil de recherches en sciences

humaines du Canada (CRSH) m'a accordé une généreuse bourse qui m'a permis de me concentrer sur la rédaction de mon mémoire à temps complet. Il en va de même pour l'agence Allard Johnson Communications, qui a accepté de financer un projet audacieux et peut-être un peu éloigné de son propre champ de pratiques, ce qui atteste la générosité de sa démarche. Enfin, je tiens également à remercier Cogeco et la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal pour leur reconnaissance et leur implication.

Je tiens aussi à remercier et à féliciter ceux et celles avec qui j'ai partagé cette expérience. Mon séjour n'aurait pas été le même sans Maxime, mon complice dans le crime. Son apport sur un plan extra-académique – à propos duquel je ne risquerai aucun commentaire ici – a été formidable. Max, merci pour ton amitié! Merci aussi à Joëlle et à Nicolas pour leur amitié et leur collaboration particulière à mon projet. Et merci encore à tous les autres : Sylvain, Amélie, Émilie (les 4!), Marie-France, Marie-Estelle, Consuelo, Véronique, Hélène, Christine, Normand, Élisabeth, Mathieu, Jean-Philippe, Jamie, Laurent, Alicia, Katheryne, Karine ainsi que tous ceux et celles que j'oublie.

Enfin, j'aimerais remercier Catherine Larose d'avoir gentiment accepté de réviser l'ultime version de ce manuscrit.

Note

Ce mémoire emploie le mode de présentation « par articles », qui est différent du mode de présentation « classique ». Il est constitué de deux articles distincts pouvant être abordés indépendamment l'un de l'autre. Les chapitres d'introduction et de conclusion de ce mémoire servent à mettre de l'avant ce que ces articles ont en commun, dans une perspective plus vaste. J'ai également pris soin d'inclure un bref commentaire entre les deux articles, de manière à faciliter la lecture de ce mémoire comme entité. Néanmoins, certaines caractéristiques de ce mémoire sont contingentes au mode de présentation « par articles ». Par exemple, les bibliographies suivent immédiatement les articles, et des résumés les précèdent.

Une version antérieure du premier article de ce mémoire a été publiée dans la revue électronique *COMMposite* en décembre 2006. *COMMposite* a accepté que ce texte soit reproduit dans ce mémoire. À l'heure d'écrire ces lignes, le second article est toujours en attente de publication.

Faced as we are with this destiny, there is only one world outlook that is worthy of us, that which has already been mentioned as the Choice of Achilles – better a short life, full of deeds and glory, than a long life without content. Already the danger is so great, for every individual, every class, every people, that to cherish any illusion whatever is deplorable. Time does not suffer itself to be halted; there is no question of prudent retreat or wise renunciation. Only dreamers believe that there is a way out. Optimism is cowardice. We are born into this time and must bravely follow the path to the destined end. There is no other way. Our duty is to hold on to the lost position, without hope, without rescue, like that Roman soldier whose bones were found in front of a door in Pompeii, who, during the eruption of Vesuvius, died at his post because they forgot to relieve him. That is greatness. That is what it means to be a thoroughbred. The honourable end is the one thing that can not be taken from a man.

- Oswald Spengler

1. Introduction : Critique & communication

Le mythe lui-même est déjà Raison et la Raison se retourne en mythologie.
– Theodor Adorno & Max Horkheimer

La notion de critique est singulièrement problématique dans la discipline des sciences de la communication. D'une part, plusieurs courants revendiquent l'exclusivité d'une telle étiquette. Du programme de Francfort à celui Foucault, la mise en abyme de la critique à travers « la critique de la critique » fait de cette dernière un objet difficile à aborder ou à circonscrire. D'autre part, à la mesure de cette faculté de l'objet de sans cesse s'évanouir, certains sont de plus en plus sceptiques vis-à-vis de l'existence même d'un paradigme critique au sein de la discipline. Dans cette introduction, je tenterai de faire une brève généalogie de ce problème de la critique en sciences de la communication et de ses multiples fuites en avant. Ensuite, à partir de cet état des lieux et dans l'objectif général de la poursuite et du développement du projet critique, j'exposerai plus précisément les questions qui seront explorées dans ce mémoire.

1.1 Problème général

Au vingtième siècle, le prolongement de l'hégéliano-marxisme, autour de ce qu'il est convenu d'appeler « l'École de Francfort », est un de ces courants qui revendiquent l'étiquette « critique ». Dans son texte *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Max Horkheimer ([1937], 1974) énonce les bases du projet critique de Francfort. Pour Horkheimer, la théorie critique se constitue par elle-même, comme le prolongement de la théorie traditionnelle. La théorie traditionnelle, confrontée à ses insuffisances et à ses contradictions, se prend elle-même pour objet; c'est ce reversement qui marque l'émergence de la théorie critique. En tant que « théorie sur la théorie », la critique

privilégie un discours qui porte sur le social dans sa totalité, sans toutefois s'y réduire ou en constituer le simple reflet. C'est qu'en plus d'être explicative, la théorie critique a pour projet une transformation radicale du social dont elle postule pourtant faire partie. Cette posture est pour le moins paradoxale. En incluant le sujet, l'objet et la théorie sur le même plan social-historique et en exigeant leur triple révolution, la théorie critique s'enfonce dans une spirale dont il devient bientôt difficile de distinguer le début, mais surtout la fin. En effet, tout acte de position, tout jugement critique s'inscrit lui-même dans un ordre social problématique. Pour Philippe Théophanidis (2004), le paradoxe de la théorie critique de Francfort peut se formuler ainsi : « Comment porter attention à notre objet de recherche s'il faut sans cesse observer notre manière de l'observer? » (p. 49-50)

Ainsi, telle qu'articulée par l'École de Francfort, la théorie critique a trois caractéristiques fondamentales. (1) Elle est *auto-fondée*, c'est-à-dire que son origine n'est pas extérieure à elle-même et qu'elle propose de justifier sa propre existence. (2) Elle est *auto-réflexive*, puisqu'elle s'inclut elle-même à l'intérieur de son projet critique. (3) Elle est *auto-télique*, dans la mesure où sa « fin » non plus ne lui est pas extérieure.

Dans *La dialectique de la raison*, Horkheimer et Adorno ([1944], 1983) exposent comment la raison – *Aufklärung*¹ – de par le progrès scientifique qu'elle engendre, en vient à aliéner son propre idéal sur le plan social-historique. Pour ces derniers, l'émergence des régimes totalitaires consacre la victoire barbare de la raison contre elle-même. À travers le nazisme, c'est la raison qui s'est *auto-détruite*.

¹ *Aufklärung* est le terme allemand signifiant « raison » et désignant également la période historique des Lumières. Dans le contexte de la théorie critique de Francfort, l'*Aufklärung* est un processus général d'émancipation de la subjectivité humaine de ce qui lui est extérieur ou en dépasse l'entendement.

Mais bien que critiquée par Horkheimer et Adorno, la raison demeure au cœur du processus social-historique. Et la théorie critique, qui s'envisage comme partie prenante du social, n'y échappe pas. En dernière instance, son horizon normatif demeure de séparer « raisonnablement » le bien du mal, le beau du laid et le vrai du faux. Plus précisément, le paradoxe de la théorie critique peut donc s'énoncer ainsi : Comment critiquer la raison à partir de la raison?

Avec *La dialectique de la raison*, la théorie critique atteint les limites de son projet initial. Un des continuateurs célèbres de l'École de Francfort, Jürgen Habermas (1985), déplore ce moment où la théorie critique se referme sur elle-même :

Horkheimer et Adorno choisirent une autre voie en attisant et en refusant de résoudre la contradiction performative d'une critique de l'idéologie qui renchérit sur elle-même, contradiction qu'ils renoncèrent à vouloir surmonter par la théorie. Dans la mesure où toute tentative de formuler une théorie serait condamnée à dérapier vers l'infondable, au niveau de réflexion qu'ils ont atteint, ils renoncèrent à la théorie et pratiquent [...] la négation déterminée [...] Certes, la théorie sur laquelle ils s'étaient appuyés jusque-là et la démarche d'une critique de l'idéologie n'étaient plus viables [...] Face à cela; Horkheimer et Adorno renoncèrent alors à tout effort pour réviser leur théorie au point de vue sociologique [...] C'est ce second aspect qui a amené Horkheimer et Adorno à franchir le pas qui, véritablement, fait problème ; tout comme l'historicisme, ils se sont livrés à un scepticisme effréné vis à vis de la raison, au lieu d'examiner les raisons qui permettent de douter de ce scepticisme lui-même (p. 153-155).

Au tournant des années 70, un autre paradigme critique apparaît, autour de ce que certains nomment la « french theory » (Cusset, 2003), ou, plus généralement, la « philosophie postmoderne » (Lafontaine, 2004). Une dimension fondamentale de ce nouveau paradigme critique est le rejet de la raison. Par exemple, déjà dans son *Histoire de la folie à l'âge classique*, Michel Foucault (1961) questionne la validité du binôme raison/folie. Loin d'être des catégories objectives de la nature, raison et folie sont des *logos* construits historiquement. La raison et la folie ne sont pas *dans* les sujets, ce sont des « mécanismes

d'exclusion » qui régulent la circulation discursive : « [...] le fou est celui dont le discours ne peut pas circuler comme celui des autres » (Foucault, 1971, p. 12). Ainsi, ces catégories ne sont ni vraies, ni fausses; elles sont sociales. En effet, pour Foucault, le vrai et le faux, à l'instar de la folie et de la raison, ne sont que d'autres de ces catégories qui organisent la circulation sociale du discours. Elles s'inscrivent dans des régimes de pouvoir-savoir complexes, car « savoir » et « pouvoir » existent toujours ensemble. Tout champ du savoir implique des relations de pouvoir, et toute relation de pouvoir implique un champ du savoir. Ainsi, la notion de savoir-pouvoir semble prendre la place de la raison comme principe explicatif central du social-historique. Une perspective semblable est proposée par Gilles Deleuze (2004) autour de la notion de « désir ». Dans une lettre adressée à Michel Foucault, Deleuze écrit :

Bref, ce ne serait pas les dispositifs de pouvoir qui agenceraient, ni qui seraient constituants, mais les agencements de désir qui essaieraient des formations de pouvoir suivant une de leurs dimensions [...] le pouvoir est une affection du désir (étant dit que le désir n'est jamais « réalité naturelle ») [...] c'est en ce sens que le désir me semblerait premier, et être l'élément d'une micro-analyse.

En résumé, contrairement à Horkheimer et à Adorno, la nouvelle critique de la raison délaisse une perspective « raisonnable » sur elle-même. Les catégories fondamentales – du vrai et du faux, du beau et du laid, du bien et du mal – qui constituaient le fond raisonnable de la critique de Francfort sont abandonnées. Par exemple, Foucault (1971) abandonne le « vrai » au profit de la « volonté de vérité » c'est-à-dire une exigence universelle et intemporelle du vrai qui s'exprime à travers les différentes modalités de partage entre vrai et faux qui ont historiquement eu cours.

Ce sont ces processus complexes de vérités discursives qui construisent les objets; objets qui ne sont jamais stables, finis ou fixes. De la même façon, le sujet n'est pas une *auto-*

position de raison. Il s'agit d'une autre de ces catégories mouvantes ordonnées par le discours. Ainsi, dans *L'ordre du discours*, Michel Foucault (1971) souligne l'historicité du *cogito* cartésien :²

Remontons un peu : au tournant du XVI^e siècle et du XVII^e siècle (et en Angleterre surtout) est apparue une volonté de savoir qui, anticipant sur ses contenus actuels, dessinait des plans d'objet possibles, observables, mesurables, classables; une volonté de savoir qui imposait au sujet connaissant (et en quelque sorte avant toute expérience) une certaine position, un certain regard et une certaine fonction (voir plutôt que lire, vérifier plutôt que commenter); une volonté de savoir que prescrivait [...] le niveau technique où les connaissances devraient s'investir pour être vérifiables et utiles (p. 18-19).

C'est bien cette position intenable, celle d'un sujet en mouvement, que Foucault a lui-même incarnée, refusant de défendre certaines de ses positions dans la mesure où l'idée même d'un « auteur » est un mécanisme « [...] qui donne à l'inquiétant langage de la fiction, ses unités, ses nœuds de cohérence, son inscription dans le réel » (p. 30). Ainsi, Foucault, lorsqu'on lui objecte « vous vous contredisez! » peut bien répondre « Que veut dire vous? Je ne suis pas moi! » (Castoriadis, 1997, p. 41) Pour Cornelius Castoriadis, une telle position est insoutenable puisqu'elle fait sortir la critique de la philosophie en niant la *proairesis*, c'est-à-dire l'horizon commun d'une vérité délibérée, de la non-contradiction, qui sépare le philosophe du sophiste (p. 41).

Plus délicatement, François Cusset (2003) soutient quant à lui que les développements récents de la « french theory » aux États-Unis constituent un paradoxe pragmatique. En effet, la logique du texte théorique français en interdirait certains usages :

Pour le dire plus abruptement, le texte de Foucault affirme qu'*il y a* du " souci de soi ", et celui de Baudrillard qu'*il y a* de la " simulation ", mais le registre de ces textes comme leur logique d'ensemble interdisent d'en tirer pour autant une

² Pour une discussion plus approfondie sur le *cogito* cartésien, voir les pages 19-20 de ce mémoire.

méthode de vie ou une école simulationniste – à moins, justement d’aller à rebours de la lettre de ces textes (p. 292).³

Bref, il semblerait bien que la critique soit, une fois de plus, confrontée à ses propres limites. Dans *Why Has Critique Run out of Steam?*, Bruno Latour (2004) dénonce le relativisme exacerbé du projet critique postmoderne. Selon lui, certaines vérités scientifiques doivent être préservées des tentatives de déconstruction sociale dont elles sont l’objet. Il déplore donc le triste spectacle auquel nous assistons, soit la déconstruction de « boîtes noires » vraiment fermées. Pour Latour, c’est uniquement de cette façon, par exemple, que certains réussissent encore à dire que le réchauffement climatique n’est pas une certitude (p. 2).

La critique se voit donc de nouveau confrontée au problème de « l’instrumentalisation » éprouvée par Francfort. L’irraison, de la même façon que la raison avant elle, s’est à son tour retournée contre elle-même : « Has knowledge-slash-power been co-opted of late by the National Security Agency? Has Discipline and Punish become the bedtime reading of Mr. Ridge? » (Latour, 2004, p. 2) Dans son texte, Latour souligne également que la critique n’est plus l’apanage d’une avant-garde éclairée, mais bien une attitude largement disséminée dans la population. Se pose dès lors le problème du clivage entre une critique « prêt-à-porter », aussi naïvement superficielle qu’aveugle à sa profonde vacuité, et l’horizon d’une critique authentique et éclairée. C’est à juste titre qu’il illustre ainsi son diagnostic : « What has become of critique when my neighbour in the little Bourbonnais village where I live looks down on me as someone hopelessly naïve because I believe that the United States had been attacked by terrorists? » (p. 2)

³ Les italiques et les guillemets sont de Cusset.

Un tel retournement rend extrêmement périlleuse la poursuite du projet critique. C'est ce que souligne, à l'instar de Bruno Latour, Maurizio Lazzarato (2003) lorsqu'il constate que « [...] le négatif n'a plus aucune "extériorité" sur laquelle se fonder »; un constat également partagé par Jürgen Habermas (1993), pour qui « [...] la culture et la contre-culture sont tellement liées qu'elles ont sombré l'une dans l'autre » (p. XX).

Dans leur essai *La révolte consommée*, Joseph Heath et Andrew Potter (2005) poursuivent l'examen de la critique contemporaine à partir d'un constat similaire. Pour ces derniers, la critique est complètement intégrée au « système » du capital. La critique, en générant de la différence – du bruit –, permet au « système » de ne pas s'écrouler sur lui-même :⁴

Il y a maintenant des générations que les rebelles contre-culturels produisent de la musique « subversive », de la littérature « subversive », des vêtements « subversifs », tandis que les universités sont bondées de professeurs qui disséminent les idées « subversives ». Tant de subversion, et pourtant le système semble très bien le tolérer. Cela veut-il dire que le système n'est peut-être pas si subversif, après tout? « Au contraire, dit le rebelle contre-culturel. Cela prouve que le système est encore plus répressif que nous le pensions – voyez avec quelle habileté il récupère toute cette subversion! » (p. 54)

Au passage, Heath et Potter ne manquent pas d'écortcher sévèrement Michel Foucault pour avoir contribué à la « glamourisation » de la maladie mentale (p. 176). La folie comme rébellion, en tant que mythe central de la contre-culture, se trouve ici décrite comme un système de production de psychopathes en série. La radicalisation des thèses foucaaldiennes conduirait à considérer l'exclusion de l'individu du social comme une position critique enviable. Pour Heath et Potter, une fois exclu du social, l'individu ne peut plus contribuer à la transformation radicale du social : « Et alors, vous n'êtes pas tant un rebelle qu'un

⁴ Cette réflexion semble devoir beaucoup à la cybernétique et à l'idée que « l'ordre » provient du « bruit » (von Foerster, 1960) et à ses prolongements dans la théorie des systèmes (von Bertalanffy, 1973).

fléau » (p. 193). Ils en appellent donc à l'abandon du projet de transformation radicale – la révolution –, de ses mythes et de ses fétiches, pour lui substituer un progrès social incrémental, à l'intérieur des institutions.

Dans *World Philosophie*, Pierre Levy (2000) partage ce constat d'une interpénétration croissante de la théorie critique et du capital. Selon lui, le programme critique est l'expression cynique d'un ressentiment passéiste et convenu qui tente de se déguiser en intelligence. Il lui oppose plutôt un programme d'intégration accélérée où toutes les différences – identitaires, culturelles, idéologiques – sont mises de côté. Dès lors devient enfin possible l'avènement du « grand tout », qui est aussi « intelligence collective » et « noosphère ».⁵ Bref, pour Pierre Levy : « Le monde n'a pas besoin de critique, le monde a besoin d'amour » (p. 182).

Assez schématiquement, il est possible de considérer le développement de la théorie critique – de Francfort à aujourd'hui – à travers cinq étapes : (1) une critique raisonnable de la théorie traditionnelle; (2) une critique raisonnable de la raison et de son instrumentalisation; (3) l'abandon de la raison comme position subjective; (4) une critique de l'instrumentalisation de l'irraison; (5) une critique totale du projet critique qui vise son abandon définitif.

Cet état des lieux, assez « négatif » somme toute, illustre bien le cul-de-sac dans lequel le projet critique s'est lui-même conduit. Toutefois, il témoigne d'un moment où la critique

⁵ Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) est le père du concept de noosphère, qu'il définit ainsi : « L'Homme, apparu comme une simple espèce [...] mais graduellement élevé [...] à la situation d'enveloppe spécifiquement nouvelle de la Terre. Mieux qu'un embranchement; mieux qu'un Règne même : ni plus ni moins qu'une « sphère », - la *Noosphère* (ou sphère pensante) super-imposée coextensivement (mais en combien plus liée et homogène !) à la Biosphère » (1956, p. 115-117).

est encore possible et vivante, et n'a pas achevé son ultime *auto-digestion*. Pour reprendre l'image de Bruno Latour, au milieu du petit village bourbonnais, nous sommes au moins deux dissidents. Et cette « dissidence », c'est en définitive la position épistémologique fondamentale qui rassemble ceux qui s'intéressent à la critique. Ainsi, et malgré toutes les années qui nous séparent, je suis tenté de décrire mon propre village bourbonnais dans les mots utilisés par Max Horkheimer (1972) pour qualifier son expérience américaine :

Le besoin de se limiter à des données sûres et certaines, la tendance à discréditer toute recherche sur l'essence des phénomènes comme " métaphysique ", risque d'obliger la recherche sociale empirique à se restreindre au non-essentiel au nom de ce qui ne peut pas faire l'objet de controverse. La recherche se fait trop souvent imposer ses objets par les méthodes dont on dispose, alors qu'il faudrait adapter les méthodes à l'objet (Horkheimer, cité par Mattelart & Mattelart 2002, p. 42).

