

NOTE TO USERS

This reproduction is the best copy available.

UMI

Jean-François Garon

**Régis Debray :
inconscient religieux et médiologie**

Mémoire
présenté
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL

Septembre 2000



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-55853-3

Canada

Résumé

La pensée philosophique de Régis Debray comporte principalement une anthropologie religieuse et une étude des faits de transmission (médiologie). Par l'analyse des particularités organisationnelles sapiennes, *La Critique de la raison politique* nous conduit à poser un immuable anthropologique : l'inconscient religieux. Issu d'une conception matérialiste, cet invariant remet en cause sous certains aspects le concept d'idéologie hérité du marxisme (Marx et Althusser). La logique de l'exploitation devient une logique de domination. Au centre des États constitués se trouvent un médium dominant et une classe de transmetteurs (*hommedium*) par lesquels l'imaginaire collectif s'est construit et par lesquels il se transforme. La médiologie nous fait découvrir la matérialité des univers mentaux, les liens unissant la croyance d'un peuple à son socle matériel. L'œuvre de Debray nous permet ainsi de saisir que les grandes mutations symboliques dépendent des transformations techniques des médiums dominants et de comprendre le phénomène paradoxal du village global qui s'ethnicise.

TABLE DES MATIÈRES

	<u>page</u>
Résumé.....	i
Table des matières.....	ii
Introduction générale.....	1
 Chapitre I Inconscient religieux	
Introduction	18
1 Invariant de la fonction religieuse	
1.1 Éléments de méthode et position théorique.....	21
1.2 De l'incomplétude.....	25
1.3 Religion, nature et histoire.....	33
2 Inconscient religieux et idéologie	
2.1 Marx : infrastructure et superstructure.....	43
2.2 Althusser et les AIE.....	49
Conclusion.....	55
 Chapitre II Médiologie	
Introduction	65
1 Proposition et culture.....	69
2 Matière, technique et culture.....	78
3 Médiologie et pouvoir.....	85
Conclusion.....	102
 Conclusion générale	 110
Annexe A : Tableaux médiologiques.....	117
Bibliographie	122

Introduction générale

La naissance de l'État moderne ne vient pas sans l'avènement d'un idéal politique. L'idéal politique qui correspond à cette forme d'État est l'idéal démocratique. L'organisation politique du monde actuel et sa délimitation territoriale se sont faites en faveur de cet idéal démocratique, du moins en principe, lequel tend à nier, dans une certaine mesure, l'existence effective des peuples. En fait, même si la démocratie ne consiste pas à empêcher les peuples d'être différents les uns des autres, elle force en quelque sorte certains d'entre eux à cohabiter à l'intérieur d'un même État, sous un pouvoir commun. Des langues, des mœurs, des cultures différentes se sont rassemblées sous des pouvoirs d'État. L'ethnie, au sens très large du terme, n'est pas ce par quoi se définit le pouvoir démocratique. Ce dernier a voulu et veut encore nier, ou du moins tenir à distance, les différences culturelles. « Le pouvoir de tous » s'acquitte difficilement de sa tâche consistant à unir sous des lois communes des peuples de traditions distinctes. Historiquement, presque tous les États du monde ont tenté d'uniformiser des traditions ethniques diverses. Dans certains cas, on note une atténuation majeure des différences culturelles (en France par exemple), mais dans d'autres cas, et c'est ce qui semble devenir dominant, on note au contraire une exhumation de traits de distinction archaïques qui semblaient pourtant disparus depuis longtemps. Pensons simplement au cas des anciens pays de l'Est.

À l'heure du village global, les revendications nationalistes ont pris une ampleur qu'il était difficile d'imaginer il y a à peine quelques décennies. Le phénomène paradoxal qui en résulte n'est pas facile à comprendre. En effet, avec le développement du capitalisme mondial, la mondialisation des échanges marchands et la colonisation médiatique, on assiste véritablement à l'uniformisation des cultures, c'est-à-dire, en quelque sorte, à l'américanisation du monde. Mais d'autre part, cette uniformisation, ce nivellement des cultures, semble produire des oppositions, des résistances, des réactions allant en sens contraires. Le peuple devient (ou redevient) ce par quoi les entités politiques tentent de se définir. L'histoire semble conduire, par

le biais du droit, à une régulation des mœurs, au sens où ce dernier tente d'orienter vers un même but l'ensemble des coutumes des peuples du monde. Ce droit permet aux peuples, en même temps, de revendiquer une reconnaissance étatique sur le plan international. Il rend donc, paradoxalement, plus uniformes les différentes cultures tout en leur permettant d'être distinctes. L'État devient la Nation. Ce qui lui est sous-jacent, ce sont le peuple et son unité.

Alors que la démocratie tend à nier les religions, même si elle doit de fait compenser par une religion civile (la République française par exemple), les peuples du monde font ressurgir les vieux démons de la croyance religieuse allant souvent à l'encontre de l'idéal démocratique. L'intégrisme musulman ou catholique, en ce sens, s'accorde mal avec l'idée d'une démocratie. Dans certains cas, tout se passe comme si les peuples avaient subi une forte répression culturelle dont les symptômes du refoulement exigeaient une manifestation violente et sans compromis. Tout se passe comme si nous assistions actuellement au retour du refoulé des peuples dont on a nié la culture d'une façon générale. Des sentiments archaïques refont surface, des principes religieux font office de lois. Il semble que beaucoup d'États s'effritent sous les revendications (parfois légitimes, parfois illégitimes d'un point de vue démocratique) des peuples les constituant. Nous assistons à une transformation territoriale majeure, à une redéfinition des frontières, au sens où les peuples revendiquent des territoires au nom de leur origine. Qui dit origine dit mythe d'origine et mystification collective, d'où le retour des sentiments religieux archaïques. En fait, il est aisé de confondre les causes et les effets dans l'analyse de ce phénomène. La colonisation israélienne, par exemple, a bien pu produire chez le peuple palestinien un sentiment de haine envers les Juifs, mais il fallait qu'existât chez lui un sentiment d'appartenance commune à un lieu pour que puisse perdurer pendant tant d'années ces luttes organisées au nom du peuple. Ce n'est là qu'un exemple; ils sont nombreux. Dans plusieurs cas, l'unité du peuple se construit en opposition à un ennemi commun. Dans certains cas (tel celui de l'Algérie), l'ennemi commun est directement associé aux peuples dominants. Ainsi, les peuples « occidentaux », leurs mœurs, leurs lois et leur pouvoir sont rejetés par cette nation qui voit en eux une perversion de sa culture islamique. Alors que nous croyions que le temps des religions était terminé, force est de constater

qu'elles deviennent au contraire très puissantes. Assistons-nous, malgré cela, à la fin des idéologies comme le pensent certains auteurs contemporains ? Si l'idéologie n'était qu'une manifestation particulière du phénomène religieux, en supposant qu'il soit structurellement indissociable des organisations humaines, serait-il légitime de croire que la fin des idéologies est un leurre contemporain, c'est-à-dire l'idéologie la plus actuelle que nous connaissions ? Le peuple est-il ainsi condamné à faire usage de son opium ?

Admettre que la religiosité est un phénomène insécable de toute forme d'organisation humaine relève à la fois d'une étude historique des groupes humains et d'une anthropologie religieuse. Toutefois, le constat du phénomène n'en constitue pas une explication. C'est pourquoi il faut dégager une logique de l'organisation des groupes (un modèle) qui ne tienne pas compte du temps et des lieux afin de comprendre ce phénomène à travers les différents temps et les différents lieux qu'ont connus les groupes humains. Mais s'il existe une logique de l'organisation, un modèle théorique expliquant les fluctuations métaphysiques des groupes à l'intérieur d'un champ déterminé d'action, serons-nous dans l'obligation de conclure qu'il existe une nature religieuse de l'humanité ? Si tel est le cas, l'explication n'est-elle pas elle-même métaphysique ?

Nous pouvons répondre brièvement à cette question comme le fit Piaget dans le domaine du développement cognitif chez l'enfant¹, ou comme le fit Edgar Morin dans ses études anthropologiques². À la base du problème se trouve une solution qu'on pourrait énoncer ainsi : l'humain, tant sur le plan ontogénétique que phylogénétique, est naturellement culturel et culturellement naturel. Si l'on envisage la chose de cette façon, il est certainement possible de construire une anthropologie religieuse où l'on dira que le phénomène religieux est naturellement culturel et culturellement naturel comme dans le cas, par exemple, du langage humain. Ainsi, il existerait, sur un plan structurel (au sens logique du terme), un lien fort entre le rôle du langage et la mystification collective chez l'humain, c'est-à-dire qu'il serait possible de dégager des invariants fonctionnels qui font des humains des êtres

¹. Jean Piaget, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968, et *La construction du réel chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1973.

². Edgar Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.

nécessairement religieux de la même façon qu'il est impossible d'imaginer des organisations humaines sans langage. S'il est vrai, comme le dit Morin, que « c'est le langage qui a créé l'homme, et non l'homme le langage³ », nous pouvons maintenant dire avec Debray que ce n'est pas l'humain qui a créé la religion, mais bien la religion qui a créé l'humain. Cela dit sans aucun recours à une métaphysique. Si la construction du réel chez l'enfant passe par l'acquisition du langage (au sens large), ce que ce dernier sert à désigner, le réel, est entaché d'imaginaire. Déjà commence en très bas âge l'intégration des nouveaux arrivants qui ne va pas sans une construction mystifiante des rapports humains : les interdits, le rôle social des sexes, les rapports de force, etc. Les organisations sociales, en ce sens, malgré les transformations qui les affectent (non sans raisons), se reproduisent dans et par la mystification. La famille, qu'elle soit collectiviste, élargie, nucléaire ou atomique, est garante de cette « autoreproduction biolangagière ». Les formes diverses que la famille peut prendre n'empêchent pas la transmission des différentes formes du religieux vécue comme mission « transcendantoculturelle ». Tout se passe comme si la répétition agissait à la base de cette auto-organisation sociale de la même façon qu'elle agit dans l'inconscient individuel. Il est ainsi curieux de constater que le progrès dans le domaine humain, en ce qui a trait à l'intelligence, aux rapports de force, etc., est une illusion. Descartes ne pensait pas mieux qu'Aristote et il n'y a pas moins de barbarie aujourd'hui qu'il y en avait hier. C'est le lien mal compris entre les âges techniques et les structures anthropologiques qui est à la base de cette illusion de progrès humain. « L'évolution technique est irréversible, l'évolution politique n'est pas irréversible⁴. » Le fait que les rapports entre les humains sont toujours médiatisés par les techniques qu'ils produisent contribue à la perpétuation du leurre. Il n'est pas incorrect d'affirmer que les techniques transforment la vision du monde des humains, mais on doit ajouter que cette transformation altérant la symbolique humaine et les rapports entre les humains s'effectue à l'intérieur d'un cercle anthropologique bien défini, de sorte que les variations techniques déterminent la médiation et la symbolique humaine, mais sans transgresser le champ clos des rapports humains déterminés. Autrement dit, le mouvement s'inscrit dans l'invariance, dans l'immuable anthropologique. À

³. Edgar Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, op. cit., p. 86.

⁴. Régis Debray, Jean Ziegler, *Il s'agit de ne pas se rendre*, Évreux, Arléa, 1994, p. 39.

quoi cet immuable anthropologique peut-il ressembler d'un point de vue philosophique ?

Nous pouvons attribuer plusieurs caractéristiques à l'espèce humaine. Dans une certaine tradition philosophique, la raison la différencie des autres espèces animales. Depuis que Freud a montré qu'en réalité, bien que l'on ne puisse pas nier la partie rationnelle de l'humain, ce sont des pulsions inconscientes qui orientent l'humanité, il devient difficile de dissocier le rationnel de l'irrationnel dans ce qui fait d'un individu un membre de l'espèce humaine. Dans l'analyse individuelle, ce fait est aisément observable. Peut-on en dire autant en ce qui a trait au phénomène collectif ?

Morin a su montrer que si l'humain, pris individuellement, est un être de déraison, cette déraison provient en partie (mis à part certains états extatiques qui semblent appartenir naturellement à l'espèce) de l'organisation même du groupe qui naturellement-culturellement doit interdire, régler, sanctionner, punir ses membres afin de produire (reproduire) le groupe. Évidemment, la marginalité faisant partie, par la transgression des règles sociales produite par ces mêmes règles, de ce que nous appelons culture, elle permet une certaine évolution de l'intérieur. Cette évolution immanente est en général liée à des phénomènes extérieurs et ne nuit pas nécessairement à la reproduction du groupe. Ce qui importe, c'est que les organisations humaines définissent les limites de la culture par l'interdit structurant la venue des nouveaux membres à l'intérieur de celle-ci. Ce phénomène se produit tout naturellement et est vécu comme tel par les membres d'une culture quelle qu'elle soit. Il est certain que la réglementation, l'interdiction, l'assujettissement de l'individu au tout produisent de multiples refoulements du désir que suscite justement cet assujettissement qui détermine ce qui peut être fait ou dit d'une manière générale et, du coup, ce qui ne peut être fait, ce qui ne peut être dit. Ainsi, l'ordre dans une société provient tout naturellement des normes inscrites dans ses mœurs. Sans cet ordre, régi par le langage, l'avènement de l'humanité eût été peu probable. Mais il est peu probable également qu'un état de tension constant permette aux groupes de perdurer, c'est-à-dire que même si la cohésion des membres d'une culture est assurée par le refoulement presque continu de ceux-ci il faut bien qu'à l'occasion s'évacue, toujours sous état d'autorégulation, ce trop-plein de refoulement

collectif vécu quotidiennement; sans quoi le retour du refoulé produira du désordre. C'est la fête, le défoulement collectif — forme hautement réglée d'un désordre apparent — qui permet l'évacuation des inhibitions habituelles en repoussant les limites des contrôles ordinaires, mais en assurant un autre contrôle (plus fort) contenant ses propres limites qu'il ne faut pas transgresser. La fête, appelée aussi rite, permet aux membres d'une culture de se reconnaître entre eux dans la communion et rappelle au groupe son origine (vécue comme mythe d'origine). Ce phénomène culturel appartient naturellement à tous les groupes humains. Il montre combien l'irrationnel fait partie intégrante de l'organisation humaine : d'une part nous avons un refoulement psychique incessant que vivent les membres des groupes humains, sans quoi il n'y a pas de culture à proprement parler, d'autre part nous avons un défoulement occasionnel contrôlé (mythes et rites) qui permet le regroupement des membres et le renforcement de leurs idées et de leurs pratiques. Une des caractéristiques de la culture humaine est donc cette irrationalité par laquelle certains individus sont exclus du groupe (les étrangers) et par laquelle d'autres lui appartiennent en propre dans le partage d'un réalisme/irréalisme particulier. C'est entre autres ce qui fait dire à Morin que *sapiens* est en réalité *sapiens-demens*. « L'homme est fou-sage⁵. » Il sort de l'*ubris* et se détache de l'immédiateté de ses pulsions par la culture pour y trouver l'ordre toujours-déjà à l'œuvre alors que cette même culture le fait à son tour ressembler en partie dans l'*ubris*.

Le langage garantit la reproduction symbolique (mythique ou autre) du monde, c'est-à-dire la reproduction de l'univers mental du collectif permettant à un enfant de grandir et de s'assujettir au tout auquel il appartient. Le rôle d'une langue naturelle (premier médium que nous connaissons sur un plan ontogénétique) est donc déterminant en ce qui a trait à la construction de l'imaginaire individuel/collectif. Évidemment, nous tenons pour acquis que le langage permet d'entrer dans le monde symbolique. Ce dernier intègre l'enfant aux lois, règles, normes propres à la culture dans laquelle il naît. En ce sens, accéder au langage, à l'univers symbolique, c'est entrer dans un monde d'interdits; c'est déjà commencer à intégrer les règles sociales par le biais du refoulement; c'est se construire un conscient et un inconscient.

⁵. Edgar Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, op. cit., p. 126.

Particulièrement lorsqu'on est jeune, l'existence consiste en grande partie à ingérer les normes sociales et à les refouler au plus profond de soi. Pour que puisse se faire cette construction subjective, l'individu doit être conscient, en mesure de comprendre un tant soit peu la réalité qui l'entoure (sociale et naturelle). Cette compréhension, cette conscience, est possible à partir du moment où l'enfant acquiert les balbutiements de la langue. L'intégration sociale se fait par le refoulement des interdits sociaux médiatisés par la langue naturelle du groupe. La symbolique langagière est évidemment en lien étroit avec le lieu géographique d'où proviennent (origine) les différents groupes. Ainsi, dans une culture donnée, les interdits, de même que les objets de vénération ou de crainte, sont en partie liés au milieu naturel, ou territoire, qu'occupe une société. Il se construit donc, en lien avec ce territoire, tout un univers symbolique propre à chaque culture, qui se transmet d'une génération à l'autre. Cette transmission peut se perpétuer malgré les mutations du milieu. Ainsi, certaines cultures interdisent encore aujourd'hui la consommation du porc bien qu'il n'y ait plus aucune raison hygiénique légitimant cet interdit. Le milieu nord-africain méditerranéen, par exemple, n'est pas à ce point différent des milieux méditerranéens voisins d'Europe. Qu'est-ce qui permet alors de dire que le porc n'est pas bon pour les musulmans du Maroc mais qu'il l'est pour les catholiques de l'Espagne ? Il faudrait fouiller l'histoire sémitique pour connaître l'origine de ces différences. L'exemple de la circoncision (chez les peuples sahariens) peut également être cité, car il existe une indépendance symbolique de ce rite aujourd'hui par rapport aux conditions géographiques (et de précarité hygiénique) qui l'ont fait naître. Ainsi, on constate que l'univers mental d'un peuple peut perdurer malgré certaines transformations dans sa manière de vivre. Cette reproduction s'explique par le fait qu'une organisation sociale créant son univers mental ne le fait pas simplement pour désigner son territoire et le sacraliser, mais également pour se distinguer des autres groupes, pour distinguer le nous du non-nous. C'est ce qui permet à un groupe de clore son territoire physique (ces terres sont les nôtres !) par des explications métaphysiques, des croyances partagées par la communauté. Ces explications métaphysiques sont toujours transmises aux enfants afin que les nouvelles cellules soient liées à l'organisation et qu'elles se transforment en organes.

Le médium naturel qu'est le langage est le noyau organisateur du groupe, son point névralgique, parce qu'il permet justement sa reproduction idéologique (religieuse) et organique, l'un et l'autre étant indissociables. Changer de langue, c'est changer d'univers mental, c'est changer de culture, d'où l'importance de maintenir vivante la langue de son groupe. La menace de voir disparaître sa langue (pour un groupe) fait inévitablement ressortir des sentiments religieux forts. Lorsque le cancer s'installe dans une organisation, les réactions de défense sont vives. La religiosité refait surface. Il s'agit de constater à l'échelle mondiale le nombre des cessations revendiquées aujourd'hui. Le retour du refoulé national (autochtone ou non) fait vivre des heures pénibles aux pouvoirs d'État. On voit l'importance de la médiation (le médium *langue naturelle*) dans la construction/déconstruction des différents inconscients religieux. La langue n'est cependant pas le seul médium permettant les mutations des différents inconscients collectifs. La télévision, par exemple, est une bombe à retardement favorisant l'implosion de certains territoires⁶. De même que l'alphabétisation massive (possible grâce à l'avènement de l'imprimerie) a permis la colonisation de plusieurs peuples du monde par les Européens ainsi que la naissance de l'État de droit républicain, la télévision permet l'américanisation du monde et sa démocratisation de type démagogique. La télévision est une télé-vision du monde, sa vérité est universelle et pluraliste⁷.

Les organisations humaines se construisent toujours par des médiations. Ces médiations ont besoin d'un support (qui est en lui-même porteur de sens) pour être véhiculées. Le support peut être la langue orale et les dictons (comme dans les sociétés à tradition orale), des dessins pariétaux (pensons aux grottes de Lascaux), le papyrus et les idéogrammes, le journal et ses colonnes cartésiennes, la télévision et ses *flash*, etc. La nature matérielle du support détermine l'organisation mentale, symbolique, des peuples. La projection des

⁶. Pensons simplement au rôle qu'elle joue sur l'imaginaire du peuple cubain face à la « réalité » vécue aux États-Unis.

⁷. Il va de soi que ce pluralisme est imaginaire. Même s'il se trouve des penseurs contemporains pour « défendre » l'idée (prendre l'idée toute faite) que nous sommes réellement dans une société décentrée, différenciée en niveaux (et ainsi désenchantée) dans laquelle règne le pluralisme des valeurs, il n'est pas besoin de grandes investigations sociologiques pour comprendre que l'unidimensionalité du « sujet » postmoderne consiste justement à nier cet aspect de lui-même. C'est ce que nous pourrions appeler l'envers idéologique du discours postmoderne : tous unis dans cette volonté d'être différent, l'unité du consensus dans la pluralité des volontés.

mécanismes psychiques humains, le désir en étant l'élément principal, sur les phénomènes de la nature définit le rapport imaginaire au monde des civilisations sans écriture. En ce qui a trait aux civilisations occidentales, la naissance de l'alphabet de voyelles et son usage de plus en plus fréquent au cours du premier millénaire avant Jésus-Christ ainsi que le passage d'une tradition orale à une tradition écrite, tous deux liés à de nouvelles formes d'organisations politiques en Grèce ancienne, fin d'une monarchie et début d'une « démocratie », permettent au *logos* de se séparer du *muthos*⁸. On assiste alors, sur plusieurs siècles, à une décentration progressive de l'humanité face à ce qui l'entoure. L'usage de l'écriture permettant une distanciation nouvelle, moins enflammée, moins prise dans la tyrannie de l'instant, conduit les Grecs à objectiver ce monde⁹ et à l'inscrire sous des catégories. La philosophie est une activité visant la décentration du sujet par rapport à l'objet. Son avènement n'est possible qu'avec l'usage de l'écriture. Il y a un lien très net entre les catégories logiques d'Aristote, par exemple, et la grammaire issue de cette nouvelle pratique. Le passage d'une tradition orale à une tradition écrite fait sortir du « mythe » une partie de l'humanité. On assiste alors à la naissance de la pensée argumentative et à ses limites. Les explications du monde trouvent leur justification non plus dans le monde lui-même, comme c'était le cas dans les sociétés mythiques, mais en dehors de celui-ci, dans un au-delà « rationnel ». Le travail philosophique est très souvent une tentative d'explication totale du monde, mais la mise en valeur d'une connaissance rationnelle au détriment d'une connaissance fondée sur l'apparence sensible, premier moment d'une connaissance décentrée, pousse

⁸. Voir à ce sujet Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne, tome 1*, Paris, Seuil, 1992, Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Maspero et Quadrige, 1988, et Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, François Maspero/Fondations, 1981.

⁹. Comme l'indique Vernant, la raison grecque est par contre peu tournée vers le monde sensible au sens de la science expérimentale moderne. Elle tente au contraire de fuir ce monde de l'éphémère afin d'ériger en système d'idéalités pures une connaissance faisant fi de la contingence de la matière. « Telle qu'elle se présente dans les éléments d'Euclide, la géométrie prend ainsi, par son caractère apodictique, valeur de modèle pour la pensée vraie. Si cette discipline peut prendre la forme d'un corps de propositions entièrement et exactement déduites d'un nombre restreint de postulats et d'axiomes, c'est qu'elle ne vise pas la réalité concrète ni même ces figures que le géomètre donne à voir au cours de sa démonstration. » (Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne, tome 1, op. cit.*, p. 237.) Nous avons ainsi dans la géométrie d'Euclide un bon exemple de cette forme de construction idéale qui ne vise pas à rendre compte du « réel » (pris au sens matérialiste du terme) même si, comme le dit Einstein : « Aux notions géométriques correspondent plus ou moins exactement des objets déterminés dans la nature, qui sont indubitablement la seule cause de leur naissance. » (Albert Einstein, *La relativité*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1956.) On doit ainsi supposer que « l'espace réel » fût en cause dans l'élaboration de la géométrie d'Euclide même si son but était d'atteindre une pureté géométrique. On reconnaît ici l'idéalisme de Platon.

la pensée à fonder, dans un principe ultime, l'ensemble de ce qui est. Pensons simplement au monde intelligible de Platon, au premier moteur d'Aristote, à Dieu chez Descartes, ou aux Idées de la raison pure chez Kant. La tendance historique des croyances (au sens alphabétique du terme) va un peu dans le même sens : du polythéisme on passe progressivement au monothéisme qui existait déjà dans les cultures sémitiques (d'où proviennent les premiers alphabets de consonnes), chez les peuples sans feu ni lieu du désert. La croyance en une cause ultime fondatrice de tout est une abstraction qui caractérise en bonne partie l'histoire rationnellement religieuse d'Occident, du moins ses monismes logiques et ses monothéismes. La raison syllogistique contient en elle-même ses points de fuite, son inconditionné¹⁰ ou sa cause ultime. Le *logos* est limité dans ses structures, même si elles varient selon les médiums en usage chez les différents peuples humains (différence entre tradition orale et tradition écrite par exemple). On voit que le médium dominant, en usage dans une culture, détermine grandement l'imaginaire humain, la raison/déraison humaine ainsi que les consensus sociaux et les limites du pouvoir les légitimant. L'avènement de l'écriture en Grèce ancienne comme médium dominant contraint les Grecs à rejeter la valeur du mythe à titre de fondement de la vérité. L'argumentation « rationnelle » issue de l'écriture et de la lecture de textes remplace peu à peu l'oralité mythique et son pouvoir sur le psychisme humain¹¹. Cette forme de rationalité « nouvelle » comporte elle aussi ses limites quant au contrôle qu'elle exerce sur l'organisation humaine des pouvoirs symbolique et politique.

Qui dit pouvoir dit médiation et médiateurs. Là où il y a du pouvoir, il y a de la médiation et des hommes de médiation permettant la conciliation entre dominants et dominés.

Les sociétés étant en mouvement sur le plan technique, elles se transforment en ce qui a trait à l'imaginaire collectif, rendant toujours légitimes, d'une manière chaque fois nouvelle, diverses formes de pouvoir. La démocratie athénienne et son esclavage n'est pas la démocratie américaine et son esclavage. Par conséquent, les modes imaginaires de légitimation sont

¹⁰. Chez Kant, l'idée est par définition « le concept rationnel transcendantal » ou encore « le concept de la totalité des conditions pour un conditionné donné ». (*Critique de la raison pure*, Paris, PUF., 1986, p. 266.)