N'en déplaise à Pierre Levy, je ne peux me résoudre à l'avènement du « grand tout » amoureux et consensuel, à ce nouveau monde sans dissidence. Cette opposition qu'il met de l'avant entre amour et critique, bien que d'apparence inoffensive et résolument en faveur du « bien », n'en demeure pas moins aussi fausse que naïve. Il n'existe rien de tel qu'un amour universel, un amour général de toutes choses. Car aimer « tout » est absurde, c'est en définitive n'aimer rien. L'amour marque nécessairement un privilège; il est « critique » en ce sens qu'il consiste à choisir, dans l'infinitude des sujets et des objets qui nous entourent et se donnent à voir, un seul ou très peu d'entre eux. L'amour est donc une opération hautement périlleuse, sinon d'une violence extrême. C'est un « débalancement cosmique » du « grand tout » qui en éloigne à jamais l'avènement (Žižek, 2005).

1.2 *Problème spécifique*

J'ai exposé comment le projet critique se trouve aujourd'hui confronté au défi de sa survie et de sa transformation. Il s'agit là d'un problème colossal qui préoccupe toute une discipline, voire plusieurs. Dans le cadre de ce mémoire, il ne saurait être question de dépasser l'esquisse de pistes de solutions, de s'attaquer à autres choses qu'à des parcelles du problème, et ce, dans les limites du champ disciplinaire. Face à un objet aussi insaisissable, la première question qui se pose à celui qui s'intéresse à la critique est celle d'un point de départ. Dans le contexte actuel de crise, où la critique existe sur différents plans – j'ai préalablement dégagé cinq d'entre eux –, il est primordial de simplifier la question, de la mettre « à plat ». Un retour aux origines s'impose donc, et je propose, à l'instar de Nancy Fraser (1989), la définition la plus simple qui soit du projet de la théorie critique, celle de Marx (1843) : « [...] the self-clarification of the struggles and wishes of the age » (cité par Fraser, 1989, p. 97). Plus précisément encore, c'est surtout à la dimension épistémologique « des luttes et des projets d'aujourd'hui » que ce mémoire s'intéresse, bien que des considérations d'ordre éthique et politique soient covalentes.

Dans le domaine des sciences de la communication, plusieurs critiquent l'hégémonie du paradigme cybernétique/informationnel. Pour Céline Lafontaine (2004), la cybernétique s'est imposée, au cours des cinquante dernières années, comme la puissante matrice d'une nouvelle vision globale du monde. Dans son essai, elle rend explicite les filiations épistémologiques entre la cybernétique d'une part et, d'autre part, la philosophie postmoderne, la théorie féministe contemporaine, la biologie, etc. Pour qui s'intéresse à la théorie critique, ce constat est problématique. En effet, il est plus qu'improbable de penser

la cybernétique en tant que critique. Sur ce point, il suffit de mentionner sa genèse : une discipline résolument instrumentale, véritable « technoscience » au service de l'effort de guerre où la notion de « contrôle » est absolument centrale. Dès lors, le rapprochement effectué par Lafontaine entre la cybernétique et le paradigme postmoderne rend également problématique la conceptualisation de ce dernier paradigme en tant que critique. Pire encore, si on accepte jusqu'au bout cette thèse d'un « empire cybernétique », il est plus qu'urgent de lui opposer une contrepartie idéologique, de poser une véritable extériorité sur laquelle renouveler le projet critique.

Dans *Critique de la communication*, Lucien Sfez (1988) expose le « tautisme » de la communication, néologisme qui contracte totalité, autisme et tautologie (p. 92). Selon lui, la théorie contemporaine de la communication, qui est essentiellement cybernétique, confond la représentation cartésienne et l'expression spinozienne. Chez Descartes, la représentation est un processus où s'opère une coupure radicale entre ce qui est représenté et ce qui représente. La représentation n'exprime pas : elle fait « penser à », elle est le « signe (arbitraire) de ». À l'inverse, pour Spinoza, l'expression est un processus de projection de la réalité sans médiation ou rupture aucune. L'expression est toujours *auto-expression* dans la mesure où « [...] la cause est immanente aux signes, elle leur est intérieure » (p. 53). Pour Sfez, ces deux différentes conceptions de la communication sont séparément valables, mais irréconciliables. Le problème de la cybernétique est justement qu'elle ignore cette opposition fondamentale :

Dans un univers où tout communique, sans qu'on sache l'origine de l'émission, sans qu'on puisse déterminer qui parle, le monde technicien ou nous-mêmes, dans cet univers sans hiérarchies, sinon enchevêtrées, où la base est le sommet, la communication meurt par excès de communication et s'achève en une interminable agonie de spirales (p. 33).

Bref, Céline Lafontaine et Lucien Sfez exposent tous deux les tendances totalitaires de la cybernétique. Le premier article de ce mémoire explicitera les prémisses épistémologiques problématiques de la cybernétique en mobilisant ces deux auteurs ainsi qu'en proposant une (re)lecture interprétative – une herméneutique – de l'œuvre du cyber-épistémologue Gregory Bateson. Je m'attarderai spécifiquement à la conception de la subjectivité de ce dernier en exposant comment elle rend caduque toute articulation d'une critique ou d'un projet politique.

À la conception batesonienne de la subjectivité, j'opposerai celle du philosophe Cornelius Castoriadis. La question de la subjectivité étant fondamentale dans toute démarche épistémologique, cet antagonisme se répercutera dans plusieurs facettes de leurs théories respectives : Qu'est-ce que l'information? Qu'est-ce que l'autonomie? Qu'est-ce que le politique? Qu'est-ce que la société? Qu'est-ce que la mort? Les réponses qu'apportent Bateson et Castoriadis s'opposent, en tout point et radicalement.

Cette opposition n'est pas anecdotique ou accidentelle. Elle est absolument centrale à ce mémoire, dont l'objectif principal est de reconsidérer, à partir de la philosophie de Castoriadis, les prémisses épistémologiques de la communication. Cornelius Castoriadis apparaît ici comme la figure dissidente du village bourbonnais, « l'extériorité » sur laquelle la critique peut se fonder. En effet, il serait périlleux d'associer Castoriadis à un courant philosophique en particulier.⁶ Reniant Marx au nom d'un marxisme orthodoxe, en guerre totale avec Foucault et la « french theory », hostile aux « nouveaux philosophes » ainsi qu'à

⁶ Sur « l'exception Castoriadis » voir notamment le récent essai de Jean-Louis Prat (2007), *Introduction à Castoriadis*, publié aux éditions La Découverte.

Habermas, sa seule « association » demeure *Socialisme ou Barbarie*,⁷ c'est-à-dire, et presque sans caricaturer, une centaine de personnes réunies *autour de* Castoriadis. On ne se surprendra donc pas de constater que l'autonomie est un concept central pour lui...

Dans la mesure où la théorie critique est confrontée à la triple fuite en avant du sujet, de l'objet et de la théorie elle-même, on peut considérer que ces trois pôles constituent les points d'ancrage fondamentaux à l'étude et au développement de la critique. Le choix de m'attarder plus spécifiquement à la question de la subjectivité n'est pas accidentel non plus. Il participe à un effort collectif qui dénonce l'affaïssement de la distinction sujet/objet et qui tente de replacer un sujet autonome au centre des théories communicationnelles (Lafontaine, 2004; Sfez, 1988). Ainsi, bien que je reprenne à mon compte le « constat bourbonnais » de Bruno Latour (2004), les solutions que je propose s'opposent résolument aux siennes. En effet, Latour tente de réhabiliter l'objet. Il s'oppose, d'une part, à une perspective déconstructionniste qui conçoit l'objet comme un vulgaire fétiche et, d'autre part, à une perspective positiviste où les objets sont des données objectives, finies et inaltérables. Ni fétiche ni fait, l'objet implique plutôt un riche *nexus* de relations et de constructions auquel il faut rendre justice : « things have become Things again » (p. 4). Et cette conception « troisième voie » de l'objet constituerait, selon Latour, le point de départ privilégié du renouveau critique. À mon sens, tel n'est pas le cas. En postulant que le sujet et l'objet s'unissent en fonction de buts communs, Latour participe à la fuite en avant du sujet et de l'objet qui sont privés de ce qui leur est propre et les distingue l'un de l'autre. Par exemple, mentionnons simplement pour l'instant qu'il ne saurait y avoir, comme le

⁷ *Socialisme ou Barbarie* est un collectif formé autour de Castoriadis (qui écrit sous un pseudonyme) et de quelques collaborateurs célèbres (Jean-François Lyotard, Claude Lefort, Guy Debord) qui proposait un marxisme alternatif et non-bureaucratique à travers une revue éponyme publiée de 1949 à 1966.

postule pourtant un article classique de la sociologie de la traduction, de « prise de parole » de la part d'une coquille Saint-Jacques (Callon, 1986).

Le second article de ce mémoire prolonge les pistes épistémologiques ouvertes par le premier. Pour ce faire, il conçoit un concept critique en particulier, la contre-publicité, à travers cette perspective. La contre-publicité est un concept critique problématique dans la mesure où elle s'inscrit et est mobilisée dans plusieurs des strates critiques que j'ai identifiées. Un bref examen des généalogies de ce concept est susceptible d'en montrer les différentes articulations ainsi que les oppositions entre celles-ci. Réfléchir le concept à l'aide d'une épistémologie castoriadienne permet de transcender ces paradoxes. De plus, afin d'incarner cette réflexion, j'expose comment une telle démarche est conséquente – historiquement, théoriquement et empiriquement – avec la contre-publicité mise de l'avant par le collectif d'action directe Reclaim the Streets. Ce faisant, cet article contribuera à l'objectif spécifique de formuler une critique épistémologique interprétative et constructive de la communication ainsi qu'à l'horizon plus général d'une sauvegarde de la pensée critique.

Je conclurai en constatant quelques-unes des nouvelles voies qui s'ouvrent à partir de ce mémoire. Mais devant l'infinitude des options, c'est surtout à l'établissement de certains critères de priorités que je m'attarderai.

BIBLIOGRAPHIE

BERTALANFFY, Ludwig von (1973). *Théorie générale des systèmes*. Paris : Dunod.

CALLON, Michel (1986). « Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc ». *L'année sociologique* 36. (p. 168-208).

CASTORIADIS, Cornelius (1997). *Fait et à faire : Les carrefours du labyrinthe, tome V*. Paris : Seuil.

CUSSET, François (2003). *French Theory*. Paris : La Découverte.

DELEUZE, Gilles (2004). « Désir et plaisir ». *Multitudes*. [En ligne] http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=1353, page consultée le 1^{er} juin 2007.

FOERSTER, Heinz von (1960). « On Self-Organizing Systems and their Environments ». In. Yovitts, M. & Cameron S. (dir.), *Self-Organizing Systems*. (p. 31-50). Pergamon : New York.

FOUCAULT, Michel (1971). *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard.

FOUCAULT, Michel (1966). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard.

FRASER, Nancy (1989). « What is Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender ». In. Fraser, N., (dir.), *Unruly Practices : Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. (p. 113-143). Minneapolis : University of Minnesota Press.

HABERMAS, Jürgen (1993). *L'espace public*. Paris : Payot.

HABERMAS, Jürgen (1988). *Le discours philosophique de la modernité*. Paris : Gallimard.

HEATH, Joseph & POTTER, Andrew (2005). *La révolte consommée*. Montréal : Trécarré.

HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor (1983). *Dialectique de la raison*. Paris : Gallimard.

HORKHEIMER, Max (1974). *Théorie traditionnelle, théorie critique*. Paris : Gallimard.

LAFONTAINE, Céline (2004). *L'empire cybernétique*. Paris : Seuil.

LATOURE, Bruno (2004). « Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern ». *Critical Inquiry* 30. (p. 1-9). [En ligne] <http://www.bruno-latour.fr/articles/article/089.html>, page consultée le 31 mai 2007.

LAZZARATO, Maurizio (2003). *Hurlements en faveur du situationnisme*. [En ligne] http://multitudes.samizdat.net/article.php?id_article=918, page consultée le 10 décembre 2005).

LÉVY, Pierre (2000). *World Philosophie*. Paris : Odile Jacob.

MATTELART, Armand & MATTELART, Michèle (2002). *Histoire des théories de la communication*. Paris : La Découverte.

PRAT, Jean-Louis (2007). *Introduction à Castoriadis*. Paris : La Découverte.

SFEZ, Lucien (1988). *Critique de la communication*. Paris : Seuil.

SPENGLER, Oswald (1932). *Man and Technics. A Contribution to a philosophy of life*. New York : Alfred Knopf.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre (1956). *La Place de l'Homme dans la Nature*. Paris : Seuil.

THÉOPHANIDIS, Philippe (2004). *Prolégomènes à la critique du phénomène blockbuster*. Mémoire de maîtrise non publié. Université de Montréal.

ŽIŽEK, Slavoj (2005). « Interview ». In. Taylor, A. (dir.), *Žižek!*. [Documentaire audio-visuel] New York : Zeitgeist Films.

2. La philosophie de Cornelius Castoriadis : Pour une critique des conceptions cybernétiques/informationnelles de la subjectivité

Résumé : L'émergence du paradigme cybernétique est à la base des révolutions scientifiques du siècle dernier et de celles qui risquent de bouleverser le siècle prochain. Dans le cas particulier des sciences de la communication, la place prépondérante du couple cybernétique/théorie de l'information dans son épistémologie particulière et ses prémisses paraît inégalée. Mais l'évolution disciplinaire se faisant, une distance confortable s'installe bientôt entre une science et ses radicalités, si bien qu'elles ne sont que trop rarement remises en cause. L'objectif de cette contribution est double. En premier lieu, il s'agit de revenir aux sources premières de la théorie cybernétique afin d'en exposer la dimension épistémologique la plus fondamentale : celle de la conception du sujet qu'elle véhicule. En second lieu, il apparaît nécessaire d'exposer les problèmes soulevés par une telle conception du sujet et de proposer une alternative. À ce titre, l'œuvre du philosophe Cornelius Castoriadis porte une critique virulente de l'épistémologie cybernétique, de la conception du sujet qu'elle véhicule et de son projet social. Ce faisant, cette discussion s'intéresse également à certaines des catégories les plus essentielles de toutes : celles du politique, de la vie et de la mort.

Mots-clés : Bateson, bouddhisme, Castoriadis, cybernétique, épistémologie, politique, théorie de la communication, sujet (philosophie), Varela

2.1 Introduction

2.1.1 Les conceptions modernes de la subjectivité

Depuis Descartes et sa célèbre formule « Je pense donc je suis », la question du sujet ne cesse de tirailler la philosophie occidentale moderne.⁸ Cette maxime affirme l'existence première du *cogito*, mais introduit également le principe de doute systématique dont fera l'objet ce même *cogito*, quant à son origine ou à sa substance. Le sujet réflexif cartésien marque aussi le début d'une tradition « moderne » où rationalité et capacité d'agir s'incarnent dans un sujet contenant les limites de sa subjectivité, et ce, à l'intérieur même de son corps biologique (dans la glande pinéale). En effet, le dualisme cartésien, bien qu'il admette que corps et esprit correspondent à des substances différentes, l'une physique et l'autre métaphysique, soutient une relation étroite, sinon parfaite entre corps et esprit : « L'âme de l'homme est réellement distincte du corps, et toutefois qu'elle lui est si étroitement conjointe et unie, qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui » (Descartes, 1974, p. 12).

À la suite des fragmentations disciplinaires – qui doivent beaucoup à la rationalité et à la distinction sujet/objet cartésienne – la problématique du sujet a colonisé les champs émergents des sciences sociales et des sciences naturelles. Mais à cette première fragmentation « disciplinaire » fait bientôt écho une seconde, celle du « lieu » de la subjectivité. En effet, déjà chez Marx (1988), la subjectivité passe du corps biologique au corps social. C'est ainsi que, dans *L'idéologie allemande*, Marx affirme que : « L'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans la réalité, c'est

⁸ Évidemment, la problématique du sujet est déjà présente dans la philosophie grecque antique, notamment chez Aristote dans les *Catégories*. Afin de circonscrire mon analyse, je concentrerai mes remarques introductives dans le cadre – plus restreint mais déjà gigantesque – d'une mince parcelle de la modernité.

l'ensemble des rapports sociaux » (p. 52). La production mécanisée transforme les rapports sujet/objet; c'est l'ouvrier qui devient l'accessoire de la machine, et non plus l'inverse. C'est en définitive la raison d'être du projet révolutionnaire : libérer le sujet des rapports sociaux aliénants afin qu'il retrouve un « être-soi » véritable. Ainsi, si le sujet existe seulement au carrefour des rapports sociaux, il y a bien chez Marx un sujet normatif a priori et a posteriori de ces mêmes rapports. Mais les changements possibles des configurations sujet/objet entrevues par Marx conduisent bientôt à l'abandon de toute conception essentielle du sujet et de son rapport à l'histoire. La notion d'essence humaine, encore présente chez Marx, se dissout dans l'infinité des combinaisons sujet/objet envisageables. En ce sens, certaines conceptions postmodernes de la subjectivité peuvent être situées sur un continuum – et non pas en opposition – avec Marx. Par exemple, la notion d'hybridité chez Bruno Latour (1999) évacue complètement l'essence des notions de sujet et d'objet pour mettre l'accent sur une capacité d'agir radicalement situationnelle où humains et non-humains (re)combinent leurs buts et font constamment émerger de nouveaux acteurs-réseaux instables. Ainsi, si le *cogito* cartésien marque le début du débat moderne sur la subjectivité, c'est paradoxalement dans la mesure où les conceptions subséquentes tentent de le nier ou de le dépasser. Slavoj Žižek (2007) évoque d'ailleurs une « Sainte-Alliance » réunissant toutes les puissances académiques contre le « spectre » cartésien : « Y a-t-il une seule orientation théorique qui n'ait pas été accusée par ses détracteurs de ne pas avoir pleinement récusé l'héritage cartésien? » (p. 8)

Cette brève discussion des conceptions de la subjectivité a su mettre de l'avant les oppositions constitutives de cette question quant au « lieu » de la subjectivité, à la distinction sujet/objet et au rapport du sujet à l'histoire. Mais ces oppositions, souvent

réduites à un dilemme artificiel entre « modernité » et « postmodernité », ne résistent pas à l'analyse. Par exemple, on voit bien comment chez Marx est déjà présente la logique qui conduira à l'élaboration des conceptions « postmodernes » de la subjectivité : une subjectivité dépliée sur le social, un nouveau rapport à la machine, une foi naïve en l'avènement d'une ère « post-idéologique », etc. Ainsi, les catégories de « modernité » et de « postmodernité » composent davantage les deux faces d'une même médaille qu'elles ne permettent de formuler une réelle alternative, échouant à rendre compte de la richesse de la question de la subjectivité. Car au-delà des catégories existantes, la subjectivité demeure une des rares questions authentiques, c'est-à-dire, suivant Castoriadis (1986), « [...] une de ces questions qui doivent rester ouvertes à jamais » (p. 283).

2.1.2 La matrice cybernétique

Suis-je un homme, suis-je une machine?
Il n'y a plus de réponse à cette question anthropologique.
– Jean Baudrillard

Au milieu du vingtième siècle, le projet cybernétique et ses concepts d'information, de feedback et d'entropie marquent une révolution dans la science et la technique modernes. Il s'agit d'un véritable changement paradigmatique, non seulement dans le sens kuhnien du terme où une communauté disciplinaire modifie ses prémisses, mais aussi en tant que matrice d'une représentation totale du monde, en tant que modèle interprétatif général à l'intérieur duquel la subjectivité se réfléchit et se performe (Lafontaine, 2004, p. 16). La cybernétique interroge la question de la subjectivité depuis une perspective nouvelle, à la fois technique et théorique. D'une part, certaines innovations découlant directement des

concepts cybernétiques, notamment en génétique et en informatique, reviennent aujourd'hui poser l'inquiétante question du sujet. Ainsi, pour Hardt et Negri (1996) :

Le cyborg est aujourd'hui le seul modèle qui nous permette de théoriser la subjectivité. Des corps sans organes, des hommes sans qualités, des cyborgs : telles sont les figures subjectives produites et productives à l'horizon contemporain, celles aujourd'hui capables de communisme.

D'autre part, déjà au fondement de la cybernétique, la volonté de Wiener de rassembler toutes les sciences au sein d'une nouvelle transdiscipline, tout comme certaines propositions audacieuses (par exemple, l'analogie homme-machine) appellent à reconsidérer, une fois de plus, la question du sujet.

L'objectif de cet article est double. En premier lieu, il s'agit de cerner une conception cybernétique/informationnelle de la subjectivité. Dans la diversité cybernétique, c'est chez Bateson que la question du sujet se pose avec le plus d'acuité. Bateson compte parmi les cybernéticiens les plus importants. Il est présent aux balbutiements de la cybernétique (les premières conférences de la fondation Macy) à titre de seul représentant des sciences humaines, en compagnie de son épouse, l'anthropologue Margaret Mead. Il est aussi le premier à transgresser l'interdiction de Wiener – « la cybernétique comme science du contrôle et de la communication chez l'animal et la machine » (Wiener, 1948) – quant à l'application des concepts cybernétiques dans une science de l'homme, notamment dans ses travaux sur l'alcoolisme et la schizophrénie. Déjà dans son œuvre anthropologique antérieure, Bateson explique des comportements sociaux en recourant à des notions – par exemple la schismogénèse⁹ – que l'on peut qualifier de « précybernétiques ». Bref, Bateson

⁹ Le concept de schismogénèse, provient de la contraction de « schisme » et de « genèse » et signifie *création dans la division*. Il est employé par Bateson (1971) pour signifier que l'existence d'un organisme est relative à la relation entre cet organisme et un autre. L'auteur distingue la schismogénèse complémentaire, où les

est au cœur de la révolution cybernétique en sa qualité de spécialiste des sciences humaines. C'est donc bien à lui que l'on doit poser la question du sujet cybernétique, surtout si l'on considère l'impact transdisciplinaire qu'a eu son œuvre.¹⁰ J'expérimenterai aussi un commentaire sur Bateson et le politique. Je dis « expérimenter » car très peu de textes abordent ce thème et la réponse qu'apporte Bateson à la question préalable du sujet rend difficile une articulation politique de sa pensée.

En second lieu, et c'est l'objectif principal de cet essai, j'expliciterai la critique formulée par Cornelius Castoriadis à l'encontre des conceptions cybernétiques/informationnelles de la subjectivité et du concept même d'information, tout en exposant l'alternative sujet/politique qu'elle suggère. Castoriadis est une figure intellectuelle marquante de la seconde moitié du siècle. Fondateur de *Socialisme ou Barbarie*, philosophe, économiste et psychanalyste, il est le premier intellectuel français à s'opposer à Staline, et ce, dès 1949. Son œuvre permet d'appréhender la cybernétique d'un angle original et de penser la subjectivité à l'extérieur des catégories éculées. Je nuancerai sa critique en montrant comment certains aspects entrent en résonance avec un courant de la seconde cybernétique, autour du biologiste Francisco Varela. Ce rapprochement, loin d'invalider sa critique, met de l'avant l'extensibilité des concepts cybernétiques, leur extraordinaire capacité à se remodeler – qui découle du relativisme épistémologique sur lequel ils sont érigés – et à intégrer la critique (Lafontaine, 2004, p. 21). Je conclurai en considérant les carrefours théoriques qui s'ouvrent alors, vers une reconsidération des prémisses épistémologiques les plus intimes des sciences de la communication.

organismes évoluent dans des directions opposées, de la schismogenèse symétrique, où les organismes évoluent dans le même sens.

¹⁰ Par exemple, la présente réforme du ministère de l'Éducation du Québec semble hériter du principe batesonien selon lequel il est nécessaire « d'apprendre à apprendre ».

2.2 Gregory Bateson & le sujet cybernétique

Il est important de percevoir combien votre propre bonheur est lié à celui des autres.
Il n'existe pas de bonheur individuel totalement indépendant d'autrui.
– Le 14^e Dalai Lama

La conception batesonienne de la subjectivité s'érige à partir d'une critique de Freud. La notion d'inconscient est reprise, mais dans un sens nouveau, au sens d'une différence de degré de conscience « [...] comparable à la distinction entre vue perçante et vue floue » (Bateson, 1981, p. 121). Dans l'orthodoxie freudienne, l'inconscient est un lieu radicalement autre, siège des pulsions innées et du refoulé qui est en discontinuité avec le conscient. Ainsi, entre l'un et l'autre, il ne saurait y avoir de « communication », du moins au sens spinozien du terme. L'investigation de l'inconscient doit donc passer par le rêve, l'acte manqué ou le mot d'esprit, mais en aucun cas par des processus conscients (Roustang, 1997, p. 332-342). En transformant ainsi cette notion d'inconscient, Bateson la vide des conflits et des hiérarchies qui lui sont propres et la projette à l'extérieur de l'intériorité subjective. En mettant l'accent sur la perception et les processus de communication au détriment des processus internes, Bateson déplace le lieu de la subjectivité. L'homme social et l'homme des profondeurs psychiques, qui coexistaient depuis Marx et Freud, se fondent l'un dans l'autre au détriment certain de la psychanalyse. C'est l'émergence du nouvel homme social et le prolongement d'un processus que certains qualifient de « décentrement du sujet ». La nouvelle hiérarchie externe est formalisée par Bateson selon une logique de niveau. L'individu existe comme sujet à travers une hiérarchie d'apprentissages sur au moins quatre niveaux, voire davantage : (1) Réflexes et conditionnement stimulus-réponse; (2) Apprendre à recevoir des signaux; (3) Apprendre à apprendre à recevoir des signaux; (4) Réaménagement structurel/spirituel de la pensée (Bateson, 1981, p. 137; Bateson 1977, p. 270-275). Les perceptions et les significations ne

sont plus le résultat des processus cognitifs internes, mais bien des éléments appartenant au contexte et à l'interaction même. Bref, le sujet n'est plus la source des processus de pensée ni leur aboutissement; il est totalement traversé par les processus informationnels. (Lafontaine, 2004). L'ensemble de ces processus informationnels se rencontrent dans le méta-concept moniste de Bateson : l'esprit. L'esprit est le concept métaphysique de Bateson, un principe premier, une énergie, un peu comme la libido¹¹ chez Freud, mais à la différence que l'esprit ne connaît aucune clôture et existe au-delà de la matière. Dans *Vers une écologie de l'esprit*, Bateson (1977) tente plusieurs définitions du concept qui demeurent évidemment floues, puisque définir c'est cerner, formuler un intérieur et un extérieur, ce que ne suppose justement pas esprit. Alors Bateson se débat « avec esprit » et dira que c'est « l'ordre ou le modèle qui sous-tend l'univers » ou encore ce qui transcende la dichotomie entre forme et substance (p. 11-21). Conscient des limites de son concept et de sa dimension métaphysique, c'est avec humour que Bateson répond à ses critiques : « On ne comprend pas mon catéchisme » (p. 12). Bref, Bateson est pleinement lucide vis-à-vis de la singularité épistémologique et de la dimension religieuse de sa démarche. D'ailleurs, le concept batesonien d'esprit se rapproche du *vijñāna* bouddhiste, conceptualisation de la conscience niant la dualité corps/esprit ainsi que l'existence d'un « moi » interne.

En remettant en question la distinction sujet/objet de Descartes – une des pierres d'assises de la modernité – Bateson adopte une posture pour le moins paradoxale : faire de la science à partir d'un mode de connaissance préscientifique. À ce titre, la figure de Bateson est

¹¹ Pour Freud (1969), la libido est nécessairement orientée vers un objet particulier, que ce soit le « sujet » lui-même (libido du moi ou libido narcissique) ou un autre « objet » (libido d'objet).

semblable au Don Quichotte raconté par Foucault (1966). Coincé entre l'épistémè de l'analogique et l'épistémè classique, il *est* rupture épistémologique radicale :

Il est le héros du Même. Pas plus que de son étroite province, il ne parvient à s'éloigner de la plaine familière qui s'étale autour de l'Analogique. Indéfiniment il la parcourt, sans franchir jamais les frontières nettes de la différence, ni rejoindre le cœur de l'identité (p. 60).

Loïn d'être le talon d'Achille de la pensée de Bateson, cette épistémologie constitue le principe d'une démarche complètement assumée : « À vrai dire, cette hypothèse d'après laquelle le microscopique reflétera le macroscopique est une justification majeure de la plupart de nos procédures de tests » (Bateson, 1981, p. 144). Ainsi, Bateson rejoint les rationalistes du XVII^e siècle, tels Spinoza ou Leibniz, une filiation que souligne également – et non sans humour – Lucien Sfez (1988) dans son essai *Critique de la communication* :

Le simple, comme dit Bateson, c'est l'entier, ce qui n'est pas composé de deux parties extérieures les unes aux autres. Ce qui ne fait qu'un : une totalité. Il aurait pu alors parler des monades leibniziennes ou de l'expression spinoziste. Mais il était américain et il parlait à sa petite fille. Deux bonnes raisons de ne pas se référer à la pensée philosophique classique (p. 56).

2.2.1 De la subjectivité au politique

Il est difficile d'articuler un projet politique à partir de la conception batesonienne de la subjectivité. Du point de vue de Bateson, le politique n'est pas le projet du sujet mais une complète immanence qui le transcende. Cette mise à proximité de la transcendance et de l'immanence n'est pas fortuite. Il s'agit ici de signifier que ce ne sont pas des concepts antinomiques mais plutôt deux versants d'un absolu – dans ce cas l'esprit batesonien – qui

ne saurait en aucun cas rencontrer de limites.¹² Bref, penser le politique avec Bateson nous conduit à la célèbre formule du philosophe présocratique Anaxagore¹³ selon laquelle « Tout est dans tout » – et Sainte-Beuve d’ajouter « et vice-versa! ». Mais tout le projet politique moderne (l’État-nation, le droit, la bureaucratie, etc.) s’est justement construit contre la transcendance divine et le pouvoir absolu. C’est le cas par exemple chez Hannah Arendt (1994), pour qui l’autorité absolue et le domaine politique s’excluent mutuellement (p. 65). L’intériorité subjective est ce qui permet d’opposer, de contrebalancer les forces de l’univers social et donc au politique de se constituer. En ce sens, une pensée politique batesonienne est bien « prémoderne » (Lafontaine, 2004, p. 218), voire « prépolitique ».

Par ailleurs, les cybernéticiens de la première heure ne se préoccupaient pas de politique, un des rares sujets tabous des conférences Macy. Bateson lui-même semblait spécialement réfractaire à l’instrumentalisation politique des sciences sociales (Lafontaine, 2004, p. 65). Il ne s’est donc pas véritablement engagé dans le débat politique, si ce n’est qu’à un seul moment, à la fin de sa vie, où il a dénoncé les politiques pédagogiques de l’Université de Californie. Sa critique est la suivante :

Nous revenons donc au point de départ : envisager cet endroit selon une plus vaste perspective. L’endroit en question est une université, et nous en sommes les régents. Qu’est-ce qu’une plus vaste perspective? Une perspective à propos de perspectives. La question qui se pose alors est la suivante : en notre qualité de membres du conseil, encourageons-nous tout ce qui va contribuer à faire naître chez les étudiants, que ce soit dans la faculté ou à la table même de note conseil, ces perspectives plus vastes qui redonneront à notre système la synchronie ou l’harmonie appropriées entre la rigueur et l’imagination (Bateson, 1984, p. 231).

¹² Jean-Paul Sartre (1960) utilise d’ailleurs l’expression immanence-transcendance (avec un trait d’union) dans *Critique de la raison dialectique*.

¹³ Anaxagore (500-428 av. J-C) est l’un des premiers à distinguer « Matière » et « Esprit », une distinction que Bateson reproche à Descartes, mais qu’il reprend en distinguant *Pleroma* et *Creatura* tout en stipulant qu’ils sont non séparés ni séparables! Le désintérêt marqué d’Anaxagore pour la politique est partagé par Bateson.

En résumé, le message de Bateson est le suivant : « On apprend à l'Université une seule vérité, qui a eu raison et qui a eu tort » (Brunet, 1988, p. 230). On remarque donc la continuité de son (dés)engagement politique avec son œuvre scientifique et le relativisme épistémologique qui la caractérise (Brunet, 1988). Curieusement, ce relativisme épistémologique conduit à une politisation de la science (Proulx, 1988). En effet, dès que l'on conçoit la science comme l'affaire de plusieurs perspectives concurrentes, le partage paradigmatique d'une vérité apparaît comme un choix politique résultant de rapports de pouvoir qui existent indépendamment de la véracité particulière d'une vérité. Pour poursuivre l'analogie avec Foucault, il est possible d'évoquer sa notion de savoir-pouvoir : « [...] un instrument permettant d'analyser [...] le problème des rapports entre sujets et jeux de vérité » (Foucault, 1994, p. 718). Ce sont à mon sens les deux façons de comprendre Bateson et le politique. D'une part, sa science rejette l'opposition sujet/objet qui fonde la modernité politique comme projet d'un nouveau sujet politique. D'autre part, son relativisme politise la science, minant au passage sa prétention à la « rationalité » ou à une éventuelle « vérité ». Voilà un véritable cas de double contrainte batesonienne! C'est donc à juste titre que Serge Proulx (1988) pose la question du « paradoxe du pouvoir » : si on accepte la vision batesonienne et immanente du politique, cela nous conduit-il à adopter une attitude passive vis-à-vis de ceux qui président aux rapports de forces? (p. 225) Bref, il pourrait s'avérer extrêmement périlleux de fonder une praxis politique à partir de la pensée de Gregory Bateson. En nous projetant dans une situation de double contrainte, une telle conception risque de n'aboutir à aucune praxis politique, ou à si peu, comme c'est le cas pour Bateson lui-même, fidèle au principe de « non-agir » du bouddhisme zen.

2.3 *Cornelius Castoriadis : Le sujet comme projet*

Pour Castoriadis (1990b), la question du sujet est nécessairement celle d'un projet (p. 118). Bien que l'individu soit irréductible à sa définition sociale, il ne peut s'en extraire complètement, être considéré à l'extérieur d'un rapport au monde. De la même façon, le social est irréductible à l'individu (Castoriadis, 1997, p. 26). C'est seulement à l'interface individu/société que la question du sujet émerge. Il s'agit donc d'une seule et même question à laquelle Castoriadis apporte une réponse unique, celle du projet d'autonomie.

2.3.1 De la substance à l'autonomie – Penser le sujet

Dans la pensée de Castoriadis, on distingue deux ontologies, deux « modes d'être » : l'ensembliste-identitaire et le social-historique. Le social-historique est le fruit de l'institution d'un « pour soi » particulier, c'est-à-dire l'exercice même de l'autonomie. Cette institution d'un « pour soi » est susceptible de s'effectuer à six différents niveaux : celui du vivant, de la psyché, de l'individu socialement fabriqué, du sujet humain, de la société « elle-même » et de la société réflexive (Castoriadis, 1990b). À chacun de ces niveaux, une instance subjective exerce ce « pour soi » et fait émerger un monde propre, un cosmos, un social-historique particulier. La relation d'un « pour soi » avec le social-historique qu'il crée est une correspondance absolue, cosmologique. À l'intérieur de ce monde, c'est l'ontologie ensembliste-identitaire qui s'établit. En ce sens, l'ensembliste-identitaire est subordonnée au social-historique. Si nous prenons l'exemple suivant : « Je regarde le joli nuage blanc », « blanc » n'a de sens qu'en tant que catégorie instituée par le « je » dans et par ce monde social-historique particulier.

Je vais maintenant préciser comment le concept d'autonomie s'actualise dans le « pour soi » à trois niveaux : (1) celui de la psyché humaine, (2) celui de la société réflexive et (3) celui du vivant. Ce faisant, il sera facile de contraster les prémisses épistémologiques cybernétiques et castoriadiennes à travers toute la distance qui les sépare, jusqu'à parfois même les faire paraître très proches

Au fond de la psyché humaine, dans l'inconscient – qui est ici entendu comme lieu radicalement autre – se trouve un magma, une espèce d'énergie en fusion semblable à la libido freudienne. Ce magma ne peut pas être décomposé, c'est un lieu où s'affrontent les différentes instances du sujet humain : le Ça, le Moi et le Surmoi. Ces micro-sujets sont constitutifs du sujet et forment son fond psychanalytique. En tant qu'instances subjectives possédant un « pour soi », ils n'ont cessé de créer des mondes et des buts qui leurs sont propres (Castoriadis, 1990b, p. 118). Ainsi, dans *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Castoriadis (2002) écrit : « L'unité (du sujet) en ce sens est l'unité d'un ring dont les boxeurs font partie sans pouvoir en sortir ou, encore mieux, l'unité d'un combat du début à la fin et avec toutes les parties prenantes, y compris l'arbitre et peut-être des spectateurs intérieurs » (p. 201). C'est dans ce fond psychanalytique que réside la substance du sujet; ce que Castoriadis nomme aussi l'imaginaire radical. L'imaginaire est « radical » par opposition à l'imaginaire commun – celui par lequel la proposition « le joli nuage blanc » évoque l'*image de* ce nuage – qui est second. Rien ne préexiste à l'imaginaire radical : « Cette imagination vient avant la distinction du "réel" et de "l'imaginaire" ou "fictif". Pour le dire brutalement, c'est parce qu'il y a imagination radicale [...] qu'il y a pour nous "réalité" et telle réalité » (Castoriadis, 1997, p. 228). L'imaginaire radical s'incarne toujours dans l'imagination de quelque chose, il fait surgir une première

représentation à partir de rien. C'est la source indéterminée de création *ex nihilo*, « [...] ce soi qui se fait être sans encore être, c'est le Sans Fond, le Chaos, l'Abîme de l'être humain » (Castoriadis, 1997, p. 61). Si nous reprenons notre exemple, le « joli nuage blanc » n'existe pas à l'extérieur de l'imagination radicale. Le « joli nuage blanc » n'est pas un élément de sens prêt à être reçu dans la passivité. C'est seulement à travers l'imaginaire radical – qui « fait être » quelque chose qui n'existe pas « réellement » – que le nuage « est » « blanc » et « joli ». Dans la réalité du monde physique, il n'y a pas de couleurs et encore moins de catégories esthétiques. Il y a seulement des atomes, des ondes électromagnétiques, etc. En d'autres mots :

Le quale sensible, les fameuses "qualités secondaires" sont une pure création de la sensibilité, c'est-à-dire de l'imagination dans sa manifestation la plus élémentaire, donnant une forme, et une forme spécifique, à quelque chose qui, "en soi", n'a aucune relation avec cette forme (Castoriadis, 1997, p. 234).