¹¹. On note chez Platon une tendance encore marquée de la tradition orale qui semble disparaître en bonne partie chez Aristote.

différents¹². Chaque pouvoir institué possède son pouvoir de légitimation contrôlé par la classe détentrice du savoir qui se fond avec le médium dominant. En ce sens, le médiateur est un *hommedium*. Il est celui par qui l'on apprend les bonnes et les mauvaises nouvelles. Une médiation, au sens organisationnel du terme, suppose au moins trois instances : une classe dominante, une classe dominée et une classe détentrice du savoir/pouvoir. Toute organisation politique suppose une mystification collective. Ce qui implique qu'il n'est pas possible que puisse s'organiser un groupe sur le plan physique, sur un territoire donné, sans qu'il ne fasse référence à une métaphysique venant fermer le cercle par l'ouverture. Mais pour que puisse se maintenir cette ouverture, et donc cette organisation physique, le vide doit être comblé par le plein, l'absence par une présence. Pour ce faire, une instance doit nécessairement combler le manque. La structure métaphysique invisible des groupes est toujours représentée par une figure bien vivante semi-humaine, semi-divine : le pouvoir est toujours incarné, bien en chair. Les organisations sont ainsi toujours hiérarchisées. Il ne s'agit pas de comprendre cette hiérarchie dans le sens strict de l'exploitation d'une classe par une autre tel que Marx l'entendait. Si tel était le cas, il serait possible d'imaginer des sociétés sans classes. Dans les termes de Marx, on pourrait évoquer l'idée d'un communisme primitif ou d'un socialisme à venir. Ce dernier devait émerger des contradictions internes du capitalisme. Selon Debray, en opposition à la conception de Marx, la domination est structurellement liée à l'organisation des groupes. Même s'il n'existe pas d'exploitation de la force de travail dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, l'organisation symbolique commande une certaine forme de domination, d'assujettissement. Le chaman peut, par exemple, jouer le rôle de celui qui possède le savoir/pouvoir. La fonction principale du chef, de celui qui commande, consiste à représenter le manque, ce qui est indispensable dans l'organisation. Si l'organisation suppose toujours une ouverture métaphysique, elle doit permettre une délégation du haut vers le bas rendant visible l'invisible. Hassan II est pour le

¹². Bien que les passages concernant l'esclavage naturel chez Aristote ne soient pas toujours limpides, on peut tout de même comprendre que l'esclavage est légitimé par le rapport naturel qu'entretient une chose particulière animée, ne se possédant pas, avec le tout plus grand, au sens logique du terme, la possédant. « B » appartient à « A », mais le contraire n'est cependant pas vrai. Ainsi, l'esclave appartient tout naturellement à son maître. Aristote, *La politique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1962.

Les esclaves noirs américains convertis au protestantisme se croyaient sauvés, n'ayant pas d'âme, par leur maître blanc.

peuple marocain, par exemple, le représentant de Allah sur terre. L'ouverture métaphysique doit toujours être comblée par un représentant (et elle l'est de fait). On peut étendre cet exemple à toute société, qu'elle soit mythique ou prétendument désenchantée. Dans nos sociétés modernes, l'État ne peut boucler la boucle des organisations politiques sans que des principes métaphysiques comme la liberté, la démocratie et l'égalité soient incarnés par un premier ministre ou un président porteur du message universel évident pour tous. L'idée de démocratie, à titre indicatif, est partagée par l'ensemble des « citoyens », mais elle doit tout de même s'incarner dans un « représentant du peuple » pour sortir de son abstraction tout en y demeurant. Il va de soi que ces idéaux métaphysiques n'ont pas d'objet dans la réalité et qu'ils sont, au sens kantien du terme, des illusions transcendantales pouvant agir comme des idées directrices de la raison pratique. Le président des États-Unis peut ainsi déclarer la guerre à d'autres nations et éliminer *manu militari* une bonne partie de sa population civile aux noms de la liberté et de la démocratie sans que le peuple états-unien n'en soit indigné.

Considérons ainsi l'humain comme un être de déraison recourant (dans ses multiples formes d'organisations) à des explications magiques lorsque se présente à lui de l'inconnu. Si la connaissance produit un savoir, elle ne produit pas un savoir absolu. La connaissance chez les différents peuples humains pousse à craindre l'inconnu et à donner une explication à tous les phénomènes (qu'ils soient naturels ou proprement humains), de sorte que la connaissance secrète également du non-savoir. Ce dernier se manifeste à travers les croyances, les mythes et les rites de chaque peuple. On peut dire d'une façon générale que ce non-savoir (pris comme connaissances n'étant pas remises en question par un groupe donné, mais faisant partie de ce qui est entendu par tous) est le ciment qui lie les membres d'un groupe. Ainsi, on peut dire également, sans que soit évoquée l'idée d'une nature humaine, que non seulement la déraison humaine est présente dans toutes les cultures connues, mais qu'elle n'est pas un phénomène accidentel : elle leur semble nécessaire. À ce titre, serait-il possible de prendre comme objet d'étude cette déraison et d'en extraire une rationalité interne ?

Lorsque ce phénomène de déraison se nomme religion (pris dans un sens plus large que celui qu'on entend habituellement), il implique toujours un

autre phénomène permettant sa continuation, sa reproduction sociale dans le temps, c'est-à-dire l'usage du langage. Celui-ci permet de transmettre la vérité (sur l'origine du groupe notamment), de convaincre les membres du groupe de la nécessité de respecter cet ordre du monde, de justifier la punition des infidèles n'observant pas les règles à suivre et d'ordonner l'ensemble des activités internes du groupe; le dire, en ce sens, faisant force de loi.

Considérons l'humain (sur le plan phylogénétique) comme un être construit ou produit par le langage, c'est-à-dire un être dont l'avènement et la complexification ne sont possibles que si et seulement si des formes relativement complexes d'organisations hominiennes (ce qui implique l'usage de langages) lui préexistent, et montrons quelques conséquences de ce fait. On note ainsi que sur le plan anthropologique l'humain est un être de langage — un être de médiation utilisant une technique qui a produit son avènement, mais qui est produite et perfectionnée par lui. Sans le langage (pris comme technique de communication), la complexification du cerveau humain n'est pas possible, pas davantage que la survie de l'espèce. Sachant également que les langues naturelles déterminent, en grande partie, la représentation du monde des peuples, on peut conclure provisoirement que la technique qu'est le langage a permis (et permet encore) la construction des imaginaires collectifs. De plus, dans toute société, le langage donne lieu à la médiation, c'est-à-dire à l'échange (la communication) de connaissances permettant l'action collective. Peut-on dire alors qu'il existe un lien très fort entre cet imaginaire collectif construit par le langage et l'action collective « dictée » par les médiateurs ?

En extrapolant la fonction du langage naturel, entendu comme médium, par rapport à d'autres techniques de diffusion du savoir/pouvoir, on pourrait poser l'hypothèse suivante : l'humanité est une espèce qui produit des techniques — dont elle est (en partie) le fruit — permettant aux groupes (cultures) de s'organiser et de se différencier les uns des autres tant sur le plan de la connaissance du milieu dans lequel ils évoluent que sur le plan de leurs mystifications collectives. Il faut ajouter à cela que chaque médium privilégie en un temps de l'histoire technique une classe de médiateurs détentrice du savoir dont le rôle est d'assurer l'administration du pouvoir et d'en permettre la diffusion symbolique.

À partir de ces questions (trop peu nombreuses pour l'instant) et de ces hypothèses, est-il possible d'ouvrir un champ de recherche pouvant conduire à la compréhension du pouvoir ? En d'autres mots, est-il possible de constituer une logique du pouvoir de la même façon qu'il est possible de constituer une logique du vivant ou une logique du monde physique ?

Avant d'entreprendre l'étude de la médiologie (second chapitre), il faudra mettre en place une axiomatique permettant sa compréhension. Elle s'organisera principalement autour de l'invariant de la fonction religieuse. Debray tient à mettre en place cet invariant afin d'élaborer une science du pouvoir. Comme le pouvoir légitime, celui où les dominants et les dominés s'entendent, lorsqu'il y a consensus, nécessite une structure imaginaire cimentant les rapports de domination, il faut en tenir compte dans cette analyse. Marx avait bien vu cette nécessité à l'œuvre dans son analyse sociologique, mais il n'a pas su rendre compte, selon Debray, de l'invariance des structures de légitimation du pouvoir, d'où l'idée de l'impossibilité d'une fin des croyances religieuses et de leur nécessité transhistorique. Selon Debray, Marx était dans le mythe historiciste propre aux sociétés de l'histoire linéaire¹³. Il faut constater que la croyance religieuse est insécable des organisations politiques quelles qu'elles soient. Sur ce point, Althusser a bien montré qu'il ne peut exister de société sans imaginaire (tant individuel que collectif). Selon lui, le sujet est toujours-déjà dans l'imaginaire. Des appareils idéologiques d'État assurent la reproduction symbolique nécessaire à la reproduction des rapports de classes. On ne peut d'ailleurs imaginer la succession de cette reproduction sans entrevoir la fin des sociétés. C'est pourquoi l'idéologie est ce qui dans l'histoire n'a pas d'histoire. Selon Debray, l'explication d'Althusser est intéressante mais statique, elle ne permet pas de rendre compte des mutations importantes de l'imaginaire collectif. Debray, à l'aide des critiques qu'il adresse à Marx et à Althusser, met en place sa propre conception de l'imaginaire collectif qu'il nommera plutôt inconscient religieux. Ce concept lui permettra alors de mettre en place d'une manière positive une axiomatique. Comme tout axiome, une fois admis, il ne

¹³. Le mythe de l'histoire linéaire et progressive est propre à la pensée de l'imprimé post-Révolution française. Il consiste principalement à confondre l'évolution des sciences techniques avec l'évolution humaine.

pourra être remis en question. L'inconscient religieux constituant l'axiome principal de cette « science » du pouvoir, il sera l'objet d'étude de la première section du premier chapitre. La seconde section de ce chapitre sera davantage critique. Elle vise à remettre en question l'héritage marxiste de la notion d'idéologie, à montrer, en quelque sorte, ce que cet invariant n'est pas en l'opposant aux thèses de Marx et d'Althusser.

À travers l'étude philosophique d'objets rattachés à différentes disciplines, Régis Debray prétend être à la base d'un nouveau champ d'analyse. Ce dernier sera l'objet d'étude du second chapitre. Il s'intéresse principalement à l'étude des moyens de diffusion et de transport des humains et de leurs messages. Ce nouveau champ d'analyse porte le nom de médiologie. Cette étude a la prétention de déboucher sur une « science » du pouvoir. Comme dans certains concepts théoriques des sciences de la nature, le pouvoir pourra constituer l'objet principal des sciences humaines. Cette logique du pouvoir doit s'élaborer à l'aide de l'étude des techniques façonnant les rapports symboliques entre les humains. Elle s'intéresse principalement aux techniques (aux supports) de diffusion des messages, mais également aux réseaux de communication et aux moyens de transport. La méthode de la médiologie étant empruntée à l'écologie, elle n'isole pas les faits techniques et symboliques, elle les considère plutôt dans leurs rapports de réciprocité, dans leur interrelation.

L'objectif de ce présent mémoire est donc de mettre en place les éléments d'une science humaine du pouvoir élaborée dans l'œuvre de Régis Debray. On y tiendra compte de l'anthropologie religieuse de l'auteur, de son œuvre médiologique et d'une critique de quelques conceptions de l'idéologie (Marx et Althusser)¹⁴. Le pouvoir est un phénomène complexe. La logique du

¹⁴. Ces auteurs sont importants parce qu'ils sont des penseurs matérialistes. L'idéalisme ne nous préoccupe pas ici, sans quoi il aurait fallu nous intéresser aux conceptions idéologiques : celles qui s'imaginent expliquer la transformation des idées par les idées elles-mêmes. Or, ces conceptions philosophiques idéologiques (idéalistes) sont précisément critiquées dans ce mémoire comme étant incapables par principe de rendre compte du lieu qu'occupe l'imaginaire, simplement parce qu'elles sont en grande partie des conceptions imaginaires du pouvoir. Elles participent d'une manière générale à la légitimation du pouvoir établi et ne sont que des consensus théorisés du discours dominant. En « philosophie politique », avec la nouvelle mode de l'éthique, on oublie trop souvent quelles sont les conditions de possibilité d'un discours éthique, les conditions matérielles qui le rendent possible. Toutes les éthiques, par exemple, qui tentent de se fonder ultimement sur une déduction transcendantale ou qui s'imaginent s'inscrire dans l'immanence

pouvoir l'est également. Il faut saisir sa nature, sa nécessité, pour comprendre que l'absence de pouvoir est un leurre. Ainsi, la domination humaine serait un phénomène naturel au sens organisationnel du terme. Bien que le pouvoir soit humainement indépassable, les formes qu'il peut prendre varient avec l'usage des médiums dominants permettant sa diffusion sous ses formes prescriptives et imaginaires, celles qui dictent les lois et les fantasmes propres à chaque organisation. Le nouveau symbolisme qui émane de nouveaux médiums s'oppose très souvent à l'ancien symbolisme. Ce qui rend parfois leur cohabitation ardue pour un certain temps. La puissance d'un médium à réorganiser l'univers mental d'un groupe ne vient pas seule. De nouvelles classes de médiateurs naissent et redéfinissent les formes symboliques de la domination. C'est pourquoi ce mémoire doit tenir compte d'un invariant religieux, ce qui détermine les racines d'un peuple, tout en y joignant la compréhension médiologique expliquant les transformations symboliques à l'intérieur de cet invariant anthropologique. La complexité des rapports entre monde réel et monde imaginaire, monde symbolique et déterminations médiologiques, illustrée par Debray, conduira à une compréhension complexe du pouvoir.

Ce mémoire ne prétend nullement, par contre, faire la synthèse de l'œuvre de cet auteur ni non plus affirmer péremptoirement qu'il n'existe pas d'autres possibilités d'analyse de ce sujet. On ne tiendra pas compte ici de tous les écrits théoriques portant sur le pouvoir, sur l'idéologie, sur les religions, sur les techniques, etc. Les écrits de Debray étant la source principale de ce mémoire, ils y reviendront sans cesse à titre de référence.

Chapitre I

Inconscient religieux

« Mourir pour des idées, l'idée est excellente. Moi j'ai failli mourir de ne l'avoir pas eue. Mourir pour des idées, d'accord mais de mort lente, d'accord mais de mort lente... »

Georges Brassens, *Mourir pour des idées*

Introduction au chapitre I

Une science du pouvoir, comme toute science, appelle une axiomatique. Nous savons que, dans le domaine des savoirs, les objets d'étude variés entraînent une difficulté d'objectivation plus ou moins grande selon la proximité physique que l'observateur entretient avec eux. Dans le monde de la « science occidentale », les objets les plus lointains de l'humain ont d'abord été soumis à des lois (pensons à l'astronomie), tandis qu'on a encore de la peine à envisager les objets les plus près comme des objets de science répondant à des lois bien définies (pensons seulement au cerveau humain). Il n'y a rien là d'étonnant si on suppose que plus un objet est éloigné moins la résistance psychique qui l'empêcherait d'être compris avec détachement (décentration) est grande. Comme l'indique Russell, on voit mieux les routes de Rome d'un avion que d'un point de vue piétonnier. Nous avons tous fait l'expérience de nous faire dire par autrui ce que nous sommes alors que nous croyions au contraire ne pas posséder ce genre de « défaut » ou de « qualité ». « Les amis d'un homme savent mieux que lui ce qu'il va faire : à un certain tour que prend la conversation, ils voient venir avec terreur une de ses anecdotes favorites, tandis qu'il a lui-même l'impression d'agir sous l'effet d'une impulsion spontanée, qui n'obéit à aucune loi¹. » L'étude de la « subjectivité humaine », en ce sens, n'est pas simple justement parce qu'il est dans sa nature de se masquer à elle-même ce qu'elle est ou ce qu'elle fait. L'étude de sa propre subjectivité conduit très souvent à un déni des résultats obtenus (dans une cure analytique par exemple) par le chercheur se prenant lui-même comme objet. Les terrifiantes découvertes conduisent souvent l'analysé/analysant au refus des résultats, incapable émotivement/rationnellement de les accepter. Les sciences humaines comportent cette difficulté majeure. L'animal religieux n'aime pas se savoir fini, soumis à des lois de la nature/culture humaine. Il préfère la contingence, l'aléatoire, la liberté; il aime croire que son discours n'est pas inscrit dans l'ordre des choses humaines. C'est le propre de la subjectivité humaine de sécréter du leurre. L'animal à leurre qu'est l'humain produit

¹. Bertrand Russell, *Science et religion*, Paris, Gallimard, 1971, p. 38.

donc du mythe et il a peine à y échapper lorsqu'il se prend comme objet d'analyse.

L'analyse du pouvoir est, pour cette raison, complexe. Le « scientifique du pouvoir » est aussi un producteur de mythe allant dans le sens du pouvoir dominant ou en sens contraire². Le contre-pouvoir demeure du pouvoir, ne l'oublions pas. Il est pour cette raison très difficile de se décentrer par rapport à l'objet d'étude.

Le but de ce chapitre consiste à donner une explication logique du phénomène réel appelé pouvoir. On y montre que, même s'il existe des mutations du pouvoir, les organisations humaines ne peuvent dépasser les rapports de domination. L'étude se veut anthropologique (elle se construit à l'aide de l'anthropologie religieuse de Debray). Pour ce faire, il faut construire un modèle théorique permettant de rendre compte d'un immuable anthropologique du pouvoir. De plus, il faut montrer en quoi ce modèle rend compte de la réalité politique, historique et transhistorique des rapports de force entre les humains. Ce modèle, fonctionnant selon une logique dialectique, trouvera son pendant réel dans la symbolique humaine (l'inconscient religieux) unissant les termes *nature humaine* et *culture humaine*. Le but de la première section de ce chapitre est donc de montrer que les organisations politiques se construisent toujours selon un modèle et qu'elles supposent nécessairement un imaginaire collectif qu'on ne peut dépasser. Nous y étudierons ce qui ne se transforme pas chez l'humain, un invariant religieux. Cependant, il faudra préciser le rapport entre nature humaine et histoire humaine afin de bien saisir la complexité de cet invariant. Nous éviterons ainsi de sombrer dans le naturalisme ou dans l'historicisme, dans le « tout-bio » ou dans le « tout-socio ».

². Entendons ici que les médiateurs, les intellectuels d'une façon très large, les transmetteurs, participent à l'avènement de nouveaux mythes, de nouvelles rumeurs, de nouvelles manières de penser. Que le transmetteur soit réactionnaire, conservateur ou révolutionnaire ne change rien à l'affaire. Il est de plus en plus à la mode, chez les transmetteurs (communicateurs) dominants, les lecteurs de nouvelles, de se vanter non pas de révéler une vérité, mais d'en créer une nouvelle. On entend dire, par exemple, que telle chaîne de télévision crée l'événement. Comme la « vérité » est associée au médium dominant, la « création d'événements » semble naturelle aux sociétés télévisuelles.

C'est principalement à l'aide de la *Critique de la raison politique*³ de Debray que nous définirons cet invariant. Cette critique veut donner les conditions de possibilité de l'avènement des groupes humains. Exposée dans le détail des mots, l'expression complète *critique de la raison politique* de Debray est plus aisée à comprendre :

Critique : terme non appréciatif mais logique, désignant l'étude des conditions de possibilité d'un ordre donné des phénomènes, c'est-à-dire des formes et des catégories sous lesquelles son expérience peut se produire. *Raison* : système des lois descriptibles présidant au développement d'une expérience. *Politique* : plan de réalité spécifique délimité par la formation et la désagrégation des groupes humains larges (non naturels). [...] Et donc, *Critique de la Raison politique* : étude des conditions d'organisation et de fonctionnement des groupes humains stables⁴.

Le seconde section de ce chapitre veut montrer l'extension que prend le concept de religion au sens d'un modèle issu du théorème de complétude (Gödel). Elle nous conduira à la critique de deux conceptions de l'idéologie (Marx et Althusser) se rapprochant du concept d'inconscient religieux tout en montrant les limites afin de préciser, à l'intérieur d'une conception matérialiste, ce que l'inconscient religieux n'est pas. Il faudra ensuite faire le pont entre l'idée d'un invariant religieux et la production symbolique (au sens matériel du terme), étudiée par la médiologie, en introduisant brièvement l'idée d'un invariant de la fonction intellectuelle. Nous aurons alors défini les éléments immuables de la logique du pouvoir (invariant religieux et invariant de la fonction intellectuelle). Il restera à expliquer (dans le second chapitre) les mutations symboliques du pouvoir, c'est-à-dire à montrer ce qui se transforme à l'intérieur de ce qui demeure stable. Mais avant tout, il me semble très important de préciser les conditions théoriques de la conception matérialiste de Debray. Cela ne va pas sans une certaine critique envers d'autres positions (ou terrains) philosophiques. Les débats sont connus, mais moins connue est l'épistémologie de Debray. L'auteur revient d'ailleurs incessamment sur cet objet théorique non seulement dans la *Critique de la raison politique*, mais aussi dans toute son œuvre.

³. Régis Debray, *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, Paris, Gallimard, 1981.

⁴. *Ibidem*, p. 43.

1.1 *Éléments de méthode et position théorique*

Le point de départ de la réflexion de Debray fut l'expérience militante. Ayant connu, dans les années 60, la révolution cubaine et ayant été fait prisonnier en Bolivie pendant la même période, Debray, à la lumière de cette expérience, remet en question la morale provisoire, le marxisme, qu'il s'était donnée. Était-il possible qu'advienne réellement une société sans religion, sans idéologie ou sans leurre collectif ? L'expérience latino-américaine montre que les thèses marxistes athées se sont heurtées aux croyances de ces peuples et que, malgré la révolution, il semblait peu probable que ces chrétiens cessent de croire en leur Dieu parce qu'on leur promettait un monde meilleur sur terre. Debray indique lui-même l'origine de ses réflexions :

J'étais en prison et je réfléchissais au fait national. Dans la guérilla, derrière Che Guevara, nous nous étions brisés sur le fait national, tout simplement. Ou le fait ethnique ou le fait culturel comme vous voulez. En réfléchissant, peu à peu, j'ai découvert tout un pan de la réalité que le marxisme ignorait et *ne pouvait pas* ne pas ignorer étant donné ses postulats. C'est ce qui m'a fait cheminer vers ce que j'ai appelé, dans la *Critique de la raison politique*, l'inconscient religieux¹.

Du coup, la possibilité d'une émancipation religieuse fut remise en cause. Très tôt, Debray émet l'hypothèse d'une impossibilité de dépassement des phénomènes religieux. Le fondement religieux, comme détermination forte des peuples, semblait faire fi, du moins en partie, des conditions matérielles d'existence et du développement des forces productives. Ainsi, ces forces matérielles ne semblaient pas, en dernière instance, déterminer le destin des peuples par delà les religions et les idéologies. Changement, donc, dans l'ordre des déterminations : le symbolique passe maintenant avant l'économique. L'idée de conditions objectives de la révolution, ne tenant pas compte du fait national, de l'esprit des groupes, se heurta à ce dernier et perdit son sens du fait même. Debray est alors convaincu que l'instance religieuse joue un rôle transcendant les conditions matérielles (dans le sens marxiste du terme) des peuples. Ainsi, la croyance en la fin des croyances semble être un leurre constitutif de la pensée marxiste. La fin du religieux

¹. Régis Debray, Jean Ziegler, *Il s'agit de ne pas se rendre*, op. cit., p. 28.

est une illusion des temps. C'est dans ce contexte théorique que s'inscrit la critique de Debray. Dans un premier temps, il veut montrer en quoi le marxisme fait fausse route en matière d'explication du politique et, dans un deuxième temps, il veut montrer de quelle façon on doit considérer le phénomène religieux comme étant à la base de l'expérience politique. Selon lui, il n'existera jamais de rapports physiques à l'intérieur d'un groupe sans une métaphysique les unissant et les distinguant à la fois des autres groupes.

Est-ce dire que Debray se situe à l'intérieur d'une tradition idéaliste prenant comme appui le rôle des idées dans l'histoire ? Ce n'est du moins pas ce qu'il revendique. Sur le plan méthodologique, Debray se définit comme un rationaliste-matérialiste et même, comme nous le verrons au second chapitre, comme un matérialiste. Il insiste pour dire que le phénomène religieux est un objet d'étude possible et qu'il peut être traité comme n'importe quel autre objet d'analyse. La raison humaine peut accaparer cet objet (le religieux) et le traiter comme on traite un objet physique dans d'autres sciences. Ainsi, il existe selon Debray une régularité observable chez les groupes humains stables et il est possible d'en abstraire des invariants permettant la construction, à partir d'axiomes (exactement comme on le fait en mathématiques), d'un modèle d'explication valable universellement. La nature des groupes humains étant ce qu'elle est, il est possible d'en déduire certaines caractéristiques invariables et de rendre compte de la nature du phénomène religieux dans son ensemble. Évidemment, les formes du phénomène varient au cours de l'histoire. Cette histoire n'est pas celle de la transformation de la « nature humaine », qui par définition demeure immuable, mais bien celle des liens qu'elle entretient avec le développement des techniques. Ainsi, on suppose deux histoires; l'une est changeante (elle progresse et s'accumule en partie) et l'autre, modifiée dans sa forme selon les âges techniques, mais non transformée radicalement à chaque étape de son évolution. Le lien entre histoire technique et histoire des transformations symboliques se veut dialectique. Il n'y a ainsi pas d'histoire autonome du développement symbolique. Celui-là dépend des transformations techniques de chaque période de l'histoire humaine. Nous avons donc des situations symboliques historiques, liées à des situations géographiques bien précises, se transformant en partie (et non

complètement) au cours de l'évolution technique. L'analyse de ces deux évolutions constitue l'objet d'étude du pouvoir. Debray prétend qu'il est possible de soumettre à l'analyse rationnelle les diverses formes du pouvoir historiquement connues. Il est également possible de comprendre le monde actuel par le biais de cette analyse du pouvoir.

Le marxisme a bien tenté de dégager une telle logique du pouvoir mais, selon Debray, n'ayant pas objectivé le symbolique comme détermination forte de l'histoire humaine, Marx a négligé la nature religieuse des groupes et ne s'est intéressé qu'à leurs seules déterminations matérielles. C'est pourquoi, selon lui, l'avènement d'une société sans classes est un fantasme issu de la période industrielle dans laquelle Marx vivait. Selon cette thèse, les rapports de production impliquent (d'une manière dialectique) une instance idéologique masquant les rapports de force dans les sociétés de classes. La disparition des classes sociales impliquerait la fin des idéologies (du religieux dans son ensemble), car l'absence de classes conduit à l'effritement du leurre collectif — les idées permettant le maintien de l'exploitation — puisqu'il n'a plus sa raison d'être. Ainsi, dans une société sans classes, les rapports réels de production ne seraient pas masqués par une idéologie dominante. L'imaginaire collectif n'est pas au rendez-vous des sociétés sans classes. Debray voit l'origine de cette erreur dans le scientisme de Marx qui confondait progrès technique et progrès humain. Ce progrès technique laissait entendre que les rapports entre les humains pouvaient se transformer de la même façon, c'est-à-dire que ces rapports pouvaient tendre vers un progrès au point de voir disparaître l'exploitation de l'homme par l'homme. La critique de cette idée constitue le moteur de l'analyse de Debray, qui remplace cependant le terme d'exploitation par celui de domination qu'il juge plus à propos. Sans nier l'existence des classes sociales, Debray insiste pour dire que « les rapports de domination ne sont pas seulement économiques, mais de plus en plus symboliques, imaginaires, culturels² ». Nonobstant cette critique, il retient de Marx plusieurs éléments théoriques, dont le matérialisme et le rationalisme. Dans une conversation avec Jean Ziegler, Debray précise ce point sur le matérialisme : « Je retiens du marxisme, d'abord, le projet matérialiste que je définirai ainsi : les

². Régis Debray, Jean Ziegler, *Il s'agit de ne pas se rendre*, op. cit., p. 30.

hommes ne sont pas ce qu'ils croient être, et il faut distinguer entre l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes et leur réalité, c'est pourquoi il faut récuser les idéologies spontanées. Il y a là une visée scientifique que je fais mienne³. » Puis il ajoute en ce qui a trait au rationalisme : « Je retiens du marxisme son rationalisme, et je suis rationaliste même face au phénomène religieux; je tiens que, si le monde est localement descriptible, il l'est sur tous les plans et en tous points⁴. » Le rationalisme-matérialisme de Debray est aussi un innéisme⁵. L'inconscient religieux est, selon l'auteur, inscrit dans le génome de l'espèce humaine. C'est pourquoi il est impossible, sur le plan organisationnel, de voir poindre une structure sociale sans éléments religieux. C'est précisément parce qu'il est lié de façon nécessaire à l'organisation des groupes que cet inconscient religieux est de type organisationnel et qu'il se distingue de l'inconscient collectif de Jung. Selon Debray, chez ce dernier, l'inconscient est plutôt de type représentatif : il n'est pas lié à une fonction organisatrice, il est plutôt issu d'une représentation désincarnée.