Cette conception du sujet est diamétralement opposée à celle de Bateson, qui, à travers son concept moniste d'esprit, dissout le sujet au-delà des limites de l'intériorité subjective et d'un projet politique covalent. Plutôt, le fond magmatique du sujet humain est capable de créer une multitude de mondes, chaque « pour soi » donnant lieu à une construction originale. L'individu ne peut donc pas, comme chez Bateson, être réduit complètement au social.

L'individu et le social sont des institutions de l'imaginaire.

Cette notion d'« institution » doit être comprise ici dans la polysémie des mots en « tion », c'est-à-dire des mots qui décrivent à la fois les processus et leurs résultats. Chaque

institution particulière est le fruit d'un « pour soi » et construit un monde propre ainsi que la finalité de ce monde. Sur les ruines de ce monde s'édifient constamment des mondes nouveaux qui ne sont pas *image de* mais plutôt « [...] création incessante et essentiellement indéterminée de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question de quelque chose. Ce que nous appelons réalité et rationalité en sont des œuvres » (Castoriadis, 1975, p. 7).

Le projet d'autonomie est un processus par lequel, à partir du social-historique accumulé dans les instances de l'inconscient, il est possible de passer à la création d'un nouveau cosmos. En définitive, c'est en cette possibilité de s'abstraire du déterminisme social-historique que réside le projet d'autonomie. Ainsi, une société autonome, c'est « [...] une société dans laquelle il est possible de penser, choisir, proposer une vérité à l'extérieur des institutions » (Castoriadis, 2002, p. 175).

À l'inverse, les quelques lignes que consacre Bateson (1977) à l'autonomie sont en mesure d'illustrer l'antagonisme épistémologique profond qui divise les deux penseurs. En bon cybernéticien, Bateson définit l'autonomie comme « [...] le contrôle de soi [...] [l'autonomie] est obtenue par la structure récursive du système » (p. 134). Pour Bateson, l'autonomie est le résultat d'un système tandis que, pour Castoriadis, il s'agit d'une caractéristique première, d'une *auto-position*. La dimension fondamentalement créatrice de l'autonomie manque également chez Bateson, si bien qu'encore sur cette question, Bateson tourne en rond, littéralement.

Réfléchi à travers le prisme du projet castoriadien d'autonomie, le concept cybernétique d'information n'a plus de sens. La notion d'information est liée à l'institution d'un certain monde propre à l'humain, situé historiquement. L'information n'est pas une donnée qui est présente dans la nature et qu'il suffit de recueillir. C'est une catégorie qui existe seulement dans un monde institué, dans l'ensembliste-identitaire et qui n'est en aucun cas « naturelle » :

L'idée même d'information implique l'idée d'un pour soi, de quelqu'un pour qui telle occurrence est information – ce qui déjà présuppose que l'occurrence a) doit être captée et b) transformée en quelque chose pour le sujet puis c) entrer dans une matrice de signifiante. Un mathématicien rencontre un autre mathématicien et lui dit : j'ai enfin pu démontrer que tout corps fini est commutatif. Cela aurait été une information il y a cent ans, ça ne l'est aujourd'hui que pour un élève de terminale, et ça ne l'est pas du tout pour la concierge (dans le cas général) du mathématicien. Il n'y a information qu'étant donné une base pour laquelle elle fait sens en tant qu'information, qui lui octroie son caractère d'information (Castoriadis, 2002, p. 66).

En particulier, il n'y a pas, à l'extérieur du vivant, des « informations ». La nature n'est pas pour le vivant un jardin où fleurissent des « informations » qu'il n'aurait qu'à cueillir : le vivant crée ce qui est, pour lui, de l'information, en donnant à « X » une forme et en investissant cette forme de pertinence, de poids, de valeur, de « signification » [...] (Castoriadis, 1997, p. 204).

Bref, le vivant construit son cosmos particulier, et en aucun cas de l'information ne saurait préexister à cette construction. Ce que Bateson nomme information possède dans certains cas un « pour soi » qui lui est propre et est susceptible d'instituer un monde où la notion d'information ne fait aucun sens. C'est le cas, par exemple, de la cellule ou du ver de terre dont le « pour soi » préside à la création d'un monde où la catégorie d'information sera plus que jamais épistémologiquement douteuse. Sans information à percevoir, il n'y a pas non plus d'apprentissage à faire. Si bien que tout apprentissage n'est envisageable qu'à l'échelle de l'ontologie ensembliste-identitaire. À l'inverse, si, comme le suggère Bateson, le comportement humain était seulement apprentissage, comment expliquer l'évolution

sociale-historique? Pour Castoriadis (1997), « [...] l'apprentissage ne concerne que les fonctions de l'humain comme "pur animal" – préhension, station debout et marche, etc. – pour autant qu'il soit légitime de les séparer abstractivement du reste »¹⁴ (p. 34). À partir de cette démonstration, c'est une simple déduction logique que d'affirmer que l'homme est qualitativement distinct de l'animal – de par le monde social-historique qu'il institue –, d'où la pertinence de l'interdit de Wiener quant à l'application des concepts cybernétiques à l'homme. Cette question nous démontre l'ampleur de l'erreur de Bateson en ce qui concerne le fait humain, tout comme elle explique la difficulté de penser le politique à partir de son modèle. Ainsi, Castoriadis (2002) a doublement raison lorsqu'il affirme que :

L'important et l'étonnant chez l'homme n'est pas tant qu'il apprend, mais précisément qu'il n'apprend pas. Il fait et refait les mêmes absurdités, tombe et retombe dans les mêmes amours malheureuses, querelles ou échecs professionnels sans rien apprendre du tout (cité par Lafontaine, 2004, p. 80).

2.3.2 Une société autonome – Penser le politique

Sa vie durant, Castoriadis s'est fait un devoir d'incarner cet idéal d'autonomie. Ainsi, il a pensé à l'encontre de la plupart des « institutions » de son époque : Lacan, Althusser, Sartre, Foucault, Barthes, Deleuze et même, mourant, Bernard-Henri Lévy. À cette liste, nous pouvons déjà ajouter le nom de Gregory Bateson, et bientôt, dans une moindre mesure, celui de Francisco Varela. Ce faisant, Castoriadis a mis de l'avant un projet social et politique original et conséquent à travers lequel il est possible d'appréhender le « pour soi » d'une société qui réfléchit sur elle-même.

¹⁴ Les guillemets sont de l'auteur.

Une société autonome ne peut non plus se concevoir en complète continuité avec le projet marxiste. D'une part, Castoriadis (2005) s'oppose à une conception déterministe et téléologique de l'histoire :

L'histoire n'a pas plus de sens ou n'est pas plus de sens que le champ gravitationnel ne pèse quatorze kilos. C'est dans le champ gravitationnel que quelque chose peut peser quatorze kilos. De même, l'histoire est le champ dans lequel le sens émerge, est créé par les humains. Et il est absurde, linguistiquement absurde, d'essayer de trouver un sens au champ dans et par lequel émerge le sens (p. 94).

D'autre part, il s'oppose à la révolution des épigones de Marx. Selon lui, la bureaucratie stalinienne ne fait que fixer le social-historique, elle n'est pas du tout « révolutionnaire » : « [...] révolution ne signifie pas des massacres, des rivières de sang, l'extermination des Chouans ou la prise du palais d'hiver » (Castoriadis, 2005, p. 18). Durant un moment, il se range donc derrière les trotskystes et adhère à l'idéal de la révolution permanente. Mais bien qu'il demeure fidèle à cet idéal révolutionnaire, il abandonne bientôt le mouvement. Trop de parti, trop de structures – et donc, paradoxalement, pas assez de mouvement – qui nuisent à l'exercice de l'autonomie :

L'expression socialisme d'État équivaut aux expressions cercle carré, solide à une seule dimension, etc. Elle n'a qu'une fonction idéologique, faire oublier que le régime russe et les autres régimes similaires n'ont rien à voir avec le socialisme (Castoriadis, 2005, p. 131).

La révolution demeure toutefois son véritable projet. Toujours dépasser le marxisme sur sa gauche : faire la révolution de la révolution. Sur cette question, le projet de Castoriadis est plus proche de l'avant-garde situationniste ou encore du luxembourgeoisisme. Chez Marx, la révolution est surtout une question d'évolution. Jusqu'au grand jour, elle s'écoule tranquillement dans sa marche implacable et rythmée. Castoriadis lui oppose une conception de l'histoire et de la révolution réductible à l'imaginaire radical. En un sens,

l'étymologie de « révolution » résume la conception castoriadienne. L'affixe – *rêve* – de révolution renvoie à sa dimension imaginaire, tandis que le suffixe – *tion* – renvoie autant au résultat qu'au processus, tout comme lorsque Castoriadis emploie « institution ». Quant à une hypothétique fin de l'histoire, étrange idée déjà présente chez Marx et si caractéristique de la théorie postmoderne, Castoriadis (2005) écrit : « Il n'y a pas et il n'y aura jamais d'état définitif de la société. L'encre avait à peine séché sur les textes de Fukuyama que leur idiotie était bruyamment démontrée par l'histoire » (p. 20).

Sa conception particulière de la mort est tout aussi susceptible d'éclairer le projet d'autonomie. Pour lui, la mort est un événement éminemment politique :

Toute vraie politique, en tant qu'elle vise l'institution de la société, est aussi une politique de la mort [...] une société autonome ne pourra être réalisée que lorsque les humains seront capables d'affronter jusqu'au bout et sans fétiches leur mortalité (Castoriadis, 2002, p. 46).

Vaincre sa peur sans jamais tomber dans les fétiches peut sembler difficile. C'est à la mesure du projet d'autonomie et de l'exigence de s'abstraire du social-historique. En définitive, c'est dans le narcissisme, dans un retour à soi, que réside le projet d'autonomie. La mort peut s'avérer le moment du choix : mourir pour conserver l'image de soi et chérir le projet d'autonomie politique, ou alors vivre dans un monde où le « moi » n'a aucune dimension transcendante, aucun sens? Pour Castoriadis (1990a), l'exemple de Socrate est signifiant; il vaut mieux mourir que de vivre à l'extérieur du projet d'autonomie :

C'est pour cela que Socrate accepte de mourir – et c'est pour cela qu'en mourant il se sauve aussi. Il se sauve pour lui-même; il sauve son image, triomphant retour de l'auto-finalité dans la disparition de son "sujet". Mais il sauve aussi quelque chose pour nous; affirmation également triomphante de la sublimation, racine et condition continuée de la vie historique nourrie par tant de morts volontaires (p. 225).

Encore une fois, on ne saurait trouver de vision plus antagonique que celle mise de l'avant par Bateson (1977) et la philosophie bouddhiste. La mort est tantôt une question que l'on refuse de se poser, une chimère, ou encore un quelconque mouvement dans l'esprit. Ainsi, le sujet batesonien, en plus d'être privé d'intériorité subjective, est coupé de l'horizon de sa propre fin devant l'exigence d'une perspective plus vaste :

Il existe des sous-cycles de vie et de mort au sein d'une écologie plus vaste, plus durable. Mais qu'appellerons-nous mort d'un système plus vaste? La fin de notre propre biosphère? Peut-être est-elle sans importance aux yeux du ciel ou de Shiva. Mais c'est la seule que nous connaissions (p. 215).

2.3.3 Castoriadis et la seconde cybernétique de Varela – Penser le vivant

Chaque forme vivante veut aussi se mettre en vue.
– Goethe

C'est dans sa conception du vivant que Castoriadis flirte avec la seconde cybernétique, aussi appelée « cybernétique de la cybernétique ».¹⁵ En effet, il conçoit le « pour soi » de toute entité vivante comme limité par différents facteurs : sa perception, sa biologie, ses capacités de computation, etc. Il conçoit le vivant avec le concept de clôture du biologiste chilien Francisco Varela (1989) qui implique une façon de penser le vivant en tant que tel, comme domaine autonome, à l'extérieur de toute relation (Castoriadis, 2004, p. 98-99). La clôture apparaît clairement en opposition au monisme de Bateson – au « tout est dans tout ». Pour Castoriadis (1990b), « [...] le psyché est dans le psyché et le vivant est dans le vivant », tout simplement (p. 121).

¹⁵ Il est intéressant de considérer ce passage d'une cybernétique à l'autre comme une forme de réalisation autopoïétique. Le principe de feedback existe déjà; il est potentiellement applicable à soi et ce mouvement est similaire à ce que pourrait être un « pour soi » de la cybernétique actualisé.

La cybernétique de second ordre est surtout associée à la biologie de Varela et de Maturana. Le principe central de leur pensée est l'autopoïèse, c'est-à-dire le principe cybernétique de feedback appliqué d'un vivant à lui-même, un feedback auto-référentiel (au lieu d'un feedback hétéro-référentiel). C'est en fait le passage d'une cybernétique du contrôle de l'autre à une cybernétique du libre, de la création de soi. Est-ce donc d'un nouveau sujet cybernétique dont il est question, capable de réflexivité et animé d'une vie intérieure? Non. L'épistémologie de Varela est construite à partir du concept bouddhiste¹⁶ de *sunyata*, qui signifie « absence de soi » ou encore « absence de fondement absolu » (Duquaire, 2003, p. 20). Au contraire, le sujet castoriadien repose sur un fond psychanalytique absolu : c'est l'instance magmatique.¹⁷

Aussi, une différence capitale existe dans leurs conceptions du vivant. Castoriadis est tenant de la thèse d'Adolf Portmann (1990) selon laquelle l'homme est qualitativement distinct de l'animal. Pour Portmann, le vivant n'est pas le résultat du hasard ou de l'adaptation. Le vivant, dans sa dimension biologique visible, est déjà le résultat d'un principe qu'il contient. Le biologique possède une « imagination élémentaire » qui organise sa formation, si bien que la forme visible est déjà le résultat de son autoreprésentation, est *image de* (Castoriadis, 1997, p. 260-261). En d'autres termes, l'apparence extérieure, la forme, est manifestation, représentation de l'intériorité et donne accès à celles-ci. C'est pourquoi les apparences du vivant sont si variées, alors que les organes internes se ressemblent davantage. Ainsi, selon Adolf Portmann (1969) :

¹⁶ À l'instar de Bateson, qui s'y est grandement intéressé, Varela pratiquait activement le bouddhisme.

¹⁷ Castoriadis emploie l'expression *Sans-Fond* pour signifier les retranchements psychanalytiques du sujet. Ce *Sans-Fond* rencontre toutefois un fond, il est circonscrit à la psyché du sujet. Ce *Sans-Fond* est fondamentalement différent du *sans fond* de Varela qui, à l'instar du concept d'esprit chez Bateson, dépasse même les limites de la matière. En un sens, la notion de *clôture* est donc beaucoup plus *étanche* chez Castoriadis que chez son instigateur.

L'ensemble de ces activités liées à l'environnement est ce que nous nommons *l'intériorité*, expression désignant une réalité non spatiale que l'on ne doit pas confondre avec l'ensemble des organes internes du corps. L'action de cette intériorité se manifeste dans les caractères externes du vivant à travers les rapports sensoriels les plus divers. L'aspect visible doit être pris dans le sens plus ample d'auto-présentation de l'individu (cité par Monastra, 1985).

Cette relation d'image entre l'intérieur et l'extérieur suppose l'établissement d'un monde propre puisqu'il n'y a pas d'image « atomique » sans mise en relation (Castoriadis, 1997, p. 260). Donc, chaque organisme vivant *est* dans le mode d'être social-historique. Évidemment, appréhender le vivant depuis son apparence extérieure est incompatible avec l'esprit batesonien, qui ne suppose pas ces catégories d'intérieur et d'extérieur.

Chez Castoriadis, le *Sans-Fond* d'où jaillit l'imaginaire est « co-biologique », mais il est plus juste de dire que l'imaginaire détermine le biologique que l'inverse. Chaque organisme est bien davantage que le social-historique. Sur les débris du monde ancien institué, du préexistant, il actualise des nouveaux mondes, des cosmos, des lieux autres. Inversement, l'énaction de Francisco Varela vise précisément à prendre conscience, à travers la méditation, du vide, de l'absence de cause première. Dans cette perspective, il n'y a pas d'univers objectif précédent l'existence d'un sujet, ni de sujet précédent l'existence d'un univers objectif.¹⁸ En d'autres mots, il n'y a pas d'ontologie émergeant avec le vivant (Duquaire, 2003). Le biologique demeure la réalité première de la vie spirituelle et n'est en aucun cas l'auto-représentation active de son *Sans-Fond*. Cette différence est illustrée par la question du langage. Chez Castoriadis (1990b), le langage est ce qui différencie l'homme de l'animal, radicalement; c'est aussi ce qui prouve l'existence de l'imaginaire radical humain, création *ex nihilo*, sans aucune stimulation extérieure (p. 123). Varela développe la

¹⁸ Pour Castoriadis, la méditation au sens oriental du terme n'a aucun sens. Reprenant Husserl et Sartre, il fait sien le principe selon lequel « Toute conscience est toujours conscience de quelque chose ».

thèse inverse : « Le langage n'est pas a priori, il résulte d'un couplage structurel entre l'homme et son environnement » (Duquaire, 2003, p. 16). L'animal ne parle pas, car ses rapports avec le monde extérieur ne sont pas assez riches et demeurent limités par le biologique. Donc, l'animal n'est pas qualitativement différent de l'homme. Voilà une autre position proche du bouddhisme où l'on considère que l'homme est susceptible de se réincarner en animal. À l'heure où la technoscience a les moyens de transformer radicalement le vivant, une telle conception, en refusant de considérer une différence qualitative entre l'homme et l'animal, ouvre la boîte de Pandore des transformations génétiques artificielles appliquées à l'homme. Si on ne considère pas une différence de statut, il faut bien admettre que le clonage de Dolly est aussi éthique que celui de n'importe lequel des « humains », si la notion recouvre encore un quelconque sens. Cette question illustre aussi la puissance performative de la cybernétique, ses concepts fondamentaux permettant le développement des techniques dont l'application est par la suite garantie par ces mêmes concepts. C'est ce que Lucien Sfez (1988) appelle le « tautisme » communicationnel :

On voit ici se dessiner, comme à l'envers du platonisme, un univers du tout vrai (ou du tout faux, c'est la même chose), à l'abri de toute instance morale de distinction qui facilite grandement la tâche des technologues, pour qui la distinction homme-machine n'a pas lieu d'être... En ce sens, les ordinateurs pensants seraient bien des *simulacres* (et non des simulations) (p. 272).

Quoi qu'il en soit, la lecture des entretiens entre Castoriadis et Varela¹⁹ permet de constater que leur bonne entente est manifeste, tout comme une certaine parenté conceptuelle et politique, ne serait-ce que dans cet idéal autonomiste et cet intérêt pour les relations

¹⁹ Ces entretiens sont publiés dans la seconde partie d'un livre posthume de Castoriadis (2004), *Post-scriptum sur l'insignifiance*.

corps/esprit (Castoriadis, 2004, p. 97-120). Une lecture minutieuse permet de faire émerger les points de convergence et de divergence entre les deux penseurs.