On voit donc que l'irrationnel constitue l'objet théorique de la *Critique de la raison politique*, et qu'il n'est pas impossible de le soumettre à des lois rationnelles. Debray a foi en la raison au point où la déraison peut être objectivité, telle une catégorie de l'entendement. Cette déraison constitue même une condition de possibilité des organisations humaines. Elle fait partie de la raison humaine et, comme ultime limite de celle-ci, elle rend possible l'existence des groupes. Voyons comment cette délimitation du rationnel et de l'irrationnel se constitue en axiome d'incomplétude permettant d'expliquer le phénomène religieux (pris dans le sens élargi du terme). Voyons aussi comment cet axiome conduit à l'idée d'une religion naturelle et à une critique de l'historicisme. C'est ce qui nous permettra de constater, selon les termes de l'auteur, que l'histoire bégaie.

³. Régis Debray, Jean Ziegler, *Il s'agit de ne pas se rendre*, op. cit., p. 28.

⁴. *Ibidem*.

⁵. Cet innéisme ne se veut pas métaphysique mais organisationnel. Les structures organisationnelles doivent précéder *sapiens sapiens* à titre de potentiel devant devenir effectif, sans quoi l'humanité n'existerait pas. Ce potentiel n'est pas issu d'une génération spontanée, mais il s'est construit en cours d'humanisation chez certaines espèces hominiennes.

1.2 De l'incomplétude

Le modèle de la complétude suppose que lorsqu'une axiomatique est posée dans un système donné les éléments rigoureusement déduits de celui-ci seront toujours formellement valides. Ce qui n'implique pas que le résultat logique corresponde à une réalité empirique vérifiée dans une expérience, en ce qui a trait aux sciences empiriques. Par contre, l'incomplétude stipule que cette axiomatique, ses éléments principaux, ne trouvent pas leur « vérité » à l'intérieur de ce même système. L'arithmétique, par exemple, ne peut trouver la vérité de ses axiomes à l'intérieur de son système. Il faut en sortir et aller trouver dans un autre système les fondements du premier pour le valider. Il faudra alors attribuer à une proposition axiomatique et à son contraire la valeur *vraie*, car il n'est jamais possible de montrer avec certitude qu'une proposition axiomatique prise dans un autre système soit absolument fausse ou absolument vraie. D'où découlent des propositions indécidables et l'idée qu'un système n'a de sens que s'il est possible d'en vérifier la fausseté. Un système scientifique respecte ce principe de l'ouverture; un système métaphysique ne le respecte pas : il est au contraire fermé. À la base de la science règne la possibilité du faux, puisqu'elle est constituée d'hypothèses falsifiables. À la base de la métaphysique règne au contraire la totalité des conditions, c'est-à-dire un inconditionné fermant le système par l'absolu. Les organisations humaines fonctionnent-elles selon ce principe d'incomplétude ?

Si l'on considère que toute organisation humaine trouve une explication à son règne physique (géographique, au sens où chaque peuple revendique un territoire), on peut dire que cette revendication n'est possible que si elle se fait au nom d'une cause métaphysique. Ainsi, les groupes humains expliquent leur avènement physique à l'aide d'un autre système (métaphysique) venant clore le système organico-physique par l'ouverture métaphysico-religieuse.

Il est important de dégager les fondements méthodiques de la critique de Debray avant d'entreprendre directement l'étude du concept majeur, prenant figure d'axiome, autour duquel gravitent d'autres catégories. La

notion d'incomplétude nous permettra de comprendre comment le problème religieux trouve sa solution dans une logique et comment cette logique permet une compréhension du phénomène société. Il ne faut cependant pas oublier le support méthodique déjà élaboré auquel nous reviendrons sans cesse dans le texte, car cette négligence pourrait nous faire glisser vers d'autres terrains incompatibles avec l'explication matérialiste de Debray.

Il a été dit, dans l'introduction, que l'objectif de la recherche de Debray consiste à dégager les *a priori* qui rendent possibles l'expérience politique et la compréhension de cette expérience. Le vocabulaire kantien a été utilisé à cette fin. Il existe, selon Debray, des conditions de possibilité de l'existence du groupe (à entendre, bien sûr, au sens strictement politique), et ces conditions peuvent être soumises à l'appareil catégoriel, c'est-à-dire qu'il est ainsi possible de les dégager de l'expérience humaine collective. C'est donc à travers l'étude historique des agrégats humains, au sens où cette étude vaut en tant qu'expérience, qu'il est possible de dégager un modèle qui servira d'axiome à une recherche plus élargie. Cette critique s'érige ainsi en socle épistémologique et, pour cette raison, elle sera radicale : elle touchera aux fondements du problème sans renvoyer dos à dos les termes *religieux* et *société*. En ce sens, même s'il peut sembler problématique de considérer que les organisations politiques s'expliquent par une logique (qui ne se fonde pas non plus en elle-même), il l'est davantage de croire que le social s'explique par le religieux et que le religieux se comprenne à l'aide du social, cercle dont il faut sortir. Or, c'est précisément l'objectif que Debray se propose d'atteindre en renvoyant le phénomène société/religion à une explication rationnelle qui n'a pas pour fondement l'un ou l'autre de ces termes. Si le religieux ne peut expliquer le social ni le social le religieux, c'est que l'un et l'autre sont toujours, en quelque sorte, coexistants et probablement issus de mêmes causes. Il ne reste que la possibilité d'expliquer et de comprendre ces termes par autre chose qu'eux-mêmes. « Ainsi pourrait-on sortir du fameux cercle vicieux durkheimien selon lequel le religieux s'explique par le social, et le social par le religieux, sans qu'il soit donné raison de ce lien lui-même¹. »

¹. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, *op. cit.*, p. 259.

Considérer que tout système politique est accompagné d'une idéologie (ou d'une religion : nous ne faisons pas de distinction pour l'instant) est une chose, mais en donner l'explication rationnelle en est une autre. Selon Debray, la constatation du phénomène n'est pas son explication. Il reproche ainsi à l'analyse de Durkheim d'avoir pris le phénomène pour la règle. À l'opposé de cette explication, « le modèle d'incomplétude fournit en revanche le concept unitaire du religieux et du social, moyennant une règle logique de formation simultanée de la stase sociale et de l'ex-stase religieuse, où s'indique la rencontre paradoxale d'une fixation et d'une é-motion, d'une enceinte et d'un raptus² ». Cette rencontre consiste à clore physiquement un territoire, principe de l'organisation par un ou plusieurs principes unificateurs métaphysiques. Cette façon d'envisager le problème est nouvelle selon Debray. C'est donc à partir de ce manque dans la théorie qu'il faut aborder l'objet de pensée *religion* et c'est justement en tant qu'il n'est qu'un objet de pensée (ou un modèle) qu'il faut le considérer.

Dans un autre texte, Debray reprend ce thème de l'unification. En ce qui a trait au regard — car lier la clôture physique d'un territoire par le principe métaphysique concerne le visible et l'invisible, donc ce qui se voit et ce qui ne se voit pas —, Debray indique qu'il est relatif au taux de croyance des humains, c'est-à-dire que ce qui est vu concerne le rapport symbolique de l'homme à ses dieux. En ce sens, plus le divin perd d'adeptes et plus le regard se tourne vers le bas, c'est-à-dire vers le monde humain, de sorte que l'on procède à une désacralisation du divin tout en sacralisant la nature. C'est ce qui permet à Debray de dire, toujours en rapport avec l'incomplétude, que « Puisque le sacré est logiquement lié à une certaine clôture de l'espace, la *désacralisation du monde passe par son cloisonnement optique*. C'est-à-dire l'humanisation — par l'œil — d'espaces inhumains, jusqu'alors réputés invisibles³. » On comprend alors qu'il existe une possibilité de changement à l'intérieur du monde symbolique, mais ce qui importe pour l'instant, c'est de voir que ce jeu de variabilité s'inscrit à l'intérieur d'une impossibilité organisationnelle du groupe à perdre cet Autre qui le dépasse. Ce principe va très loin car il suppose l'impossibilité du groupe à se défaire de ses

2. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 259.

3. Régis Debray, *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Paris, Gallimard, 1992, p. 212.

mythes sous peine de disparition. Ainsi, « si la religion est une maladie, il nous faut vivre avec; et la guérison serait notre mort⁴ ». Debray tient à préciser que la critique rationnelle de cette pathologie de groupe ne peut d'aucune façon produire la guérison, c'est-à-dire la disparition des mythes collectifs, sans que disparaisse, par effritement, le groupe lui-même. En ce sens, même si on découvre les lois de l'inconscient religieux, jamais cette découverte n'entraînera l'éveil collectif du leurre, de sorte qu'elle produirait, comme dans le cas individuel des névroses, une guérison. La croyance en la perte des illusions collectives est donc elle-même un mythe. C'est d'ailleurs ce qui fait dire que « l' "émancipation du genre humain", on sait de science certaine que c'est un leurre, éternel et nécessaire⁵ ». Émancipation est à entendre ici comme perte des illusions collectives permettant l'affranchissement des humains et perte des illusions communes comme croyance religieuse ou non religieuse. Dans les républiques européennes, par exemple, il existe une force laïque de mystification, et si l'État républicain n'en tient pas compte, c'est-à-dire s'il ne représente plus la citoyenneté telle qu'elle s'est dessinée depuis un ou deux siècles, la laïcité républicaine s'en trouve menacée au profit d'autres principes unificateurs.

Il n'est rien dont l'Europe n'ait aujourd'hui plus besoin : restituer aux individus leur dignité de citoyens. Si l'espace public ne leur confère plus cette dignité, ils iront la chercher ailleurs. Car il n'est pas de lieu social sans référence symbolique. L'État commun à tous viendrait-il à perdre la sienne que les Églises et les tribus le remplaceraient bientôt dans cette fonction unificatrice⁶.

Il existe ainsi toute une symbolique permettant l'existence de l'État républicain. Une tradition, des institutions, des principes moraux et régulateurs coexistent avec la représentation de l'État par délégation (dans ce cas précis, l'État représente la nation républicaine). Une baisse du pouvoir symbolique de l'État ne cédera pas les lieux à un pur néant ou à l'autonomie des individus. L'incomplétude oblige qu'il y ait une autre délégation qui prenne la place inoccupée. « Il faut à la liberté personnelle des institutions, à

⁴. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 67.

⁵. Régis Debray, *Contretemps, Éloges des idéaux perdus*, Paris, Gallimard, 1992. p. 178.

⁶. *Ibidem*, p. 51.

la volonté raisonnable des appartenances. Elles s'affaissent sans ossature⁷. » D'où le retour fort possible de la puissance des anciennes religions qui nous semblent tout à fait archaïques de nos jours⁸. Considérons que l'articulation théorique de Debray concernant les organisations politiques se veut nouvelle dans la manière de poser le problème et que c'est à partir de ce manque dans la théorie qu'il faut aborder l'objet de pensée *religion*. Comme il a déjà été dit, c'est justement en tant qu'objet de pensée (ou modèle) qu'il faut le considérer, bien qu'il soit possible d'en déduire un certain nombre de conclusions par rapport à des exemples politiques concrets.

Un bref retour à la méthode est nécessaire ici pour préciser la pensée de l'auteur. S'il est vrai que l'objet de pensée se distingue de l'objet réel, c'est-à-dire que ce dernier subsiste avant comme après l'intervention de la pensée et que l'objet de pensée est issu d'une pratique théorique, il est vrai aussi que tout savoir que l'on dit scientifique utilise comme outils des concepts qui ne se retrouvent pas dans le réel mais qui permettent, une fois produits et organisés, de mieux comprendre les mouvements réels de plusieurs phénomènes. Bien sûr, il est toujours possible d'aller vérifier si les résultats de l'analyse se retrouvent dans le champ observable du réel et de faire des prédictions, par exemple, sur la direction particulière que prendra l'histoire de tel ou tel groupe. Ainsi, c'est en tant que modèle que l'incomplétude sert à l'analyse des formations politiques. Comme le dit Debray : « Un modèle peut être dit non seulement descriptif, mais explicatif, dès lors qu'outre sa cohérence interne, il s'avère compatible avec les données expérimentales disponibles, et autorise des prédictions à l'intérieur du champ d'observation choisi⁹. » Il n'y a rien de très nouveau dans cette explication, mais on oublie souvent de distinguer la compréhension que l'on a d'une chose de la chose elle-même, lacune qui renvoie le plus souvent à une forme d'essentialisme empiriste qui prend l'objet réel pour l'objet de pensée. Cela aurait pour conséquence théorique de faire naître la connaissance que nous avons des objets réels de ces mêmes objets — des objets réels — comme si elle y était déjà et qu'il s'agissait d'en extirper l'essence pour la sentir. Nous insistons sur ces distinctions d'écoles parce que Debray leur attribue une

7. *Ibidem*, p. 52.

8. Nous insisterons davantage sur ce point un peu plus loin dans le texte.

9. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, *op. cit.*, p. 257.

haute importance. Il critique fréquemment les thèses qui confondent ce qui est avec ce qui se voit. Comme il le dit dans un autre texte : « L'esprit humain a mis quelques millénaires pour comprendre que le visible s'explique par l'invisible, les images par les essences, les faits par des rapports, les événements par des séries [...]. Cela s'appelle "la démarche scientifique" ou "la pensée critique"¹⁰. » En ce qui a trait à cette démarche dite scientifique dans son rapport aux organisations politiques, il faut considérer que plus l'abstraction théorique est grande et plus le principe qui en émane, en l'occurrence le principe d'incomplétude, s'applique à différentes données empiriques. De cette abstraction formelle, il est donc possible de dégager des principes d'analyse valables pour tous les lieux et tous les temps. « C'est en tant que structure abstraite (par rapport aux groupes historiques réels) que la structure formelle du groupe, dérivée de l'incomplétude, peut être dite immuable en sa forme et permanente en ses effets¹¹. » Cette abstraction rend donc possible la compréhension de l'être-ensemble en tant qu'il est un outil conceptuel de la pensée qui tente de s'appropriier son objet réel (le groupe) existant hors de celle-ci. Ces quelques précisions sur la méthode, ou plus simplement sur la conception de la démarche scientifique chez Debray, étant énoncées, il convient de pousser plus à fond l'étude du principe d'incomplétude tel que développé dans ses œuvres, principalement dans la *Critique de la raison politique*.

Il faut d'emblée opposer le terme *idéologie* à *conception du monde* ou à *vision du monde*. Pour Debray : « Une "idéologie" est une sociurgie refroidie, un processus retourné en résultat : ce qui reste d'un groupe lorsqu'il a fini de s'organiser. Si les idéologies ne sont pas des façons de voir le monde, mais des façons de s'organiser dans le monde, la logique de l'idéologie a sa clef dans la logique de l'organisation¹². » C'est pour cette raison que le principe d'incomplétude est érigé en logique de l'organisation. Et c'est pour cette même raison que la conception marxiste de l'idéologie n'est pas, selon Debray, opérationnelle¹³. En cela, la fonction idéologique ou

¹⁰. Régis Debray, *Que vive la République !*, Paris, Points, Odile Jacob, 1989, p. 175.

¹¹. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 256.

¹². *Ibidem*, p. 255.

¹³. Il faudra expliquer que la théorie marxiste de l'idéologie ne rend pas compte de sa propre activité idéologique et que, somme toute, on pourrait même affirmer que le problème de l'idéologie n'a pas été une véritable préoccupation pour Marx.

religieuse déborde les conflits de classes. « Car il y a une essence asociale des ensembles, transcendante aux rapports, indépendante de leurs contenus (de classe par exemple), et dans cette abstraction réside l'inhumanité de la politique¹⁴. » La fonction idéologique n'est donc pas un leurre qui autorise une classe dirigeante à en exploiter une autre. Elle est plutôt ce qui permet l'organisation de tous les groupes quels qu'ils soient.

La généralisation du principe d'incomplétude s'énonce ainsi : « Il n'y a pas de système organisé sans clôture, et *aucun système ne peut se clore à l'aide des seuls éléments intérieurs au système*¹⁵. » D'où l'ouverture vers le haut. Debray en fait une question biologique, c'est pourquoi il utilise le terme d'organisation. En effet, l'idéologie fait corps avec l'organisation sociale et doit nécessairement lui être conatale, c'est-à-dire que l'idéologie vient avec le corps sans quoi elle ne prend pas forme. Debray va jusqu'à dire que cette structuration, à la fois de l'idéologie et du corps social, est universelle et transhistorique. D'où l'idée d'un invariant de la fonction symbolique; invariant parce que non changeant à travers les âges et les cultures. D'ailleurs, sur ce dernier point, on peut affirmer que sans cet invariant symbolique toute culture serait impossible. Dans *Le Scribe*¹⁶, Debray explique longuement en quoi consiste la relation entre les ensembles, qu'ils soient arithmétiques ou sociaux. Dans le cas, par exemple, des ensembles sociaux, il convient de déduire que l'explication logique de l'incomplétude est applicable en tout point à leur compréhension. Ainsi, il s'agit de subsumer ce cas particulier sous la loi générale. Comme il le dit :

De même qu'une construction arithmétique ne peut pas faire la démonstration « intérieure » de sa vérité à partir de ses seuls axiomes, un corps social ne peut pas se fonder à partir de sa seule matérialité sociale, par simple addition et totalisation de ses éléments internes. *Un ensemble qui ne disposerait que de ses éléments propres pour se définir ne fera jamais une totalité.* Il ne peut se boucler que *du dehors et par en dessus* — décision supérieure « irrationnelle » puisque hétérogène au champ même où elle s'effectue. La fermeture à l'horizontale a pour condition une ouverture à la verticale, aucun groupe humain ne pouvant se constituer sur la base d'un simple rapport à soi. Il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée. Or, pas plus en logique arithmétique qu'en

¹⁴. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 263.

¹⁵. *Ibidem*, p. 256.

¹⁶. Régis Debray, *Le scribe, genèse du politique*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1980.

logique sociale, *ça ne se ferme jamais de l'intérieur*. Les fondements sont à l'étage au-dessus, en clef de voûte. D'où les dieux. Ou la divination des fondateurs¹⁷.

On comprend alors les notions si fréquemment utilisées de manque de fermeture et de corps. Il faut insister sur le fait que le principe d'incomplétude n'est pas lui-même fondé en raison, c'est-à-dire qu'il ne peut tirer lui-même sa justification de ses propres éléments internes de la même façon que les sciences dites inductives ne peuvent justifier la base de leur démarche à l'aide d'un principe d'induction. Elles doivent faire appel à la déduction pour rendre compte de leur propre activité¹⁸. En ce cas, aux limites de la raison se trouve l'irrationnel. C'est au-delà des limites du rationnel que l'inconscient religieux se situe. Il justifie, en en posant les fondements, les actions collectives ayant comme fonction l'organisation du groupe, c'est-à-dire le maintien des structures existantes par la répétition. Depuis qu'*homo sapiens est homo sapiens*, s'organiser c'est se mystifier collectivement. Et on peut même supposer qu'il en était ainsi bien avant l'existence de *sapiens sapiens* puisque la mystification collective fut nécessaire à son avènement; elle constitue son *a priori*, sa condition de possibilité. Il semble que, selon l'auteur, le règne historique de *sapiens* ne produit pas une émancipation du religieux : *sapiens* serait, par nature, condamné à sortir des limites du rationnel en posant les principes ultimes de ses systèmes politico-religieux en dehors d'elles, dans l'irrationnel. Ce constat est universel. Il ne permet pas de croire en une transformation radicale du genre humain, non plus en un progrès de l'histoire humaine. L'histoire est répétitive, l'histoire bégaie. Il découle de ce qui précède que ce principe d'incomplétude s'érige en axiome et que toutes les conclusions ultérieures ayant trait aux mutations symboliques des peuples doivent tenir compte que là où il y a de l'humain il y a du religieux. Autrement dit, imaginer un système humain sans fermeture par l'ouverture ne tient pas de la science mais de la métaphysique.

17. *Ibidem*, p. 67.

18. Karl Popper nomme ce problème de l'induction « le problème de Hume ». (*La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973, p. 30.)

1.3 Religion, nature et histoire

L'incomplétude suppose que si le groupe n'est jamais fondé en lui-même, c'est-à-dire s'il va chercher ses explications ultimes ailleurs, hors de lui, dans un autre système (non pas physique mais métaphysique), il faut par contre qu'une figure bien visible lui soit donnée pour que le groupe puisse convenir de ce nouveau système qui lui échappe par définition. Le visible s'expliquant par l'invisible, il lui faut tout de même faire le pont (pontifier) entre l'organisation visible ouverte et le fondement invisible qui permet la fermeture ou la clôture. En ce sens, la délégation et la représentation sont aussi nécessaires à la survie du groupe que le principe métaphysique lui-même. Cette représentation va du bas vers le haut en passant par des intermédiaires qui garantissent le bien-fondé de l'invisible en étant aussi visibles que le groupe qu'ils représentent. Les médiateurs ont visage humain, mais s'unissent aux dieux, que ceux-ci soient laïques ou religieux. « L'incomplétude déclenche en effet, et inévitablement, deux mécanismes en aval : la représentation et la répétition. En d'autres termes, l'axiome permet d'établir que, premier théorème, tout ensemble social suppose une instance de représentation; deuxième théorème, tout ensemble social suppose une instance de répétition¹. » Pour Debray, demander qu'il y ait un pouvoir, quel qu'il soit, sans forme de représentation collective qui l'accompagne revient à demander qu'il y ait des triangles à deux ou quatre angles. Ainsi, tout chef, politique ou religieux, n'est qu'un représentant d'une instance qui lui est supérieure, en foi de quoi il lui est possible d'être un chef que l'on croit être le représentant d'autre chose que lui-même. Cela est nécessaire, car s'il ne représentait que lui-même et non pas quelque chose de plus grand que lui-même, il n'y aurait pas de groupe puisque la clôture se ferait par le bas. Encore une fois, Debray renvoie à l'axiome d'incomplétude : qu'il s'agisse de grands ensembles ou de sous-ensembles, l'explication doit provenir d'ailleurs. « Dans un ensemble social, aucun élément n'a sa nécessité en lui-même, et cette suite infinie de décentrement successifs est l'effet de l'excentricité du groupe par rapport à lui-même. Chaque élément

¹. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 265.

ne peut se justifier d'être là que s'il occupe la place d'un autre². » Sur le plan logique, on comprend très bien pourquoi il doit en être ainsi. Puisque ce qui justifie le groupe est au-delà de lui, il faut bien joindre ce manque justificateur invisible à un représentant qui remplisse ce manque : il est la présence d'une absence; d'où les intermédiaires, les médiateurs. « L'alliance, problématique, veut une Arche tangible — pour ponter l'écart entre l'Autre et nous, que l'Autre soit le Proletariat mondial, la Nation, les Rose-Croix A.M.O.C., le Peuple souverain, ou Dieu le Père³. » Ainsi, le pouvoir est toujours celui d'un autre. Nos dirigeants ne sont que ses substituts; ils ne le détiennent pas, ils l'assument au nom de l'Autre qui peut prendre toutes les formes.

Cette délégation du haut vers le bas ne va pas sans la reconnaissance d'un principe fondateur légitimant cette structuration : il y a toujours une fondation mythique du groupe qui renvoie à une idée d'origine. Debray signale avec insistance que le mythe de l'origine d'un groupe permet sa représentation. Évidemment, si la fonction représentative existe comme fonction d'un manque à combler, elle suppose aussi que ce manque ait déjà été une présence, mais que celle-ci se soit perdue dans le temps. La fonction représentative joue toujours le jeu de la redécouverte de ce qui fut perdu, c'est-à-dire qu'elle agit toujours au nom de l'essence du groupe que ce dernier doit retrouver. C'est cette quête du futur dans le présent au nom du passé qui caractérise cette fonction. « Ce qu'on attend du futur, c'est qu'il nous rende la vigueur du passé. Que la société sans classe, demain, boucle le cycle ouvert par le communisme primitif⁴. »

Il faut comprendre que les conséquences de l'incomplétude conduisent à reconnaître une forme universelle de la religiosité, mais que cet universel ne nie pas, au contraire, les différences propres à chaque religion. Dégager des principes universaux permettant de fabriquer des concepts opérationnels est la tâche du philosophe. En ce sens, il n'y a pas de philosophie nominaliste, à moins qu'elle ne soit de type descriptif et non théorique. Debray insiste sur ce point. Il fait d'ailleurs plusieurs analogies qui

². *Ibidem*, p. 266.

³. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 267.

⁴. *Ibidem*, p. 268.

permettent de comprendre sa position théorique. Il existe plusieurs religions distinctes, mais il n'empêche qu'il est certainement possible d'en dégager un concept plus universel que la simple superposition de leurs caractères individuels. Debray s'intéresse aux espèces et non aux individus. Cela n'a pas pour effet d'annuler le caractère théorique de ses thèses. Comme il le dit : « Le fait qu'il n'existe pas deux individus pareils sur la surface du globe n'empêche pas l'espèce humaine, unité génétique précise, qui fera qu'un petit d'homme développera des bras et non des ailes⁵. » En introduisant la distinction qui existe entre génotype et phénotype en biologie, il ajoute :

Le génome est une réalité purement logique : personne ne l'a jamais vu, ni même au microscope. On ne voit que les phénotypes, chez les individus. Le génotype désigne le caractère de base de l'espèce ou « le répertoire idéal de potentialité relatif à chaque espèce », et le phénotype l'expression variable et idiosyncratique de ces potentialités dans des systèmes individuels visibles⁶.

On voit dès lors que l'explication de Debray agit comme il se doit dans la science, c'est-à-dire par abstraction. Pour donner suite à la section sur la méthode, en ce sens, il est aux antipodes de l'empirisme décrit comme un idéalisme qui, dans ses fondements, nie le théorique en tant que manière de connaître.

Pour reprendre l'exemple de la biologie, Debray ajoute :

Il nous semble que l'énoncé d'incomplétude, génome logique des groupes, sans épuiser l'infinité virtuelle des phénotypes religieux, suffit à rendre rationnel le caractère inépuisable des performances religieuses en s'offrant pour ainsi dire comme fonction algébrique entre la relation à l'altérité et la polarité dedans/dehors (nous et non-nous), soit les deux plus petits dénominateurs communs présents dans les plus diverses descriptions de l'expérience religieuse⁷.

L'explication qui attribue un caractère universel à la religion pose un autre problème : pouvons-nous dire qu'il existe une nature (une essence) — au sens fort du terme — de la religion, de sorte que ce concept nous reconduirait à une métaphysique ? En inscrivant cette « religion » dans un

⁵. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 279.

⁶. *Ibidem*.

⁷. *Ibidem*, p. 280.

processus d'hominisation comportant le rapport nature/culture, nous échapperons, semble-t-il, à la métaphysique.