Varela et Castoriadis s'opposent tous deux à une conception du vivant héritée de l'analogie avec l'ordinateur. Varela développe son concept d'autopoïèse en réaction au modèle dominant proposé par la première cybernétique. Au vivant qui capte de l'information, il oppose le vivant qui « fait » l'information à partir de son existence propre et circonscrite (Castoriadis, 2004, p. 102).

L'échange entre les deux penseurs porte ensuite sur la possibilité qu'un ordinateur puisse avoir un « pour soi » :

Y aura-t-il un jour un ordinateur suffisamment passionné, de lui-même et sans instructions, par la question de l'infinité des nombres premiers ou par la démonstration du fameux théorème de Fermat pour entreprendre une recherche là-dessus? (Castoriadis, 2004, p. 105)

Ils envisagent alors la construction d'un nouveau type d'ordinateur non computationnel, non logique, non hérité de l'architecture de Von Neumann²⁰. Ils s'entendent pour dire qu'un tel ordinateur est susceptible de simuler la création humaine et de réussir le test de Turing.²¹ Mais pour Castoriadis, les mathématiques procèdent déjà de l'ensembliste-identitaire, c'est le propre d'un certain cosmos humain institué. Les mathématiques non probabilistes – à partir desquelles un ordinateur de ce type serait construit – sont néanmoins des mathématiques et la simulation qu'elles peuvent produire n'est que simulation. Varela

²⁰ John Von Neumann (1903-1957) est l'inventeur d'une architecture informatique d'après laquelle sont construits les ordinateurs personnels contemporains. Cette architecture est caractérisée par l'utilisation d'une seule unité de mémoire qui stocke à la fois les données et les programmes. Les trois autres composantes de l'ordinateur de Von Neumann sont l'interface, l'unité arithmétique et logique et l'unité de contrôle.

²¹ Le test de Turing est une épreuve d'imitation qui consiste en une conversation textuelle entre un homme et une machine où la machine doit réussir à imiter un humain aux yeux d'un humain.

est plutôt d'avis que la nouvelle mathématique non linéaire permet de faire émerger un cosmos propre, de passer outre l'ensembliste-identitaire (Castoriadis, 2004).

Le dialogue entre Castoriadis et Varela s'achève sur le politique. Castoriadis détaille son projet d'autonomie et explique comment celui-ci fait sens en regard de cette théorie du vivant. Varela est d'accord, mais affirme qu'il n'envisage pas la question sous cet angle. En bon sujet multiple, il préfère distinguer son activité scientifique de son agir citoyen. Il se montre aussi beaucoup plus prudent quant aux implications politiques de sa pensée, ce qui n'est pas sans évoquer l'attitude de... Gregory Bateson.

Bref, au sujet de la pensée de Varela, la meilleure synthèse appartient sans doute à Lucien Sfez (1988) : « Varela comme pharmacien, remède-poison. Remède à petites doses, poison à grandes » (p. 213).

2.4 Conclusion : Repenser la communication avec Castoriadis

Le renversement d'une proposition métaphysique
reste une proposition métaphysique.
– Martin Heidegger

J'ai commencé ce texte en expliquant comment la question du sujet s'est polarisée autour de quelques catégories stériles : « modernité » versus « postmodernité », « essentialisme » versus « constructivisme », etc. Ce type d'alternative exagère l'opposition réelle de ces positions et contribue à clore la question du sujet davantage qu'à l'ouvrir. À mon sens, la philosophie de Cornelius Castoriadis transcende ces catégories. Son parcours parsemé de controverses témoigne d'une pensée autonome, vivante et critique. Elle est critique car elle

pose le sujet comme a priori absolu au monde social-historique, qu'il *peut* et surtout qu'il *doit* constamment reconstruire. Elle est aussi critique au sens de l'expression médicale « état critique ». Alors que les philosophes annonçaient la fin (la mort) de la philosophie, c'est Castoriadis qui lui a insufflé un peu de vie (Descombes, 1989). Tandis que le marxisme achève de se retirer de l'expérience politique vécue, Castoriadis appelle à une sauvegarde ontologique de l'idéal révolutionnaire (Honneth, 1989).

Les sciences de la communication contemporaines ont une dette immense envers le paradigme cybernétique/informationnel sur lequel repose l'essentiel de ses prémisses épistémologiques. Les conceptions de la subjectivité héritées de ce paradigme rendent cependant difficile l'articulation d'un projet social et politique. Ce faisant, c'est la fonction critique de la discipline qui disparaît. Les modèles actuels peuvent sembler satisfaisants sur le plan heuristique, mais certains de leurs concepts fondamentaux, notamment le concept d'information, ne résistent pas à une remise en question épistémologique. À ce titre, il est prometteur d'inclure l'œuvre de Cornelius Castoriadis au sein d'un corpus renouvelé. Sans abandonner complètement les modèles existants, il serait intéressant d'en rénover les fondations en replaçant le sujet en leur centre. Bien sûr, il s'agit d'une forme d'a priori métaphysique, « [...] d'une cosmologie du sujet sur laquelle il n'est plus possible de discuter avec des arguments » (Honneth, 1989, p. 207). Encore que pour qu'un argument existe, il faut bien qu'un sujet énonçant cet argument préexiste. Ce n'est toutefois pas tant la vérité métaphysique de l'existence du sujet qui importe que la nécessité normative de penser le sujet. C'est seulement ainsi que les sciences de la communication arriveront à formuler un véritable projet social et politique et à transcender l'instrumentalisation heuristique de ses concepts pour devenir une science critique.

BIBLIOGRAPHIE

- ARENDRT, Hannah (1994). *Condition de l'homme moderne*. Paris : Pocket.
- BATESON, Gregory (1971). *La cérémonie du Naven*. Paris : Éditions de Minuit.
- BATESON, Gregory (1977). *Vers une écologie de l'esprit*. Paris : Seuil.
- BATESON, Gregory (1981). « Communication ». In Winkin, Y. (dir.), *La nouvelle communication*. (p. 116-144). Paris : Seuil.
- BATESON, Gregory (1984). *La Nature de la Pensée*. Paris : Seuil.
- BAUDRILLARD, Jean (1990). *La transparence du mal*. Paris : Galilée.
- BRUNET, Jean (1988). « Bateson et une nouvelle idée du politique ». In Winkin, Y. (dir.), *Bateson, premier état d'un héritage*. (p. 227-245). Paris : Seuil.
- CASTORIADIS, Cornelius (2005). *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*. Paris : Seuil.
- CASTORIADIS, Cornelius (2004). *Post-scriptum sur l'insignifiance* suivi de *Dialogue*. Paris : Éditions de l'aube.
- CASTORIADIS, Cornelius (2002). *Sujet et vérité dans le monde social-historique*. Paris : Seuil.
- CASTORIADIS, Cornelius (1997). *Fait et à faire : Les carrefours du labyrinthe, tome V*. Paris : Seuil.

CASTORIADIS, Cornelius (1990a). *Le monde morcelé : Les carrefours du labyrinthe, tome III*. Paris : Seuil.

CASTORIADIS, Cornelius (1990b). « Pour soi et subjectivité ». In. Bougnoux, D., Lemoigne, J-L. & S. Proulx (dir.), *Arguments pour une méthode. Autour d'Edgar Morin*. (p. 118-127). Paris : Seuil.

CASTORIADIS, Cornelius (1986). *Domaines de l'Homme : Les carrefours du labyrinthe, tome II*. Paris : Seuil.

CASTORIADIS, Cornelius (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.

DESCARTES, René (1974). *Méditations métaphysiques*. Paris : PUF.

DESCOMBES, Vincent (1989). « Un renouveau philosophique ». In. Busino, G. (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. (p. 69-86). Paris & Genève : Librairie Droz.

DUQUAIRE, Paul-Victor (2003). « Introduction à la pensée de Francisco J. Varela ». *Les Cahiers de l'ATP*. [En ligne] http://alemore.club.fr/Duquaire-Introduction_a_Varela-juill2003.pdf, page consultée le 15 juin 2006.

FOUCAULT, Michel (1994). *Dits et Écrits, tome IV*. Paris : Gallimard.

FOUCAULT, Michel (1966). *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.

FREUD, Sigmund (1969). *La vie sexuelle*. Paris : PUF.

HARDT, Michael & NEGRI, Toni (1996). « Mutation d'activités, nouvelles formes d'organisation ». *Bloc Note 12*. [En ligne] <http://biblioweb.samizdat.net/article58.html>, page consultée le 13 janvier 2007.

HONNETH, Axel (1989). « Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis ». In. Busino, G. (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. (p. 191-207). Paris & Genève : Librairie Droz.

LAFONTAINE, Céline (2004). *L'empire cybernétique*. Paris : Seuil.

LATOUR, Bruno (1999). *Politiques de la nature*. Paris : La Découverte.

MARX, Karl (1988). *L'idéologie allemande*. Paris : Éditions sociales.

MONASTRA, Giovanni (1985). *Itinéraires du sacré à travers les sciences naturelles : Adolf Portmann*. [En ligne] www.estovest.net/ecosofia/portmann_fr.html, page consultée le 18 mars 2007.

PORTMANN, Adolf (1990). *Essays in Philosophical Zoology by Adolf Portman : The Living Form and the Seeing Eye*. New York : Edwin Millen.

PROULX, Serge (1988). « Bateson et une nouvelle idée du politique ». In. Winkin, Y. (dir.), *Bateson, premier état d'un héritage*. (p. 216-226). Paris : Seuil.

ROUSTANG, François (1997). « Inconscient ». In. Baladier, C. (dir.), *Dictionnaire de la psychanalyse*. (p. 332-342). Paris : Albin Michel.

SARTRE, Jean-Paul (1960). *Critique de la raison dialectique*. Paris : Gallimard.

SFEZ, Lucien (1988). *Critique de la communication*. Paris : Seuil.

VARELA, Francisco (1989). *Autonomie et connaissance*. Paris : Seuil.

WIENER, Norbert (1948). *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Paris : Hermann et Cie.

ŽIŽEK, Slavoj (2007). *Le sujet qui fâche*. Paris : Flammarion.

En guise de transition : De la subjectivité à la contre-publicité?

Dans ce premier article, j'ai élaboré une critique des conceptions cybernétiques/informationnelles de la subjectivité en leur opposant (et en proposant) une conception héritée des travaux du philosophe Cornelius Castoriadis. Dans le prochain et second article, je tente de repenser le concept de contre-publicité à partir des idées de Castoriadis et de l'expérience du groupe Reclaim the Streets. Toutefois, la continuité entre ces deux textes va au-delà d'un recours aléatoire ou obsessionnel à Castoriadis. En effet, la question de la subjectivité est aussi centrale dans le second texte que dans le premier. Seulement, elle est traduite dans un vocabulaire et des concepts qui sont plus spécifiques à la littérature sur la contre-publicité, et ce, afin d'initier un dialogue (voire un débat) au sein de cette littérature particulière. Car il y a bien un fil conducteur qui va d'une discussion philosophique (ne dit-on pas que c'est la mère de toutes les disciplines?) sur la subjectivité « en général » à une discussion sur la subjectivité dans le problème incarné de la contre-publicité. En particulier, cette tension quant à l'ontologie de la contre-publicité, soit entre sa dimension discursive et sa dimension sociale, peut possiblement se (re)traduire dans les termes utilisés dans le premier texte, où j'explique comment le langage, chez Castoriadis, est l'indice qui confirme l'existence de l'imagination radicale dans l'intimité profonde de l'inconscient. En d'autres mots, il s'agit de cette même tension entre l'intériorité subjective (Castoriadis) et une subjectivité « dépliée » dans l'esprit batesonien.

De la même façon, l'idée de la « circularité » de la communication, présente chez Michael Warner comme chez Bateson, contribue, dans un cas comme dans l'autre, au processus de décentrement de la subjectivité en minimisant le rôle absolument central et créatif des sujets humains – constituant pourtant toujours le « début » et la « fin » de la communication –.

Mentionnons également le jovialisme communicationnel de John Dewey qui s'est manifesté bien avant celui des premiers cybernéticiens...

Finalement, c'est l'évidence claire selon laquelle ces textes ont un « auteur » – moi – qui vient en souder l'unité thématique. En effet, la question de la subjectivité, envisagée depuis une perspective critique où sujet et objet s'incluent (sans que jamais ils ne se confondent) dans le même plan social-historique, ne doit pas seulement se discuter, elle se pratique. Nous sommes loin ici du Foucault qui s'écrie « Je ne suis pas moi! » ou de Michael Warner qui – encore pire – présente la fiction (selon lui!) d'une « fonction-auteur » comme condition préalable à la formation d'un public. Bref, cette continuité thématique est double, voire multiple.

3. De l'autoroute à l'autonomie : Transcender les paradoxes de la contre-publicité

Résumé : La littérature sur la contre-publicité s'organise autour d'une série d'oppositions. À ce titre, la terminologie du concept ne laisse guère de doute quant à sa genèse. Mais la question demeure : « Contre » qui ou « contre » quoi? Car la notion même de publicité – *öffentlichkeit* – est largement polysémique et suggère à la fois des définitions discursive, sociale et spatiale. Cet article tente de transcender ces paradoxes en réfléchissant la contre-publicité à l'extérieur de son rapport « négatif » avec la publicité. De cette façon, c'est aussi l'idéal véhiculé par l'idée de sphère publique qui est sauvegardé. Car par-delà l'opposition entre publicité et contre-publicité subsiste le même projet émancipateur, celui d'un « devenir public » de ce qui doit être public. Pour ce faire, cette discussion s'appuie sur l'expérience du groupe Reclaim the Streets ainsi que sur la pensée de Cornelius Castoriadis, plus précisément autour des concepts d'*autonomie* et d'*imaginaire radical*.

Mots-clés : autonomie, Castoriadis, contre-public, contre-publicité, critique, Fraser, imaginaire radical, Reclaim the Streets

3.1 Introduction

Le chemin est un chemin de la pensée.

— Martin Heidegger

Dans son livre *French Theory* (2003), François Cusset expose un mouvement récent de la géopolitique des idées. Au début des années 90, la critique américaine célèbre la *french theory*, étrange assemblage de Derrida, Deleuze, Foucault, qui deviennent – à vitesse virale – les stars inattendues des campus, eux qui n’ont jamais joui d’une pareille popularité sur le vieux continent. Ceci est conséquent avec les maîtres mots des nouvelles *identity politics* américaines : déterritorialisation, différence et autre devenir-mineur.

C’est dans ce contexte particulier qu’est reçu *The Structural Transformation of the Public Sphere* en Amérique; réception houleuse et parfois hostile d’une pensée qui ne se laisse pas aussi facilement déterritorialiser et dont les concepts semblent obsolètes aux luttes du présent.²² En effet, la pensée habermassienne postule une sphère publique bourgeoise et unitaire dont la condition d’accès est le renoncement aux spécificités au profit d’une rationalité toute masculine. Dans cette perspective, l’effondrement des dialectiques État/société et public/privé caractéristique des *identity politics* ne constitue certainement pas l’actualisation d’une lutte pour la subjectivité ou d’un éventuel « droit à la différence » (Foucault, 1994). Selon Habermas (1993), c’est plutôt la régression – la *reféodalisation* – de l’idéal universel de l’espace public.

D’une certaine façon, il s’agit d’un champ de bataille de la grande guerre philosophique franco-allemande dans la mesure où « L’ode française aux "effets de surface" et aux signes

²² À propos de cette « réception », voir par exemple l’ouvrage collectif dirigé par Craig Calhoun (1992), *Habermas and The Public Sphere*.

"intensifs", contre la profondeur métaphysique et les "signes intelligents", a souvent paru, à raison, dirigée contre l'obsession germanique pour les fondements et l'absolu »²³ (Cusset, 2003, p. 320). Si, dans certains cas, l'Amérique tente d'arbitrer le conflit, certaines occasions sont propices à sa prolongation, ou encore à certaines convergences.

En 1992, dans un ouvrage collectif consacré à Habermas, Nancy Fraser publie un article qui fait école où elle tente, à partir d'une critique du modèle habermassien, de prolonger son idéal dans le contexte des *identity politics*. Cet article marque le début de la discussion américaine autour du concept de contre-publicité. Un concept hybride, et inachevé, qui est, encore aujourd'hui, le lieu d'une discussion théorique capitale. Son importance réside autant dans sa dimension normative – car le concept propose une redéfinition des pratiques démocratiques (Fraser, 2001) – qu'en sa qualité d'outil analytique pour appréhender les expressions contemporaines de la critique. Mais plus important encore, le débat sur la contre-publicité articule la plupart des (op)positions actuelles de la théorie critique, des continuateurs de Francfort à ceux de Foucault, des projets de démocratie radicale au constructivisme radical. Ainsi, ce débat est peut-être le *topos* d'une prochaine théorie-monde de la critique, « horizon commun d'une critique en acte du présent historique » (Cusset, 2003, p. 322).

Cet article tente de poursuivre cette discussion et cet horizon en s'intéressant spécifiquement au concept hybride de contre-publicité. Pour débiter, il est donc nécessaire de retracer le fil, les principales généalogies de ce débat sur la contre-publicité. Ensuite, j'exposerai le cas du groupe britannique Reclaim the Streets, dont les pratiques contre-

²³ Les guillemets sont de l'auteur du texte original.

publicitaires sont à la base de ma réflexion. Enfin, je discuterai ces pratiques à l'aide de certaines idées mises de l'avant par le philosophe Cornelius Castoriadis. Ce faisant, je proposerai une (re)définition du concept de contre-publicité à partir d'une démarche à la fois empirique et conceptuelle.

3.2 *Les généalogies de la contre-publicité*

L'ère des paradoxes s'ouvre alors
comme celle d'une restructuration spatio-temporelle.
— *Lucien Sfez*

C'est aux Allemands Oskar Negt et Alexander Kluge que l'on doit, dès 1972, le concept de contre-publicité. Dans le contexte politique de l'époque, les factions critiques de la société sont fragmentées et forment autant d'enclaves, de petites batailles contre l'État qui ne répondent à aucun impératif tactique. Negt et Kluge en appellent donc à l'union des différents mouvements au sein d'une contre-publicité prolétaire capable de s'accaparer les moyens de production nécessaires à une contre-offensive publicitaire (Negt & Kluge, 1993). Leur critique d'Habermas concerne surtout l'abandon des spécificités dans le domaine public. Pour eux, le prolétariat n'est pas une quelconque spécificité, c'est une condition objective du vécu qui est à la source d'une sphère publique particulière. Ainsi, le projet d'émancipation que véhicule l'idée même d'une sphère publique est aliéné par une sphère publique bourgeoise compromise avec les intérêts du capital.

Ce n'est toutefois que vingt ans plus tard que la discussion autour de la contre-publicité prend son essor en Amérique. Dans un article abondamment discuté, Nancy Fraser (2001) définit les « contre-publics subalternes » comme : « [...] des arènes discursives parallèles

dans lesquelles les membres des groupes sociaux subordonnés élaborent et diffusent des contre-discours, afin de formuler leur propre interprétation de leurs identités, leurs intérêts et leurs besoins » (p. 138).