Si le XVIII^e siècle est celui de la nature, le XIX^e siècle est celui de l'histoire. Pour Debray, il importe que ce couple soit indissociable. Selon lui, il y a nécessairement un lien entre la nature et l'histoire et entre l'histoire et la nature, de sorte qu'abuser d'un des deux termes conduit, dans un cas ou l'autre, à une métaphysique. Ainsi nous avons hérité, au XIX^e siècle, d'une métaphysique de l'histoire et il semble que nous sombrions à nouveau dans une métaphysique de la nature. « Le XIX^e siècle européen eut la "révélation" de l'histoire comme facteur de transformations de la nature. Le XX^e planétaire a la "révélation" de la nature comme facteur de résistance à l'histoire⁸. » Ainsi, il semble qu'une sacralisation de l'histoire, ou une sacralisation de la nature, provienne toujours d'une résistance : il faut dans un premier temps s'émanciper de la nature et faire l'histoire ou, dans un deuxième temps, protéger la nature contre les transformations de l'histoire. Dans ce sens, il va de soi qu'une conception métaphysique de l'histoire attribue la toute-puissance au rôle des humains face aux déterminations de la nature, ce qui est à l'opposé d'une conception métaphysique de la nature. Selon Debray, l'aspect métaphysique de l'une et l'autre des conceptions tient à l'isolement de l'un des deux termes. Ainsi : « le naturalisme est une métaphysique de la spontanéité, dont la sous-traitance s'appelle "spontanéisme" et "basisme". L'historicisme est une métaphysique de la production, dont la sous-traitance s'appelle "productivisme" et "volontarisme"⁹ ». Ainsi, ou l'on nie la genèse qui conduisit à l'avènement de l'humanité ou l'on fait abstraction du substrat « nature humaine » à travers l'histoire des humains. Dans un cas, on suppose une génération spontanée, une apparition soudaine. Dans l'autre cas, selon la conception (matérialiste ou idéaliste), on suppose une détermination forte de l'histoire comme si l'humanité n'était que le fruit d'une autoproduction de la matière ou de l'esprit. Ce qui manque dans l'un ou l'autre des cas, c'est la dialectique impliquant nature et culture.

⁸. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 290.

⁹. *Ibidem*, p. 291.

Reprenons l'explication d'Edgar Morin, donnée brièvement en introduction, impliquant cette dialectique entre nature et culture. D'abord, si on envisage la problématique à partir de ses origines, force est de constater que l'humanité n'a pu « apparaître » qu'après que se soient constitués une culture et un langage relativement complexes. L'humanité n'a pu se construire elle-même. Il a fallu des matériaux importants préexistants à son avènement. Ce qu'il importe de constater, c'est que, curieusement, plus les hominiens évoluent, sur plusieurs milliers d'années, et plus disparaissent — ou du moins plus s'amointrissent — les traits liés à un programme génétique hautement déterminé, c'est-à-dire que les mutations sélectionnées au cours de l'évolution hominienne sont celles qui favorisent la complexification de la culture. On assiste alors à un recul progressif des déterminations de la nature et à un progrès de sélection culturelle. Ainsi, plus la nature favorise la culture, toujours au cours de l'évolution, et plus cette culture s'affirme comme élément sélectif de la nature, de sorte qu'un individu appartenant à une espèce hominienne n'ayant pas le potentiel culturel suffisant (prime de complexité) est éliminé. Il ne se reproduit donc pas. Le jeu de sélection favorise la possibilité/obligation de la culture. Et celle-ci est alors un élément hautement sélectif bien avant le règne humain. La complexification sociale implique (entre autres), sur le plan de la nature hominienne, l'accroissement du volume du cerveau (bien que la grosseur à proprement parler ne soit pas à elle seule un critère de sélection) et l'accroissement du potentiel à résoudre des problèmes, à s'organiser, à fabriquer des outils, à construire un langage. Mais toutes ces aptitudes « sociales » ont aussi joué un rôle sélectif à l'égard de la nature. Il en allait probablement de la survie du groupe. Tout se passe comme si les mutations successives advenues au cours de l'hominisation avaient toujours favorisé l'organisation et la complexification sociales. Morin avance l'hypothèse que ces mutations ont dû permettre de dépasser les exigences (les pressions) du milieu, au sens où le potentiel nouveau offrait une possibilité de complexification plus grande que ce qui était « demandé¹⁰ » par le milieu. Ainsi, dans ce processus, les mutations favorables à l'élaboration d'une culture (avec tout ce que cela implique) ont permis de construire davantage que ce qu'une simple « réponse » au milieu eût exigé. Par contre, il a dû y avoir certaines périodes de saturation du

¹⁰. J'essaie d'éviter le plus possible les connotations téléologiques, malgré l'usage un peu obligé de certains termes anthropomorphiques.

potentiel hominien. Morin pense alors aux « premières » capacités crâniennes (500 cm³) qu'offrait le cerveau de certains hominiens. Mais à partir du moment où l'organisation culturelle est favorisée (quand, au juste ?), c'est-à-dire lorsque la culture devient un critère sélectif, il semble que la nature hominienne ait toujours offert une prime de complexité par rapport à ce qui était exigé par le milieu. Les exigences devinrent peu à peu culturelles. Il faut insister sur le fait que si la nature (éléments sélectifs) a poussé la culture à se développer par pression de complexité la culture, de son côté, a également poussé la nature à offrir toujours une plus grande prime de complexité culturelle, bien que cette prime fût plus importante que ce qui était demandé. Ainsi, quand advint *sapiens*, il est clair qu'il existait déjà toute une culture, impliquant l'usage d'un langage, la communication et peut-être des rituels religieux. C'est ce qui fait dire à Morin qu'il est impensable aujourd'hui de dissocier la nature humaine de la culture et vice versa, non seulement dans la compréhension des constructions hominiennes successives, mais aussi dans la compréhension du terme de l'hominisation, c'est-à-dire *sapiens sapiens*.

Ainsi, ce ne sont pas les débuts de l'hominisation, *mais son achèvement*, qui est incompréhensible si l'on dissocie évolution biologique et évolution culturelle comme deux cours distincts.

Leur association de fait nous montre, d'une part que le rôle de l'évolution biologique est beaucoup plus grand qu'on ne le pensait dans le procès social et l'élaboration culturelle, mais d'autre part, on voit aussi que le rôle de la culture, *qui était insoupçonné encore tout récemment, est capital pour la continuation de l'évolution biologique jusqu'à sapiens*.

Et lorsque apparaît *homo sapiens néandertalensis*, il y a peut-être cent mille ans, l'intégration est effective : *l'homme est un être culturel par nature parce qu'il est un être naturel par culture*¹¹.

En ce qui concerne ce terme phylogénétique, cet *inachèvement final*, il faut comprendre aussi que, sur le plan individuel, la richesse cérébrale humaine n'a guère la possibilité de s'épuiser, ou de se saturer, c'est-à-dire qu'elle peut difficilement se développer au maximum de ses capacités (jusqu'à saturation)¹². En ce sens, la prime de complexité humaine est plus

¹¹. Edgar Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, op. cit., p. 100.

¹². Nous croyons souvent à tort que plus une société est techniquement développée et plus elle pousse ses membres à une grande complexification cérébrale. Nous verrons au contraire, au chapitre II, que l'usage dominant de certaines techniques nuit à cette complexification qui demeure, ne l'oublions pas, potentielle. Pour être plus précis, nous pourrions dire que, sur la plan ontogénétique, certaines conditions techniques ne constituent pas un terrain d'éclosion favorable à une grande complexité du cerveau.

grande que la pression culturelle, l'offre est plus grande que la demande. Étant donné la finitude humaine, on imagine mal un membre de l'espèce humaine arriver à son terme de complexité par excès de développement. Le contraire est cependant vrai. Il est possible qu'un individu humain ait biologiquement tout ce qu'il faut pour devenir un membre reconnu de l'espèce, mais que par manque de culture lui précédant (ce qui est rare mais possible) il ne puisse rendre effective cette humanité potentielle. Dans le cas d'individus (exemple des enfants sauvages) ne possédant pas les caractéristiques propres à l'humanité (bipédisme, langage, possibilité d'une sexualité, etc.), on peut, à la lumière de ce qui précède, difficilement parler de membres de l'espèce humaine. L'hominisation a eu pour conséquence d'éliminer grand nombre de déterminations biologiques chez l'humain. Ce qui a pour effet de retarder le procès d'hominisation ontogénétique. Les traits innés chez l'humain se font rares¹³ et l'acquis devient très tôt chez le nouveau-né ce sur quoi repose la construction lente de son être. Il va de soi, cependant, que cette construction ne peut advenir que s'il existe une nature biologique permettant son développement. Nous pensons qu'on peut affirmer sans contradiction qu'une partie du potentiel du développement humain est innée. On peut imaginer un « invariant fonctionnel » bioculturel sans grande difficulté théorique. Le principe de répétition étant à la base de cet invariant, il permet la reproduction courante d'un comportement qui à son tour permet l'élaboration d'autres conduites. Le développement sensori-moteur, comme l'explique Piaget, conduit à la possibilité d'une structuration du langage. Selon Chomsky, même si la conception innéiste de ce dernier se distingue du constructivisme de Piaget¹⁴, les compétences langagières propres à tout humain seraient inscrites dans la structure même de l'humain, c'est-à-dire qu'elles seraient innées. Il semble que toutes les langues humaines connues aient cette compétence, cette structure de base permettant l'élaboration ultérieure de performances diverses en matière langagière, les performances étant les multiples langues connues.

Debray envisage l'étude du religieux au même titre que Chomsky¹⁵ étudie les structures du langage, c'est-à-dire qu'il suppose inscrit dans le

¹³. Jean Piaget, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, op. cit., p. 41.

¹⁴. voir à ce sujet : Jean Piaget, *La construction du réel chez l'enfant*, op. cit.

¹⁵. Noam Chomsky, *Le langage et la pensée*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1973.

génome de l'organisation humaine un invariant religieux jouant le même rôle que l'invariant du langage chez Chomsky (la compétence). Debray suppose une compétence religieuse du groupe ayant la possibilité de se manifester dans la construction de multiples religions, considérées comme des performances de cette compétence. Cette dernière trouve nécessairement sa performance au sens où, bien que potentiellement existante, la performance se construit en même temps que le groupe, c'est-à-dire avec l'humanité, sans quoi il n'y a pas de groupe. Autrement dit, la compétence devient effective à travers une performance, sinon la structure sociale n'existe pas. Cet inconscient religieux, cette mémoire collective, cette performance particulière est conatal à tous les groupes sociaux humains. Ce à quoi s'intéresse la *Critique de la raison politique*, c'est à la compétence religieuse, c'est-à-dire aux conditions de possibilité de l'effectivité des agrégats humains. Cette critique tente de dégager un invariant fonctionnel bioculturel propre au phénomène humain. Autrement dit, la complexification sociale suppose non seulement un langage mais également le mythe et le rite.

Debray lutte principalement contre l'idée que l'émancipation religieuse soit possible. Aussi bien dire que l'humanité s'émanciperait du langage quelle qu'en soit la nature. S'organiser, pris dans un sens large par Debray, signifie se mystifier collectivement. L'être-ensemble est religieux ou n'est pas. Il va de soi que l'on peut constater la prédisposition individuelle à la croyance. L'insécurité affective des nouveaux venus humains appelle souvent à la fermeture (la complétion) de l'ensemble des connaissances acquises par le groupe, c'est-à-dire l'ensemble des connaissances physiques, et tend à faire surgir la méconnaissance ou la connaissance métaphysique. Les humains expliquent tout, même s'ils doivent sortir du champ de la physique. Ils fournissent ainsi aux enfants toutes les explications requises au bon fonctionnement du groupe, passant sans grande difficulté du naturel au surnaturel. Les explications visent principalement à calmer l'angoisse devant la découverte du phénomène de la mort. Ce manque dans la connaissance, ce qui n'est pas expliqué, trouve sa résolution dans une autre source et vise, mais non pas de façon consciente, à sécuriser les membres du groupe devant ce qui ne peut être soumis à la connaissance traditionnelle. Ces explications peuvent avoir comme objet, dans certaines

sociétés, des phénomènes naturels non expliqués par la culture du groupe. Ainsi, les éclipses de soleil, par exemple, peuvent être perçues comme des phénomènes surnaturels dans certaines cultures (le soleil étant lui-même un être surnaturel). Les réponses aux questions métaphysiques existent avant la venue des nouveaux membres du groupe et font partie de la connaissance/non-connaissance à acquérir par eux (jouant le rôle de connaissances ultimes : celles qui servent à boucler la boucle), faisant du même coup des nouveaux membres des êtres toujours-déjà mystifiés, chez qui l'ontogenèse est liée à la structuration mystique du groupe. C'est ainsi qu'ils deviennent humains, c'est-à-dire des êtres naturellement religieux ayant en tête l'espoir de l'immortalité.

Individuellement, la disposition au sacré procède de cette double insécurité constitutive de la croissance humaine, mais l'appétit de sécurité qu'il suscite est tout à la fois psychique et social, parce qu'une même précarité affecte, selon des coefficients variables, le système vivant complexe qu'est un individu et cet autre plus complexe encore qu'est une société hiérarchisée. Cette précarité est d'ordre bio-physique. Le sacré serait donc un déterminant naturel de la culture; mieux encore : l'effet de la conjonction nature/culture surgissant à la jointure exacte de l'animalité et de l'humanité, et pourtant, telle une douloureuse et incurable blessure que l'homme « civilisé » traînerait à son flanc, la preuve de la conjonction des deux ordres par leur contradiction même¹⁶.

Encore une fois, concevant l'achèvement humain comme le résultat de l'hominisation, il est possible de montrer quelles sont les bases sur lesquelles repose ce résultat. On voit que, sur le plan ontogénétique, le développement humain nécessite, par voie de ritualisation, une mystification (religieuse ou laïque) afin de construire un membre appartenant à un groupe donné : il en va de la sociabilité même du membre. Ce qui est vrai aujourd'hui l'était, semble-t-il, il y a 40 000 ans. Il semble que *sapiens sapiens* ait été devancé dans cette manière de faire et que le religieux fut une condition *a priori* de son avènement.