Sa critique d'Habermas est plus profonde que celle de Negt et Kluge. Tandis que ces derniers se soucient encore de l'universalité de la sphère publique et négligent la question du genre, Fraser réfute toute prétention d'un groupe particulier à constituer *le public* et souligne l'étymologie commune de *public* et de *pubic* (Fraser, 2001). Sa définition met l'accent sur le statut de dominé, de subalterne, propre aux participants d'un contre-public particulier (dans ce cas, le mouvement féministe américain contemporain). Ce concept de « contre-public subalterne » est un hybride des notions de « contre-public » (Felski, 1989) et de « subalterne » (Spivak, 1988).

Pour Gayatri Spivak (1988), le subalterne est celui qui ne peut pas prendre la parole afin de renverser les relations de savoir/pouvoir qui ont présidé à la production du sujet subalterne. Dans les termes de Foucault, on peut affirmer que la parole subalterne est secondaire, épiphénomène de « l'ordre du discours ». Les mécanismes d'exclusions discursives fixent leur « autre », un intérieur et un extérieur délimitant des ordres de discours distincts et irréconciliables. La voix du subalterne est toujours le résultat d'une lutte préalable pour une prise de parole, depuis un lieu d'énonciation défavorable et inconfortable. De ce handicap découle la nécessité d'une prise de parole agressive et stratégique, susceptible de subvertir l'ordre du discours institué (Bhabha, 1999).

Chez Rita Felski (1989), la notion de contre-public apparaît comme une réponse symétrique du féminisme à la sphère publique bourgeoise « masculiniste » d'Habermas. La réalité de ce contre-public repose essentiellement sur une identité féminine fondée sur l'expérience d'une même domination. Ce commun partagé est une condition préalable à l'établissement de la sphère publique parallèle, qui agira ensuite comme force (dés)intégratrice :

On the one hand it is gender-specific, appealing to the experiences of women who find their interests distorted or excluded in the existing forms of a male dominated culture [...] On the other hand the feminist public sphere also constitutes a discursive arena which disseminates its arguments outward through such public channels of communication as books, journals, the mass media and the education system (p. 167).

3.2.1 Idéal, idéologie, ontologie

Avec la notion de contre-public, la fonction critique du concept de sphère publique se transforme. En effet, la sphère publique bourgeoise est déjà une instance critique dirigée « contre le pouvoir lui-même » (Habermas, 1993, p. 38); c'est un espace de médiation discursif entre l'État et la société. Pour Habermas, le déclin de la sphère publique bourgeoise s'actualise précisément dans l'évanouissement de cette dialectique entre État et société, ces entités se fondant l'une dans l'autre. Le concept de contre-publicité considère plutôt cette réunion comme le point de départ d'une nouvelle démarche critique et d'une volonté générale de transcender les oppositions qui, sous le couvert de leur neutralité, participent au « pouvoir lui-même ». En d'autres mots, l'État, pas plus que la société, n'incarne « le pouvoir lui-même ». Le pouvoir, justement, ne s'incarne plus : c'est une nébuleuse fragmentée de jeux de langage et de formes de vie qui entretiennent des relations complexes. L'État sert plutôt de masque aux pouvoirs immanents et doit, en conséquence, être « contourné » (Fraser, 2005).

Dans une perspective contre-publicitaire, ce jeu d'interpénétration du public et du privé est le point de départ d'un renouveau démocratique puisque ces oppositions instituées participent à l'ordre du discours en place. Leur renégociation constitue la raison d'être du concept de contre-public (Fraser, 2001; Felski, 1989). En un sens, il s'agit d'un exercice « méta-démocratique », c'est-à-dire d'une discussion autour des normes mêmes de la démocratie existante.

Aussi, tandis que la fonction critique de la sphère publique bourgeoise est dirigée vers l'État, celle d'un contre-public est souvent dirigée vers un public dominant. La contre-publicité apparaît donc comme une mise en abyme de la critique, une « critique de la critique ». Ce faisant, elle suppose toujours la coexistence de plusieurs publics dans la mesure où c'est seulement dans cette fragmentation qu'apparaissent les relations de « subalternité ». Pour Nancy Fraser (2001), les contre-publics sont caractérisés par un mouvement dialectique de repli sur soi/réinscription vis-à-vis du public dominant. Dans l'opération de repli sur soi, l'espace discursif s'élargit pour favoriser la mise en discours d'identités et de besoins incompatibles avec l'ordre du discours institué. Ensuite, l'opération de réinscription tente, par l'entremise de la publicité, de réintégrer la sphère discursive dominante. C'est ce que Fraser, dans une perspective habermassienne, qualifie « d'idéal publiciste » de la contre-publicité :

Selon moi, le concept de contre-public milite sur le long terme contre le séparatisme, car il suppose une orientation publiciste. Dans la mesure où ces arènes sont des publics, elles ne sont pas, par définition, des enclaves, ce qui ne veut pas dire qu'elles ne sont pas souvent et involontairement enclavées. Après tout, le fait d'interagir par le discours, en tant que membre du public, subalterne ou autre, revient à souhaiter diffuser son discours dans des arènes toujours plus larges (p. 139).

Mais cette perspective ne fait pas l'unanimité. Pour Michael Warner (2002), les contre-publics ne sont pas des publics subalternes, mais des publics subordonnés. Les relations entre un contre-public et son public dominant sont hostiles. Elles concernent autant les idées de fond que les modalités de leur expression. Il n'y a donc pas, comme chez Fraser, une volonté de séduction et d'intégration à travers le *telos* d'un éventuel « idéal publiciste ». Dans cette perspective, les contre-publics sont davantage que le lieu d'expression de la parole subalterne : ce sont des systèmes écologiques fermés où les identités se construisent et se performant, à l'abri (Warner, 2002).

Cette compréhension des contre-publics à travers les catégories « subalternes » et « subordonnés » se rapproche d'une autre distinction faite par Nancy Fraser (2001) entre publics « forts » et publics « faibles ». Tous les publics, forts et faibles, sont des instances délibératives où l'opinion publique se forme. Mais pour certains d'entre eux, les publics forts, la formation de l'opinion publique est aussi une prise de décision. C'est par exemple le cas du parlement, qui est une sphère publique au sein de l'État et dont l'opinion a force de décision (p. 147). Selon Nancy Fraser, le dilemme se pose ainsi : Est-ce que la coexistence de plusieurs publics « faibles » devant lesquels un public « fort » est responsable est préférable à la constitution de plusieurs publics « forts »? Cette question peut évidemment s'appréhender sur le plan de la stratégie, en situation d'une lutte donnée. C'est l'angle que choisit Fraser lorsqu'elle se demande si, une fois les inégalités structurelles résolues, l'émergence d'une sphère publique globale serait préférable à une multiplicité des publics (p. 140). L'auteure conclut que la fragmentation des publics est préférable pour les « petites » luttes, mais qu'une sphère publique générale est souhaitable

pour la « grande » lutte. De cette façon, l'idéal habermassien d'une sphère publique universelle subsiste, et la critique conjugue souci de la différence et efficience.

Mais il est aussi possible de réfléchir cette question au-delà du pragmatisme. Ces « petites » luttes sont surtout de nature identitaire, elles interviennent au niveau des prémisses requises pour une prise de parole effective en démocratie. Pour Felski (1989), l'unité des contre-publics repose sur une identité opprimée, partagée et reconnue : « Some form of appeal to collective identity and solidarity is a necessary precondition for the emergence and effectiveness of an oppositional movement » (p. 168). Au sein d'un contre-public, une certaine homogénéité est donc requise, bien qu'elle soit paradoxalement source d'oppression. La mise en discours identitaire doit alors s'orienter vers la recherche du plus petit dénominateur commun de cette oppression. C'est en un sens la politique du moindre mal; une recherche de la différence essentialisée, réduite à sa dimension la plus radicale. C'est ce que Spivak (1987) qualifie « d'essentialisme stratégique », c'est-à-dire le renoncement temporaire à une renégociation – à la déconstruction – des catégories instituées du politique au profit d'une argumentation « essentialiste » que l'on rejette en dernière instance. Cette démarche serait nécessaire puisque, bien que la théorie politique soit capable de déconstruire toutes les identités au-delà de leurs caractéristiques essentielles, la vie politique réelle repose sur ces concepts « essentiels ». Cette perspective me semble discutable puisqu'elle aliène l'idéal à venir à l'instrumentalisation stratégique du présent. Jürgen Habermas (1987) oppose d'ailleurs « l'agir stratégique », situation dans laquelle les acteurs tentent de manipuler leurs interlocuteurs et dans laquelle plusieurs langages coexistent, à « l'agir communicationnel », qui implique que les acteurs tentent

vraiment de s'entendre. Selon lui, seul « l'agir communicationnel » est compatible avec l'idéal de l'*öffentlichkeit*.

Certains réfléchissent d'ailleurs la contre-publicité comme une démarche où les différentes expériences se partagent et s'ouvrent l'une vers l'autre (Price, 2001). L'existence des contre-publics repose dès lors non plus sur une oppression réelle mais sur la reconnaissance, à travers le discours, d'une expérience partagée (Asen, 2000). Ce faisant, les frontières d'un contre-public donné peuvent s'étendre à l'infini, dans la mesure où l'oppression est probablement l'expérience partagée la plus universellement, bien qu'à des intensités différentes. Une question se pose alors : Quelle est l'utilité d'un concept critique qui ne pose aucune limite à son extensivité?²⁴ La notion de contre-public apparaît dans cette perspective très proche de la notion indifférenciée de public, le préfixe en plus. Michael Warner nuance une telle conception extensive en lui posant une balise. Certaines différences limitent la prétention à l'universel. Le corps et les informations qui s'y inscrivent, en plus de ne pas être neutres, sont toujours *en jeu* dans la discussion, car participer à un public signifie toujours y avoir une présence incarnée, une image (Warner, 1992, p. 385). D'une certaine manière, cet argument réifie encore le corps comme primat essentiel, sans stratégie cette fois. Au moins, on s'éloigne ici de la stratégie pour aborder la question fondamentale de la contre-publicité, celle de son mode d'être.

Dans la plupart des conceptions de la contre-publicité subsistent les stigmas d'un certain essentialisme identitaire. Une lecture possible de Fraser (2001), en situant le concept dans le statut subordonné des participants, suggère une essence subordonnée à certains groupes

²⁴ Par exemple, Bruce Robbins (1993) propose une acception du concept de contre-publicité aussi vaste que celui de « culture ».

(dans ce cas, les femmes) et conduit à l'effondrement de l'idéal normatif du concept en dressant des barrières infranchissables puisque essentielles entre publics et contre-publics (Asen, 2000).

Il est possible d'adresser une critique similaire à Warner, pour qui les contre-publics sont le résultat d'une interpellation. L'idéologie ambiante, à travers ces appareils, constitue l'individu en sujet. Il n'y a donc pas, à proprement parler, d'essence subjective. Mais à un autre niveau, l'interpellation ne fait qu'actualiser certaines caractéristiques sociologiques pré-discursives d'exclusion. C'est ce qui fait dire à Althusser (1982) que « [...] les individus sont toujours-déjà des sujets », de par le simple fait de leur réalité biologique (p. 128); une idée également présente chez Michael Warner, dont le constructivisme s'arrête où le biologique commence. Pour ajouter à ce paradoxe, chez Althusser, le sujet est toujours sujet de quelque chose d'autre : « Il apparaît alors que l'interpellation des individus en sujets suppose l'"existence" d'un Autre Sujet, Unique et central [...] » (p. 130). Cet « Autre Sujet », c'est Dieu lui-même, qui apparaît dès lors comme l'« Autre » substrat essentiel de la subjectivité.

Robert Asen (2000) propose une perspective différente. De son point de vue, la contre-publicité doit être appréhendée exclusivement en tant que processus discursif, et ce, au détriment de toute considération d'ordre sociologique. L'individu, le sujet et la société sont créés à travers le discours, médiation nécessaire au « faire-être ». La contre-publicité est un mouvement discursif de repli sur soi/réinscription. Il ne faut surtout pas la réduire à des personnes (et leur condition sociologique de subordonnées), à des lieux (le parlement est potentiellement aussi contre-publicitaire que la rue) ou à des thématiques (la droite est

possiblement aussi contre-publicitaire que la gauche). Cette toute-puissance du discours est – sous réserve des critiques déjà mentionnées – également partagée par Warner :

A public is a space of discourse organized by nothing other than discourse itself. It is autotelic; its exists only as the end for which books are published, shows broadcast, Web sites posted, speeches delivered, opinions produced. It exists by virtue of being addressed (Warner, 2002, p. 67).²⁵

Pour Michael Warner (2002), les participants d'un public doivent oublier cette toute-puissance du discours qui les anime et les organise en tant que public. Car c'est seulement par cet oubli – et en s'imaginant plutôt comme la source des discours et des processus organisant – qu'un public peut fonctionner. C'est cet immense paradoxe par lequel un public se construit que j'appelle le *mensonge fondateur*. L'impossibilité de « fonder » quoi que ce soit – et surtout un « devenir public » – sur une dissimulation relève de l'évidence. Le contraire relève de l'absurdité, d'une non-épistémologie.

Cette brève discussion autour du concept de contre-publicité a mis au jour les principaux points de tension du concept : entre subalternité et subordination, entre idéal publiciste et système écologique, entre petites luttes et grandes luttes. Mais une opposition plus générale encore vient fédérer ces différentes questions. Cette question est celle de la relation entre contre-public et contre-publicité. Pour certains, la contre-publicité est une mise en discours de l'exclusion vécue par un contre-public (Fraser, 2001; Felski, 1989) tandis que, pour d'autres, la contre-publicité est un discours qui « fait être » un contre-public correspondant. (Asen, 2000; Warner, 2002).

²⁵ Cette idée d'une prééminence du discours sur le public – d'un discours qui organise le public – doit beaucoup à John Dewey (1927) : « Communication can alone create a great community. Our Babel is not one of tongues but of the signs and symbols without which shared experience is possible » (p. 142).

Ce problème, c'est d'abord celui de la publicité – *öffentlichkeit* –, notion polysémique coincée entre ses définitions sociale et discursive (et, dans une moindre mesure, spatiale). Warner qualifie cette question de « chicken-and-egg » : « These questions cannot be resolved on one side or the other. The circularity is essential to the phenomenon » (Warner, 2002, p. 67).

Toutefois, cette conception de la communication comme « circularité » n'est pas aussi neutre qu'elle ne le paraît. Elle participe d'une compréhension cybernétique de la communication à laquelle il est difficile d'articuler un projet d'émancipation politique (Trudel, 2006; Lafontaine, 2004). C'est l'idéologie de la fin des idéologies. Des discours sans autre origine ni fin qu'eux-mêmes. Voilà ce que Lucien Sfez (1988) qualifie de « tautisme », néologisme qui contracte « autisme » et « tautologie », une circularité où réside une extraordinaire puissance idéologique :

Parathéologie et antithéologie, le tautisme est une idéologie; comme tel il sert à cacher. Il cache la fin du sujet, il exhibe même ce cache dont il fait un triomphe. Il cache donc la fin de la communication, dont il prétend être le héraut. Il la supprime, en fait puisqu'il tue le sujet et toutes les possibilités d'interprétation (p. 321).

Les différentes façons d'articuler contre-public et contre-publicité, c'est-à-dire l'*essentialisme stratégique* et le *mensonge fondateur*, sont inadéquates. Elles participent certainement à l'entreprise de dissimulation circulaire dénoncée par Sfez. Elles sont idéologiques en ce sens qu'elles établissent une distance entre l'idéal véhiculé par le concept de publicité, celui d'un devenir réellement public, et cette entreprise de dissimulation. Dès lors, la publicité est un concept aliéné, dépossédé de lui-même par les nouvelles zones d'ombre du politique qui subsistent en empruntant de nouvelles formes :

Autrefois, la publicité avait dû se frayer une voie en s'opposant à la politique du secret pratiquée par l'absolutisme; elle s'efforçait de soumettre personnalités et problèmes à la discussion publique [...] De nos jours en revanche, ce n'est qu'avec l'aide d'une politique du secret pratiquée par des groupements d'intérêts que la publicité est imposée : elle confère à des personnalités ou à des choses un prestige public et les rend par là susceptibles d'être adoptées sans réserve ni discussion (Habermas, 1993, p. 208).

Mais débusquer l'idéologie ne suffit pas. Il est aussi nécessaire d'explorer une articulation différente entre contre-public et contre-publicité, laquelle serait susceptible de réduire la distance entre l'idéal du concept et son fonctionnement. Afin d'atteindre cet objectif, cette question d'une nouvelle articulation sera explorée à travers le cas du groupe Reclaim the Streets et la philosophie de Cornelius Castoriadis.

3.2 *Les trajectoires de Reclaim the Streets*

Au début des années 90, on assiste à une résurgence des radicalismes dans les politiques environnementales britanniques. Tandis que les stratégies réformistes des groupes « grand public » exposent leurs limites, l'action directe peut sembler une alternative :

By direct action, we refer to protest action where protesters engage in forms of action designed not only or necessarily to change government policy or to shift the climate of public opinion through the media, but to change environmental conditions around them *directly* [...] What distinguishes the new wave of direct action is an ethos characterised by an intention to affect social and ecological conditions *directly*, even while it also (sometimes) seeks indirect influence through the mass media, changed practices of politicians and political and economic institutions (Seel, Paterson & Doherty, 2000, p. 1).

Par exemple, en 1991, le projet de prolongement de l'autoroute M3 près de Winchester (UK) suscite une vive opposition. Deux groupes, les Dongas et Earth First! organisent un

camp de résistance et bloquent l'avancée des travaux. Derek Wall (1999) constate l'étrange hétérogénéité des participants : tandis que les Dongas sont des néo-tribalistes revendiquant leur filiation avec le royaume d'Arthur de Camelot, Earth First!²⁶ est une organisation internationale capable de stratégies radicales qui s'inquiète de la destruction d'un site d'intérêt scientifique particulier dont la protection est pourtant garantie par la législation britannique. Le camp est plusieurs fois détruit et reconstruit, jusqu'à la finalisation de l'autoroute.

C'est dans ce contexte qu'en 1992, EF! lance la campagne Reclaim the Streets²⁷ dont l'objectif est la performance de stratégies d'action directe imaginatives et non violentes dans les rues de Londres. Le 1^{er} août de la même année a lieu le premier *Carmaggedon* à Hyde Park. À cette occasion, une Mini est « rituellement accidentée » (Wall, 1999 p. 63). Les actions s'enchaînent par la suite : pistes cyclables peintes à la main dans les rues de Londres, intervention lors du Earls Court Motor Show de 1993 et nouvelle campagne contre le projet de l'autoroute M11. À cette époque, RTS développe une grande variété d'actions et d'engagements : une campagne de *subvertising*²⁸ qui transforme les publicités automobiles, un appui à la grève des débardeurs de Liverpool, etc.

La diversité de ces actions témoigne de différentes évolutions et recherches tactiques. À ce chapitre, l'expérience RTS paraît plutôt paradoxale. D'une part, l'évolution semble être une nécessité : « Tactics need to move. If they do not, those involved become tired and bored »

²⁶ À partir de maintenant, « EF! ».

²⁷ À partir de maintenant, « RTS ».

²⁸ Cette campagne fait directement référence au magazine canadien *Adbusters*, bien connu pour ses activités contre-publicitaires : « We're a bit busy to do the theory – you'll have to look at the Adbusters site » (RTS, 2007).

(RTS, 1997, p. 4). D'autre part, l'action directe doit se suffire à elle-même, être une fin *en soi* : « Direct action is not just a tactic; it is an end in itself » (4). Ainsi, RTS revendique l'appartenance à une imposante généalogie de moments révolutionnaires – de fins *en soi* – parmi lesquels la prise de la Bastille, la commune de Paris et Mai 68. Le souvenir encore présent des slogans de Mai 68 est particulièrement évocateur :

La liberté est le crime qui contient tous les crimes

Le rêve est réalité

J'ai quelque chose à dire mais je ne sais pas quoi

Tandis que le mouvement gagne de la popularité et tente d'entrer en résonance avec des mouvements sociaux plus larges, la tactique du camp est graduellement abandonnée à cause de sa connotation trop agressive, trop aliénante à une certaine logique contre-culturelle improductive (Doherty, 2000, p. 71). En fait, les actions de RTS se stabilisent peu à peu en ce qui concerne leur forme. C'est ce que plusieurs chercheurs qualifient d'effet de *répertoire* (Tilly, 1995; Doherty, 2000) par lequel les tactiques s'inscrivent dans une généalogie de tactiques antérieures et sont produites par un répertoire qu'elles construisent tout à la fois :

As a result, the kinds of actions that they are likely to choose are limited by history, by the shared understandings of how to protest and by the values and ethos of the movement. Nevertheless, even if repertoires are limited, innovation is possible. This means that the analysis of any action repertoire implicitly raises the question of the balance between continuity and change (Doherty, 2000, p. 62-63).

En d'autres mots, la « désorganisation » s'organise. Dès 1995, RTS est un groupe avec un bureau, une adresse, un site Internet, etc. (RTS 1997, p. 2). C'est aussi à ce moment que la

tactique de RTS prend sa forme la plus aboutie : le *street party*. Cette tactique consiste à s'approprier un carrefour afin de créer une « zone d'autonomie temporaire. » (Bey, 2003), un espace insoumis à l'autorité étatique. L'accent est mis sur la fête, et les discours laissent place à la musique et à différentes performances artistiques. Afin de prolonger l'expérience, les participants tentent de ralentir l'éviction en établissant différentes barricades, dans la pure tradition des grands moments révolutionnaires. Le lieu de l'événement n'est connu que de quelques personnes qui fixent différents rendez-vous factices aux participants. Car si la police doit intervenir, elle doit le faire au moment choisi par RTS, c'est-à-dire à l'apothéose de la fête. Immanquablement, c'est l'occasion d'une bataille épique et lyrique, avec ses tragédies et ses héros : « The heavy lines of horses coming up over a grassy hill, the passions of the protesters, the dissolution and re-establishment of police control, the torrential downpour » (Maples, 2000, p. 145). C'est ainsi que, pour Doherty (2000), la véritable nouveauté du *street party* réside dans la *mise en scène* de la vulnérabilité par la construction d'une situation où la force physique de l'autorité s'oppose à la force morale des occupants (p. 70).

Le premier *street party*²⁹ a lieu à Camden en 1995 et rassemble plusieurs centaines de participants. L'été suivant, ils sont plus de sept mille (Wall, 1999, p. 87). Appuyées par le groupe londonien, des cellules apparaissent dans plusieurs métropoles occidentales. Pour RTS, l'enjeu fondamental en cette ère post-Thatcher est la lutte contre la privatisation des espaces publics : « To rescue what is left of the public arena, to enlarge and transform that

²⁹ Il s'agit ici du premier événement organisé par RTS Londres. Évidemment, si on considère cette question dans une logique de *répertoire*, la nouveauté de cette forme est plus problématique. En plus de l'imposante généalogie dont se réclame le groupe, Derek Wall (1999; 2000) mentionne la similarité des événements londoniens organisés par *Commitment* au début des années 70 ainsi que de certaines célébrations ayant ponctué la fin de la Seconde Guerre mondiale et les mariages royaux.

arena from a selling and increasingly sold space to a common, free space [...] » (RTS, 1997, p. 5).

Bien que chaque événement constitue un espace public jusqu'à sa fin *en soi*, un autre régime de temporalité est envisagé, celui de la création d'un « body politic » permanent (RTS, 1997, p. 5). Le développement de cellules autonomes serait susceptible de cristalliser une nouvelle forme de forme politique :

Linked together in confederal co-ordination they formed the Commune of communes which, translated into current terminology, gives us the Network of networks or, more appropriately: the Street Party of street parties. That such a "street party" would tend to undermine centralised state and government structures, constituting a "dual power" in direct opposition to them is obvious (p. 5).

3.2.1 Les carrefours du sens

L'expression Reclaim the Streets est largement polysémique. Selon le cas, elle peut revêtir trois significations différentes.³⁰ (1) C'est un groupe d'action directe basé à Londres et qui s'inscrit dans un réseau planétaire de cellules autonomes. Les frontières de RTS sont d'autant plus difficiles à cerner que le groupe rejette l'idée de représentation politique et revendique le statut de *désorganisation*. (2) C'est aussi une forme d'action politique urbaine générique, au même titre, par exemple, qu'une manifestation, à la différence qu'il s'agit d'occuper la rue, et non d'y circuler. Il s'agit là de la caractéristique centrale de cette forme d'action :

³⁰ À propos de ces différentes significations de l'expression, voir notamment l'analyse de Maples (2000).

It is in the streets that power must be dissolved: for the streets where daily life is endured, suffered and eroded, and where power is confronted and fought, must be turned into the domain where daily life is enjoyed, created and nourished. The street is an extremely important symbol because your whole enculturation experience is geared around keeping you out of the street (RTS, 2007).

(3) Enfin, RTS est employé comme raccourci signifiant un certain ensemble de luttes contemporaines. D'une part, ce flou idéologique est une conséquence directe du refus de la représentation et de la *désorganisation*. Comme le fait remarquer Wendy Maples (2000), ce n'est pas l'objet ou l'objectif de l'événement qui est premier, mais bien sa forme. En d'autres mots, l'idéologie n'est qu'un épiphénomène d'une forme qui se suffit à elle-même :

The attention paid to the global retailer, McDonald's, is both a protest and a mock protest, a diversion [...] The object of the protest is also not singular or 'central', it is instead 'contingent'; reclaiming the street is a 'moment' of protest against, among other things: car-culture, consumerism, capitalism, the physical coercive power of the state, the degradation of the environment and everyday life [...] The success of the event cannot be measured in changed politics, newspaper column inches or the 'winning' of parliamentary post: it is deeper than this. The success of the event is its playfulness and provocation and the fact that it 'happened' at all » (p. 145).

D'autre part, ce flou idéologique témoigne d'une volonté de rassembler les différentes forces critiques de la société : « The theft of time and space by capitalism, and resistance to it, along with a fusing of (green) ecological, red (socialist) and black (anarchist) politics has always been central to London RTS » (RTS, 2007).

Selon moi, à l'instar des groupes féministes ou de la communauté afro-américaine, RTS exprime une version particulière de contre-publicité. La popularité croissante du groupe tout comme le développement polysémique de l'expression marquent l'accomplissement d'un mouvement contre-publicitaire, c'est-à-dire la réintégration d'une sphère publique plus vaste. Aujourd'hui, *Carmaggedon* est aussi le nom d'un jeu vidéo commercialisé par

Nintendo. Aussi, même dans sa volonté de rassembler les différentes factions critiques de la société, RTS concrétise le projet original de Negt et Kluge.

3.3 *De Reclaim the Streets à Cornelius Castoriadis*

Il faut choisir: se reposer ou être libre.
- *Thucydide*

J'aimerais maintenant reconsidérer le cas du groupe RTS à travers deux concepts mis de l'avant par le philosophe Cornelius Castoriadis (2005; 2004; 1997; 1990; 1975): *l'autonomie* et *l'imaginaire radical*; un rapprochement qui n'est ni arbitraire ni contingent. Ainsi, je serai en mesure de proposer une nouvelle articulation entre contre-public et contre-publicité qui est à la fois empirique et conceptuelle, mais surtout, susceptible de combler le fossé idéologique qui sépare l'idéal et les fondements du concept.

D'une part, la lexicographie de RTS est très castoriadienne :

Unfortunately, instead of being the center of **creativity** and **autonomy** that it could be, the city is merely a focus for maniacal consumerism and profiteering, and the streets nothing but car pipelines facilitating all this madness (RTS, 2002).

Now that the Soviet Union has ceased to exist, it has become a lot easier for those of us working in radical movements to conceive of different societies without having to refer to a failed model. Ideas of utopia can return unhindered. The space has been cleared and the power of **radical imagination** is back at the centre of revolutionary struggle. Not only has the imagination been freed, it has also become more diverse and fluid than it was ever able to be under the shadow of the strict monolithic ideology of Soviet socialism (RTS, 1999, p. 2).³¹

³¹ Les accentuations sont ajoutées. Pour une discussion sur l'imagination et RTS, voir la contribution de Jordan (1998).

D'autre part, Derek Wall (1999) esquisse une filiation qui va de *Socialisme ou Barbarie* à l'*Internationale Situationniste*, puis à RTS. Dans la mesure où Castoriadis est un des fondateurs et le principal animateur de *Socialisme ou Barbarie*, ce rapprochement paraît évident.

Ces groupes proposent tous des formes événementielles d'action politique, c'est-à-dire des moments politiques qui ne s'inscrivent pas dans une logique de représentation. Aussi, le concept situationniste de « détournement » est très proche de la contre-publicité dans le sens où elle est pratiquée par *Adbusters* (et RTS, dans une moindre mesure). Encore plus surprenant, dès 1956, Guy Debord prophétise des projets semblables à ceux de RTS :

En étendant le détournement jusqu'aux réalisations de l'urbanisme, il ne serait sans doute indifférent à personne que l'on reconstituât minutieusement dans une ville tout un quartier d'une autre. L'existence, qui ne sera jamais trop déroutante, s'en verrait réellement embellie (Debord & Wolman, 1956)

Le concept d'autonomie est la pierre d'assise de la pensée de Castoriadis. Il est aussi au cœur des stratégies de RTS : création de « zones d'autonomie temporaire » et (dés)organisation institutionnelle où les différentes cellules sont « autonomes ». Toujours affirmée, cette autonomie n'est toutefois pas discutée par RTS. Une lecture de Castoriadis permet de comprendre comment la notion d'autonomie est susceptible de contribuer à une réflexion sur la contre-publicité.

Chez Castoriadis (1997), l'autonomie est un projet individuel et collectif d'émancipation. Des racines grecques *auto* (soi-même) et *nomos* (lois, normes, formes), l'autonomie s'entend comme « [...] l'autoposition d'une norme, à partir d'un contenu de vie effectif, et

en relation avec ce contenu » (p. 57). L'autonomie, ce n'est donc pas l'absence de normes, mais bien la création de normes nouvelles. Si autonomie il y a, il y a nécessairement *auto-limitation* : « La création veut dire précisément la *position de nouvelles déterminations* – l'émergence de nouvelles formes, *eidé*, donc, *ipso facto* l'émergence de nouvelles *lois* – les lois qui appartiennent à ces modes d'être » (p. 18). L'émancipation ne réside donc pas dans la jouissance d'une liberté absolue, mais bien dans le choix éclairé des contraintes. En ce sens, l'autonomie s'oppose à l'hétéronomie, c'est-à-dire à des normes dont la validité est garantie par des figures transcendantes extérieures tels « Dieu » ou d'éventuels « Destins historiques ». L'autonomie signifie l'abandon de ces figures au profit de l'institution consciente d'un monde propre « pour soi » (p. 69).

En d'autres mots, l'autonomie signifie que l'individu tout comme le collectif peuvent et doivent faire émerger différentes lois, normes et formes qui leur correspondent et, ce faisant, qu'ils instituent un monde propre, un monde « pour soi ». Cette prescription de l'autonomie n'est pas seulement « morale », elle est logique. L'autonomie est une *auto-position* car l'individu et le collectif ne sont jamais des « degrés zéro », ils sont nécessairement « pour soi », *auto*, orientés vers l'action.³² Ainsi, les différentes instances subjectives – individuelles et collectives – créent sans cesse leurs mondes et leurs « modes d'être », qui sont toujours autonomes les uns vis-à-vis des autres.

Si, comme l'affirme Maples (2000), l'objet des activités de RTS n'est jamais central et que c'est la stratégie d'action directe qui est au cœur du mouvement, on peut effectivement

³² Selon Castoriadis, il n'existe pas de sujet de la pensée pure ou d'état méditatif. Pour lui, tout comme pour Husserl (et bien d'autres) « Toute conscience est conscience de quelque chose ». En plus de l'autonomie, Castoriadis considère la rationalité comme une autre *auto-position*. Il s'agit là d'une simple exigence de non-contradiction. Si on ne postule pas la raison, on ne recherche pas la vérité et on ne philosophe pas.

réfléchir RTS comme un projet « castoriadien ». Car choisir l'action directe plutôt que la « représentation », c'est choisir l'autonomie contre l'hétéronomie. La prééminence de la forme, l'importance du *nomos* comme fin *en soi* dénote une prévalence certaine de l'autonomie en tant que mouvement, qui apparaît dès lors comme la cause et l'objectif véritable de RTS.

Pour Castoriadis, l'imaginaire constitue le fond psychanalytique de l'individu. Il conceptualise donc un imaginaire radical, c'est-à-dire un imaginaire premier, profond et puissant en deçà duquel rien n'« est » : « Il fait surgir une " première " représentation à partir d'un rien de représentation, c'est-à-dire à partir de rien » (Castoriadis, 1975, p. 383); « Ce soi qui se fait être sans encore être, c'est le Sans Fond, le Chaos, l'Abîme de l'être humain » (Castoriadis, 1997, p. 61).

Un tel mécanisme existe aussi dans le social, c'est *l'imaginaire social instituant*. Cet imaginaire, bien que moins *radical*, constitue néanmoins l'origine des institutions sociales. C'est une source de création *ex nihilo*, c'est-à-dire une création à partir de rien, mis à part la créativité personnelle des individus qui participent au collectif. Bien sûr, certaines contraintes pèsent sur cette création : « Ni dans le domaine social-historique, ni nulle part ailleurs, la création ne signifie pas que n'importe quoi peut arriver n'importe où, n'importe quand et n'importe comment » (Castoriadis, 1997, p. 20). Par exemple, la société est une forme tellement « instituée » qu'il est difficile d'imaginer une vie « sociale » sans société : « Ce n'est pas seulement que les hommes " restent " en société. Les hommes ne peuvent exister que dans la société et par la société » (Castoriadis, 2004, p. 65). Une société

autonome et ses institutions sont toujours un produit imaginaire, une création réductible à l'imagination de ceux qui la composent.

Cette conception du social trouve un écho profond dans l'action de RTS. La logique de *répertoire* qui préside à la recherche de formes d'action nouvelles interdit certaines évolutions formelles (Doherty, 2000). De la même façon, chez Castoriadis, la « société » est une forme d'institution propre à l'humain. Dans les deux cas, il y a une relation étroite entre l'instance subjective et le monde qu'elle institue « pour soi ». Aussi, en se projetant comme partie d'une généalogie de grands moments révolutionnaires, RTS identifie et tente de prolonger les moments critiques de l'histoire où les sociétés ont remis en question leur institution pour faire émerger de nouveaux mondes « pour soi » :

Certaines sociétés commencent à remettre explicitement en question leur institution [...] Ce qui est accompli par là, c'est une *brisure de la clôture* dans et par laquelle est le simple vivant, un ébranlement (toujours imparfait et inachevé) du monde propre comme exclusif, quelque chose qui est la négation frontale de la « logique biologique », la création d'un être et d'un mode d'être sans précédent dans l'histoire du monde : un être qui met explicitement en question les lois de sa propre existence et qui désormais est dans et par cette mise en question (Castoriadis, 1997, p. 17).

3.3.1 Entre forme & substance : Transcender les paradoxes

Le problème essentiel de la contre-publicité, celui de son ontologie particulière, se bute à la circularité des phénomènes communicationnels dans la mesure où la publicité évoque simultanément des définitions sociale et discursive (voire spatiale). Tandis que Michael Warner (2002) constate un problème impossible à résoudre, réfléchir la question avec Castoriadis semble prometteur.

Pour Castoriadis, l'imaginaire radical constitue toujours le fond, la substance du sujet singulier tandis que l'imaginaire social instituant tient le même rôle pour la société. Dès lors, c'est à ces endroits qu'il faut situer le début des processus communicationnels circulaires. Bien que circulaires, ces processus connaissent des moments de création *ex nihilo*. Ils ne constituent pas la répétition incessante des mêmes formes et institutions. L'imaginaire marque toujours le début et la fin de ces processus.

Par exemple, le langage est une institution de l'imaginaire social instituant. C'est l'avènement social imparfait et singulier de l'imaginaire qui prend forme dans le langage. Une telle perspective n'est pas « chomskienne » puisqu'il ne saurait y avoir de structures inconscientes a priori du langage. Castoriadis (1997) rejette aussi la réduction de l'inconscient au langage. Pour lui, fidèle à Freud, il n'y a pas représentation de mots dans l'inconscient, mais bien des représentations de choses. Entre ces représentations et le langage subsiste nécessairement une distance, celle de la création : « La psyché n'est pas socialisable sans reste – ni l'inconscient traduisible sans reste dans le langage » (p. 27). Le langage est donc un des lieux de passage privilégiés entre deux régimes distincts, de la substance imaginaire psychique à la forme sociale et publique.

En d'autres mots, la circularité des phénomènes communicationnels prend naissance et termine sa route dans l'imaginaire, lieu de création irréductible le plus indéterminé qu'il nous soit possible d'appréhender. Le langage permet de faire-être des mondes propres « pour soi » et, accessoirement, constitue la preuve extériorisée de l'imagination radicale (Castoriadis, 1990, p. 123).

Et la publicité? En plus de la polysémie problématique de l'*öffentlichkeit* pour « fonder » la contre-publicité, un paradoxe subsiste entre l'idéal d'un « devenir public » et les deux manières de « fonder » la contre-publicité, soit l'*essentialisme stratégique* et le *mensonge fondateur*. Avec Castoriadis, il est possible de comprendre le « devenir public » comme le processus de renégociation des institutions existantes, un (re)passage obligé dans les imaginaires qui fait être de nouvelles institutions *ex nihilo*. Dès lors, la différence entre la publicité et la contre-publicité est la suivante : Tandis que l'une tend plutôt à répéter les institutions en vigueur, l'autre tente de s'en abstraire. En ce sens, la publicité est une entreprise hétéronome puisqu'elle réifie les formes politiques à partir des formes déjà instituées (la justification des ces formes ne reposant que sur « elles-mêmes »). C'est cet étrange processus – caractéristique de certaines conceptions actuelles de la communication – que dénonce habilement Lucien Sfez (1988) :

Cette totalité sans hiérarchie, cet autisme tautologique, je les nomme *tautisme*, néologisme qui condense totalité, autisme et tautologie. La communication se fait ici de soi à soi-même, mais d'un soi dilué dans un tout. Cette communication-là est donc celle d'un non-soi à un non-soi-même (p. 92).

Quant à elle, la contre-publicité tente d'opérer une rupture avec les formes existantes pour en créer de nouvelles; c'est l'exercice même de l'autonomie au sens entendu par Castoriadis (1997), soit la création de formes radicalement nouvelles sur la base d'un « contenu de vie ».

L'institution des formes politiques est un processus ni aléatoire, ni rationnel, ni naturel : « La politique ne se laisse pas déduire de l'ontologie » (Castoriadis, 1997, p. 10). C'est plutôt un mouvement de création imaginaire qui est d'une part historique et « en

situation » et d'autre part indéterminé; conciliation improbable des « conditions objectives du vécu » de Negt et Kluge (1993) et du « poetic world making » de Warner (2002, p. 14).

Le dilemme entre le *mensonge fondateur* et l'*essentialisme stratégique* s'efface lui aussi devant l'imaginaire radical. L'imaginaire radical est à un autre niveau, plus fondamental, tout simplement. Il s'agit bien d'une substance, c'est-à-dire d'un substrat permanent qui ne change pas et à partir duquel des formes émergent et se distinguent. Ainsi, il n'y a plus de distance idéologique entre ce que la contre-publicité *est* et ce qu'elle prétend être. Cette distance, c'est plutôt ce qui se perd nécessairement dans l'irruption sociale des imaginaires, dans la transition entre deux ontologies, deux modes d'être : de la substance créatrice à la forme.

« Fonder » quoi que ce soit sur un *mensonge fondateur* est une absurdité en soi. Une idée circulaire qui n'a ni début ni fin. Les limites évidentes d'une telle conception doivent être explicitées, et cette circularité doit être ouverte, à l'encontre de sa puissance idéologique. Quant à l'*essentialisme stratégique* et à la place du corps comme fondements des contre-publics, Castoriadis considère que le corps est déjà une forme instituée de l'imaginaire. Dans la mesure où il n'y a pas d'imaginaire en tant que tel, un des premiers mouvements du « pour soi » psychique est « pour son corps ». Sur cette question, Castoriadis se rapproche des thèses d'Adolf Portmann selon lesquelles l'apparence extérieure du vivant est la forme d'une substance intérieure sur laquelle nous savons bien peu de choses.³³ Le corps, en ce sens qu'il renvoie à la même radicalité, a curieusement un statut similaire à celui du langage. S'il est effectivement toujours « en jeu », il est une simple forme. Ainsi, situer

³³ J'ai déjà développé cette question dans une analyse antérieure (Trudel, 2006) qui est en première partie de ce mémoire.

l'origine de la contre-publicité dans le corps des participants d'un contre-public, en plus de constituer une erreur ontologique, va à l'encontre de l'idéal véhiculé par le concept.

Demeure la question de la relation entre les différents publics : subordonnés ou subalternes? Si les relations de pouvoir existent seulement à l'intérieur des formes politiques produites par l'imaginaire, il y a autant de réponses à cette question que de publics instituant des formes politiques et sociales. Entre ces différentes formes se dressent des clôtures étanches, ce qui conduit Castoriadis à considérer « l'altérité essentielle » des sociétés (Castoriadis, 1997, p. 38). Ici, la « condition objective du vécu » n'a pas tant d'importance, il faut tout simplement faire de son mieux : « Ce contenu de l'autonomie telle que je la définis, et l'impératif pratique est : devient autonome (et non pas : respecte les autres en tant qu'êtres autonomes) et contribue autant que tu peux au devenir autonome des autres » (Castoriadis, 1997, p. 59).

3.4 Conclusion : Vers une théorie-monde de la critique?

Où il n'y a pas de volonté, il n'y a pas de voie, il n'y a que du devenir.
– Cornelius Castoriadis

La contre-publicité est un concept dont les fondements sont éminemment problématiques en ce sens qu'ils articulent de multiples oppositions et paradoxes. L'idéal d'émancipation véhiculé par le concept s'en trouve dès lors menacé. Si ce dernier demeure un « devenir public », c'est dans la dimension processuelle de la contre-publicité qu'il est nécessaire de s'attarder pour la comprendre.

Dans cette contribution, j'ai tenté de résoudre certaines de ces tensions. J'ai reconsidéré – à partir du cas de RTS et de la philosophie de Castoriadis – la circularité des phénomènes communicationnels en situant leur origine et leur fin dans l'imaginaire radical, instance de création *ex nihilo* de formes et de mondes « pour soi ». Dans ma (re)définition du concept, j'ai réintroduit la distinction classique entre forme et substance héritée d'Aristote et présente chez Castoriadis mais souvent rejetée par les courants cybernétique (Bateson, 1984) et poststructuraliste (Deleuze, 1988); courants auxquels il est périlleux d'articuler un projet politique et social (Lafontaine 2004; Trudel, 2006).

La contre-publicité se comprend ici comme l'exercice de l'autonomie; création imaginaire de nouvelles formes sociales et politiques différentes « pour soi ». La publicité est plutôt la répétition des formes antérieures, processus hétéronome qui dépossède le public de sa capacité à créer ses propres formes d'organisation. C'est le lieu de l'idéologie, de l'aliénation et de la dépossession de soi.

J'ai exposé la contre-publicité particulière de RTS ainsi que sa proximité avec le projet castoradien. Ainsi, la contre-publicité, RTS et Castoriadis sont susceptibles de se nourrir les uns des autres, de se réfléchir les uns dans les autres. Bien sûr, ces trois entités sont irréductibles. Elles ne sauraient se poser l'une sur l'autre sans que ne demeurent quelques aspérités. Néanmoins, notre compréhension de la contre-publicité s'enrichit à la fois empiriquement et conceptuellement.

La contre-publicité est un carrefour théorique important de la pensée critique. Différents courants – qui s'opposent parfois, ou se complètent, difficilement – s'y rencontrent.

Castoriadis est de ceux qui peuvent contribuer à ces alliances théoriques. Paradoxalement, c'est sa vie remplie de controverses et d'exclusions intellectuelles qui le prouve : une rupture avec Marx, au nom des principes émancipateurs du marxisme. Puis, une dénonciation virulente du courant poststructuraliste, qu'il accuse, en plus de rompre avec la philosophie héritée, de dissimuler à travers les problématiques identitaires et minoritaires le phantasme du Un. Castoriadis leur oppose une philosophie militante organisée dans et par un projet d'émancipation qui s'est incarné à différents moments dans la tradition occidentale, de la démocratie grecque à Mai 68. Pour Castoriadis (2005), il faut renouer avec l'*agôn*, la lutte et le combat qui étaient auparavant présents dans toutes les sphères de la vie :

Mais nous ne pouvons pas tenir ce que nous pensons de la liberté, de la justice, de l'autonomie, de l'égalité en nous contentant de parler de « différence ». C'est ce que fait pourtant l'immonde salmigondis pseudo-gauchiste, ou pseudo-démocratique contemporain, qui se limite justement là-dessus, à des bavardages sur cette « différence » (p. 123).

BIBLIOGRAPHIE

ALTHUSSER, Louis (1982). *Positions*. Paris : Éditions sociales.

ASEN, Robert (2000). « Seeking the "counter" in counterpublics ». *Communication Theory* 10. (p. 424-446).

BEY, Hakim (2003). *The Temporary Autonomous Zone*. New York : Autonomedia.

BHABHA, Homi (1999). « The Postcolonial and the Postmodern : The Question of Legacy ». In. Daring, S (dir.), *The Cultural Studies Reader*. (p. 189-208). London & New York : Routledge.

CALHOUN, Craig (1992). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge : MIT Press.

CASTORIADIS, Cornelius (2005). *Une Société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*. Paris : Seuil.

CASTORIADIS, Cornelius (2004). *Post-scriptum sur l'insignifiance* suivi de *Dialogue*. Paris : Éditions de l'aube.

CASTORIADIS, Cornelius (1997). *Fait et à faire : Les carrefours du labyrinthe, tome V*. Paris : Seuil.

CASTORIADIS, Cornelius (1990). « Pour soi et subjectivité ». In. Bougnoux, D., Lemoigne, J-L. & S. Proulx (dir.), *Arguments pour une méthode. Autour d'Edgar Morin* (p.118-127). Paris : Seuil.

CASTORIADIS, Cornelius (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.

CUSSET, François (2003). *French Theory*. Paris : La Découverte.

DEBORD, Guy-Ernest & WOLMAN, Gil (1956). « Mode d'emploi du détournement ». *Les Lèvres nues* 8. [En ligne] http://sami.is.free.fr/Oeuvres/debord_wolman_mode_emploi_detournement.html, page consultée le 9 janvier 2007.

DELEUZE, Gilles (1988). *Le Pli*. Paris : Éditions de Minuit.

DEWEY, John (1927). *The public and its problems*. New York : Henry Holt.

DOHERTY, Brian (2000). « Manufactured Vulnerability : Protest Camp Tactics ». In. Seel, B., Paterson, M. & B. Doherty (dir.), *Direct Action in British Environmentalism*. (p.62-78). Londres & New York : Routledge.

FELSKI, Rita (1989). *Beyond Feminist Aesthetics*. Cambridge : Harvard University Press.

FOUCAULT, Michel (1994). *Dits et Écrits, tome IV*. Paris : Gallimard.

FRASER, Nancy (2005). « Transnationalizing the Public Sphere ». *Republicart*. [En ligne] http://www.republicart.net/disc/publicum/fraser01_en.htm, page consultée le 23 novembre 2006.

FRASER, Nancy (2001). « Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement ». *Hermès* 31. (p. 125-156).

HABERMAS, Jürgen (1993). *L'espace public*. Paris : Payot.

HABERMAS, Jürgen (1987). *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris : Fayard.

HEIDEGGER, Martin (1980). *Essais et conférences*. Paris : Gallimard.

JORDAN, John (1998). « The Art of Necessity: The Subversive Imagination of Anti-Road Protest and Reclaim The Streets ». In McKay, G. (dir.), *DiY Culture: Party and Protest in Nineties Britain*. (p. 129-151). New York : Verso.

LAFONTAINE, Céline (2004). *L'empire cybernétique*. Paris : Seuil.

MAPLES, Wendy (2000). « It's just not natural? Queer insights on eco-action ». In Seel, B., Paterson, M. & B. Doherty (dir.), *Direct Action in British Environmentalism*. (p. 133-150). Londres & New York : Routledge.

NEGT, Oskar & KLUGE, Alexander (1993). *Public Sphere and Experience : Toward an analysis of the bourgeois and proletarian public sphere*. Minneapolis : University of Minnesota Press.

PRICE, Joshua (2001). « Violence Against Prostitutes and a Re-evaluation of the Counterpublic Sphere ». *Genders* 34. [En ligne] http://www.genders.org/g34/g34_price.html, page consultée le 10 juillet 2006.

RECLAIM THE STREETS (2007). *RTS London Homepage*. [En Ligne] <http://rts.gn.apc.org/>, page consultée le 30 juillet 2006.

RECLAIM THE STREETS (2002). *Critical Mass and Reclaim The Streets*. [En ligne] <http://struggle.ws/wsm/talks/rts2002.html>, page consultée le 30 juillet 2006.

RECLAIM THE STREETS (1999). « Friday June 18th 1999 ». *Do or Die* 8. (p. 1-12). [En ligne] <http://www.eco-action.org/dod/no8/j18.html>, page consultée le 30 juillet 2006.

RECLAIM THE STREETS (1997). « Reclaim The Streets! ». *Do or Die* 6. (p. 1-10). [En ligne] <http://www.eco-action.org/dod/no6/rts.htm>, page consultée le 23 août 2005.

ROBBINS, Bruce (1993). « Introduction ». In. Robbins, B., (dir.), *The Phantom Public Sphere*. (p. 1-32). Minnesota : University of Minnesota Press.

SEEL, Benjamin, PATERSON, Matthew & Brian DOHERTY (2000). « Direct Action in British Environmentalism ». In. Seel, B., Paterson, M. & B. Doherty (dir.), *Direct Action in British Environmentalism*. (p. 1-24). Londres & New York : Routledge.

SFEZ, Lucien (1988). *Critique de la communication*. Paris : Seuil.

SPIVAK, Gayatri (1987). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York : Methuen.

SPIVAK, Gayatri (1988). « Can the Subaltern Speak? ». In. Nelson, C. & Grossberg, L. (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. (p. 271-313). Chicago : University of Illinois Press.

TILLY, Charles (1995). « To Explain Political Progress ». *The American Journal of Sociology* 100. (p. 1594-1610).

TRUDEL, Dominique (2006). « La philosophie de Cornelius Castoriadis : Pour une critique des conceptions cybernétiques/informationnelles de la subjectivité ». *COMMposite*. (p. 153-173). [En ligne] <http://commposite.org/index.php/revue/article/view/17/11>, page consultée le 3 avril 2007.

WALL, Derek (2000). « Snowballs, elves and skimmintons? Genealogies of environmental direct action ». In. Seel, B., Paterson, M. & B. Doherty (dir.), *Direct Action in British Environmentalism*. (p. 79-92). Londres & New York : Routledge.

WALL, Derek (1999). *Earth First and the Anti-road Movement : Radical Environmentalism and Comparative Social Movements*. Londres : Routledge.

WARNER, Michael (2002). *Publics and Counterpublics*. New York : Zone Books.

WARNER, Michael (1992). « The Mass Public and the Mass Subject ». In. Calhoun, C. (dir.), *Habermas and the Public Sphere*. (p. 377-401). Cambridge : MIT Press.

4. Conclusion

La plupart des gens ne meurent qu'au dernier moment;
d'autres commencent et s'y prennent vingt ans d'avance et parfois davantage.
— *Louis-Ferdinand Céline*

J'ai commencé ce texte en proposant un retour à la conception marxiste de la critique comme explicitation des luttes et des projets du présent. La théorie critique étant elle-même dans un « état critique », sa propre sauvegarde constitue certainement sa lutte et son projet privilégiés. En effet, depuis Horkheimer et Adorno, sa mise en abyme incessante fait de la théorie critique un objet difficile à saisir, si bien que certains évoquent ouvertement sa fin ou du moins sa crise profonde.

Dans ce mémoire, j'ai tenté de relancer la critique à partir de nouvelles bases. J'ai tout d'abord dressé un bref état des lieux de la théorie critique et de ses différentes articulations historiques. J'ai ensuite précisé ma démarche en me concentrant sur les prémisses épistémologiques cybernétiques qui, en sciences de la communication, sont un obstacle majeur à la poursuite du projet critique. En effet, en plus de contribuer au processus général de décentrement de la subjectivité, elles opèrent une rupture avec certaines conceptions héritées du politique et du lien social. Ces transformations, qui se présentent parfois sous l'angle trompeur d'une critique, en éloignent paradoxalement la continuation. Ainsi, la critique de ces prémisses cybernétiques est une dimension centrale de mon projet, qui tente de contribuer au renouvellement du paradigme critique. Pour ce faire, j'ai exposé comment les propositions du philosophe Cornelius Castoriadis sont susceptibles d'ébranler l'édifice cybernétique dans la radicalité de ses fondations. Puis, dans une perspective plus « constructive », j'ai tenté d'exposer comment ces propositions castoriadiennes, une fois

explicitées, pouvaient être utiles pour réfléchir un concept particulier de l'arsenal critique : la contre-publicité.

Ainsi, dans la perspective de la « grande lutte » et du « grand projet » du renouveau critique, ce mémoire contribue à différents niveaux. Il formule une synthèse du problème général du paradigme critique en communication. Il participe à la critique de la cybernétique. Il offre à la discipline une réflexion sur elle-même, à partir de la perspective extérieure de Cornelius Castoriadis. Il collabore au développement de la littérature sur la contre-publicité. Il propose de préférer certaines pratiques critiques à d'autres.

Bref, ce mémoire, en tant qu'activité critique, s'inclut dans le projet qu'il présente. Il est résolument un produit de l'autonomie, en ce sens « [...] qu'une telle activité présuppose que les hommes investissent fortement *autre chose* que la possibilité d'acheter un nouveau téléviseur couleur » (Castoriadis, 1997, p. 76).

Mais à côté de ce qui est fait, il demeure beaucoup à faire. D'autres luttes, d'autres projets sont en aval de celui-ci. D'une part, le chantier de la critique épistémologique est largement ouvert. Plusieurs peuvent contribuer en proposant des démarches similaires. À l'ère de l'interdisciplinarité, des petits bricolages épistémologiques sont envisageables, non plus comme programmes totalitaires d'une discipline mais bien comme simples fragments, autour d'un concept, d'une idée. Le village bourbonnais est assurément accueillant et riche en potentialités.

D'autre part, il est possible de continuer ce bricolage en particulier. D'autres concepts critiques sont envisageables depuis une perspective castoriadienne. C'est particulièrement le cas des concepts qui tentent d'exprimer des pratiques critiques. Avec Castoriadis, il faut nécessairement s'attarder à la dimension imaginaire de ces pratiques, à la faculté de l'imaginaire de « faire être » la critique. Par exemple, ce recentrement autour de l'imaginaire rend extrêmement problématique les conceptualisations proches de l'énaction. Si c'est par et dans l'imaginaire qu'il y a création d'un monde humain, l'idée d'un couplage structurel entre l'humain et son environnement semble se refermer sur elle-même.

Continuer ce bricolage ou en commencer un nouveau? Cette question étant aussi spéculative que normative, je me permets de la considérer ici dans une perspective absolument morale, tout en gardant à l'esprit l'objectif général de la poursuite du projet critique.

Après la Seconde Guerre mondiale, Hannah Arendt exulte :

Je suis maintenant convaincue que le mal est toujours simplement extrême mais jamais radical; il n'a aucune profondeur ni aucune dimension démonique. Il est capable de dévaster le monde entier précisément parce qu'il se répand à sa surface comme un champignon. Seule la bonté est profonde et radicale (Arendt, citée par Denamy, 1994, p. 109).

À mon sens, ces mots d'Arendt témoignent soit d'un d'optimisme excessif, soit d'une autre époque, tout simplement. Néanmoins, si on éloigne pour un instant l'utopie d'une grande monade du bien et de l'amour universels et que l'on considère la nécessaire dialectique du bien et du mal, cette articulation semble la plus souhaitable : le bien comme « radicalité » est la condition de possibilité du mal « en surface ».

Pour Philippe Muray (2000), il faut penser le moment présent à l'exact opposé. Le tragique se perd. Les luttes et les projets d'aujourd'hui servent précisément à masquer ce qui a disparu à jamais. En ce sens, ils en sont des parodies (p. 13). Au nom du bien, de « l'empire du bien », on assiste à « [...] la mise à mort progressive et quotidienne, sous nos yeux, de tout ce qui prétendait encore jouir de soi-même (par la divergence, la singularité, la désobéissance, le désaccord, etc.) » (p. 13). Le bien est maintenant « en surface » de toute chose, tel un champignon, ce qui laisse planer l'inquiétant présage que le mal en constitue la nouvelle « radicalité ».

Ainsi, peu importe finalement lequel de ces bricolages sera poursuivi. L'important, c'est que tous deux soient potentiellement subversifs, incertains, critiques. C'est qu'ils promettent de jouir d'eux-mêmes, de par leur propre fantaisie. C'est qu'ils s'assurent qu'une certaine violence subsiste, en surface.

Car plus que jamais, il faut désolidariser la monade épistémologique, diviser le « grand tout », casser l'empire...

Et le bien de demeurer profond et radical.

BIBLIOGRAPHIE

CASTORIADIS, Cornelius (1997). *Fait et à faire : Les carrefours du labyrinthe, tome V*. Paris : Seuil.

CÉLINE, Louis-Ferdinand (1972). *Voyage au bout de la nuit*. Paris : Gallimard.

DENAMY, Sylvie (1994). *Hannah Arendt*. Paris : Belfond.

MURAY, Philippe (2000). *Désaccord parfait*. Paris : Gallimard.