L'universalité des rites funéraires et l'extrême ancienneté des traces de sépulture (néandertaliennes) indiquent plus qu'une concomitance entre la négation symbolique de la mort et la structuration de groupements humains. Elles témoignent pour l'adaptation fonctionnelle de l'être vivant humain au seul projet indiscutable de l'espèce, qui est de se conserver sans perdre ses caractères propres. Fonction vitale qui suppose que toutes

¹⁶. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 300.

les religions (ou « idéologies ») ne se ressemblent pas, sans quoi la singularité bio-ethnique d'un groupe ne trouverait pas dans le maintien de sa religion, comme empreinte anthropologique propre, une double garantie de pérennité (historique) et d'intégrité (culturelle)¹⁷.

Le caractère propre des organismes, qui introduit l'identité face à la multitude, permet d'opposer le moi social au non-moi social et de proposer au groupe différentes routes à suivre afin de maintenir cette opposition effective. L'histoire humaine est l'histoire de la lutte des organismes humains vivants¹⁸. L'histoire humaine commence et se poursuit avec les éléments propres à la nature de son organisation et il semble que, jusqu'à preuve du contraire, il en sera toujours ainsi. C'est du moins ce que l'on doit comprendre de ce qui précède.

Maintenant que se trouve défini d'une manière positive le concept d'*inconscient religieux*, il faut montrer en quoi il se distingue, à partir des bases matérialistes de Debray, des conceptions de Marx et d'Althusser afin de compléter cette explication. Ce qui aidera à la compréhension de ce concept en lui attribuant cette fois un caractère négatif. Nous verrons donc en quoi l'*inconscient religieux* n'est pas une redite des thèses « marxistes traditionnelles » sur l'idéologie et l'imaginaire humain.

¹⁷. *Ibidem*, p. 313-314.

¹⁸. Debray montre que l'ennemi commun permanent est un facteur qui permet à un groupe de perdurer : il unifie les membres et fortifie les liens à l'intérieur de l'organisme. Il cite en exemple le cas de Constantinople. C.f. *Le complexe de Constantin*, in *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 401-416.

2.1 Marx : infrastructure et superstructure

À maintes reprises, on a laissé entendre que l'idée d'un inconscient religieux contenait à l'intérieur de sa définition même la notion d'idéologie, c'est-à-dire que nous ne devons pas pour l'instant considérer ces deux notions comme étant distinctes. L'idéologie est subsumée sous l'inconscient religieux. La partie *Dialectique* (la critique négative) de la *Critique de la raison politique* est une critique de la notion d'idéologie entendue dans le sens marxiste du terme. Elle tente de montrer que l'utilisation du concept d'idéologie héritée de Marx est une illusion.

La naissance d'une conception de l'idéologie précède de peu la naissance du marxisme. En fait, les déterminations que l'on attribue au concept d'idéologie sont en général ou bien marxistes ou bien anti-marxistes. L'utilisation de ce concept demeure toutefois dans le champ théorique du marxisme, que l'on soit d'accord ou non avec les thèses de Marx. Deux figures principales sont l'objet de la critique de Debray en ce qui concerne l'idéologie : Marx et Althusser. Les termes dans lesquels est exprimée l'idéologie chez Marx sont insuffisants selon l'auteur, car ils ne rendent pas compte, en ce qui a trait à la mystification collective, du psychisme collectif (ou même individuel). La conception althussérienne du sujet (qui tient compte par ailleurs de ce psychisme) est en partie erronée.

Voyons dans un premier temps en quoi consiste la critique de Debray à l'égard de la notion d'idéologie chez Marx. La prochaine section sera consacrée à la critique que fait Debray des Appareils Idéologiques d'État (les AIE) issus d'une conception de l'imaginaire chez Althusser.

Comme on l'a vu en introduction, Debray tient à se distinguer du marxisme. Selon lui, les rapports de production, tels que définis par Marx, ne peuvent être ce qui, en dernière instance, détermine le destin de l'humanité, son histoire. L'erreur des marxistes, d'une façon générale, consiste à croire que l'idéologie n'est que le reflet déformé, dans la conscience, des rapports d'exploitation d'une classe par une autre. Il n'y a

pas que cela : selon Debray, l'histoire connaît de nombreux contre-exemples à cette idée. Parmi eux, il cite le cas de la conquête espagnole en Amérique.

Un historien qui, par exemple, doit reconstituer la logique interne de la *Conquista* se trouve devant ce *fait* : l'immense Empire aztèque fut militairement défait par cinq cent huit soldats espagnols et dix chevaux, d'où s'ensuivit l'écroulement quasi instantané d'une des civilisations les plus évoluées du monde. Il sera alors obligé de prendre au sérieux les représentations théologiques des anciens Mexicains, et il n'en aura pas fini avec Quetzlcoalt par une pure et simple inscription au registre de la fausse conscience. Que l'an 1519 coïncidât dans le calendrier cosmologique aztèque avec la date du retour de l'ancien dieu toltèque, faisant arriver l'Apocalypse par l'est — cette malheureuse contingence n'est pas réductible à une non-vérité¹.

Ce simple exemple devrait selon Debray porter à réfléchir sur l'indépendance du phénomène religieux par rapport aux conditions matérielles d'existence. Les représentations collectives de ce peuple ont permis son élimination par les conquérants d'Espagne.

Selon Debray, on peut reprocher à la thèse marxiste de l'idéologie son chosisme et son idéalisme. La thèse de Marx et Engels concernant l'idéologie s'inscrit à l'intérieur de la thèse matérialiste de l'histoire. Elle s'oppose en partie (non pas en totalité) à la thèse hégélienne de l'histoire. Ce n'est pas dans la tête des philosophes ni non plus dans les idées dominantes qu'il faut chercher si l'on veut comprendre une époque, mais dans les conditions matérielles d'existence des groupes. Selon la conception matérialiste de l'histoire, développée par le marxisme, pour comprendre une époque, il faut regarder son économie (prise dans un sens très large). Ainsi, selon cette conception, la production (l'organisation sociale du travail), l'échange des choses produites (le rapport à la production) constituent le moteur de l'histoire. Le développement des forces productives, issu de chaque mode de production, constitue ce par quoi les rapports de production se transforment, avec ce que le retard de la conscience et la résistance de l'intérêt de classe supposent par rapport à ces transformations. L'avènement d'un nouveau mode de production peut s'expliquer par des conditions matérielles d'existence nouvelles ayant rendu possible, par le biais d'une lutte des classes, le renversement de l'ancien mode. Ainsi, bien que la lutte

¹. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 133.

de classes soit le moteur de l'histoire, il faut, en dernière instance, que les forces productives du mode de production se soient développées à un point tel que les rapports de force y existant ne puissent plus perdurer, ce qui rend alors possible (comme conditions matériellement objectives) le renversement d'une classe par une autre, la destitution de l'ancienne classe par la nouvelle. Ce n'est donc pas l'entente subjective, c'est-à-dire une décision intersubjective conduisant à une action, qui crée les nouvelles conditions des rapports de force, mais plutôt des conditions objectives permettant (obligeant) la prise du pouvoir par une classe déjà dominante dans les faits. Celle-ci ne fait qu'achever ce qui est déjà à l'œuvre. Les contradictions internes des modes de production trouvent leur résolution dans un autre mode de production créant de nouveaux rapports sociaux. Lorsqu'un mode de production a épuisé toutes les possibilités de maintenir les rapports sociaux de production propres aux classes sociales s'y trouvant, et lorsque l'exploitation d'une classe sociale par une autre n'est plus matériellement possible, alors adviennent des transformations sociales majeures allant dans le sens d'une reconnaissance officielle de la prise du pouvoir par une nouvelle classe dominante. Ainsi, la conscience est toujours déphasée par rapport à ces conditions matérielles d'existence. C'est pourquoi, selon Marx, il faut regarder l'économie d'un peuple pour en comprendre l'histoire. Ce qui implique également l'histoire des idées qui en émanent, celles-ci étant déterminées : elles sont toujours liées à la justification des rapports de production. Autrement dit, l'idéologie permet à la classe dominante de justifier l'exploitation d'une autre classe qui lui est soumise sans avoir recours à la répression continuelle. Les idées dominantes d'une époque découlent des conditions matérielles propres au mode de production et permettent la justification « idéologique » des rapports de production, c'est-à-dire de l'exploitation. Les idées dominantes d'une époque sont donc toujours le reflet d'une réalité, mais non sa description théorique. L'idéologie (l'ensemble des idées dominantes d'une époque dans un groupe donné) est en quelque sorte l'explication faussée de la réalité même si elle en est le produit et le symptôme. Le leurre collectif est nécessaire aux sociétés de classes pour justifier l'exploitation. Là où il y a exploitation, il y a idéologie. Selon cette thèse, si le développement des forces productives conduit ultimement à l'impossibilité pour une classe d'en exploiter une autre, l'idéologie n'aurait plus sa raison d'être. Les rapports humains

seraient donc transparents pour eux-mêmes. La conscience sociale ne serait plus un leurre collectif. On assisterait alors à la fin des religions, des croyances et des idéologies.

On voit en quoi Debray peut s'opposer à ces conclusions. Selon lui, le leurre collectif, les phénomènes religieux ne sont pas le résultat de l'exploitation d'une classe par une autre, mais la condition de possibilité organisationnelle des groupes humains. La fin de l'idéologie telle qu'expliquée plus haut est une illusion : tant qu'il y aura des groupes humains, il y aura de l'idéologie.

En plus de son aspect téléologique, Debray reproche à cette conception son chosisme et son idéalisme. Selon lui, le marxisme considère l'idéologie comme une image mentale fautive s'imprégnant passivement dans les cerveaux humains. Ce sont cette passivité du cerveau et cette impression du réel en lui qui font dire à Debray que cette thèse est un chosisme. Il en a contre l'idée d'une négation de l'autonomie (relative) du cerveau humain à se créer des mythes. L'idéalisme qu'il reproche à Marx concerne principalement sa façon de distinguer l'essence et l'apparence des choses en ce que suppose l'appropriation du vrai (du réel) par la conscience. « Cette conception ajoute à un chosisme de l'image comme décalque une légèreté toute idéaliste, et fort classique, de la conscience comme regard. C'est pourquoi elle tend si souvent à réduire l'erreur idéologique à quelque trouble de la vue, socialement déterminée : bévue, hallucination, mirage². »

Le schisme radical entre idéologie et science conduit Marx à une théorie de la praxis qui fonctionne à partir du vrai. Or, comme on le sait, le faux est d'une efficacité extrême. C'est l'efficacité du faux qui manque à l'explication marxiste de l'idéologie. « La science sépare l'essence de l'apparence, identifie l'essence comme vérité, lieu exclusif de l'efficacité. "L'efficace" marxiste exclut dans son principe l'efficace du faux³. » Dans cette conception de l'idéologie, Marx utilise les catégories d'être et de paraître héritées de la philosophie. L'idéologie est ce qui semble être (le paraître) par rapport à ce qui est vraiment. « L'erreur n'a pas d'être

2. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 136.

3. *Ibidem*, p. 134.

propre : pure inadéquation à l'être, elle désigne le lien infâme, celui du manque⁴. » C'est ce qui permet à Debray de faire une comparaison entre les catégories idéalistes de Platon et celles de Marx, en affirmant : « Nous ne sommes pas encore sortis de la caverne⁵. »

Dans la section *Éléments de méthode et position théorique*, nous avons vu comment Debray tenait à se distinguer de l'empirisme et de l'idéalisme. Selon lui, la théorie de l'idéologie chez Marx (qu'il analyse à partir principalement de *L'Idéologie allemande* et du texte de Engels, *Ludwig Feuerbach...*) renvoie à une conception empiriste pour laquelle l'objet de pensée est un reflet de l'objet réel, mais déformé. En ce sens, les objets de pensée sont des choses reçues passivement du monde réel; d'où également l'attribution du terme *chosiste* par Debray à cette conception. « Elle est naïvement empiriste parce qu'elle fait de l'image non un acte mais une chose (ou une moindre chose) : enregistrement passif du réel extérieur⁶. » Cette passivité rend les humains aveugles au sens où les rapports sociaux (réels) de production entraînent avec eux le reflet idéologique ne permettant pas de les percevoir. Ainsi, l'idéologie fonctionne comme leurre d'une réalité empêchant la conscience de voir le réel tel qu'il est. Mais elle laisse entendre qu'il est cependant possible de percevoir ce réel en apprenant à mieux le voir. Il serait alors possible de le transformer. « D'où le caractère instrumental et inessentiel du lien unissant les individus à leur idéologie : changez les verres de vos lunettes (= de position de classe) et vous découvrirez la réalité des choses⁷. » Nous avons déjà vu que, pour Debray, une nécessité soude le groupe à son socle par le biais de l'idéologie. La différence majeure qui sépare Debray de Marx réside dans cette impossibilité de dépasser la métaphysique (l'idéologie) tout simplement parce qu'elle est la condition de possibilité de l'existence des agrégats humains. La « théorie de l'idéologie » chez Marx laisse entendre non seulement que l'histoire humaine tend vers l'absence d'idéologie, mais en plus que ce phénomène reflétera alors un nouvel état du monde, celui où l'exploitation de l'homme par l'homme est inexistant. C'est l'abolition des

⁴. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 134.

⁵. *Ibidem*.

⁶. *Ibidem*, p. 135.

⁷. *Ibidem*, p. 136.

classes sociales — donc l'abolition de l'exploitation — qui donnerait à la conscience humaine une plus grande transparence. C'est le développement des forces productives dans le mode de production capitaliste qui conduirait à ce nouvel état de conscience.

On voit que le matérialisme de Debray est différent de celui de Marx. Bien sûr, Debray ne nie pas l'existence d'intérêts économiques dont dépendent les organisations humaines. Il est cependant impensable, selon lui, que la conscience des hommes soit un jour « délivrée » de l'idéologie, car elle ne dépend pas, à strictement parler, des conditions d'existence matérielles, et ce, pour une raison très simple : on remarque dans l'histoire humaine que l'idéologie ne disparaît pas avec les changements de mode de production. Debray ne nie cependant pas la nécessité qui unit l'idéologie à son socle. Au contraire, l'aspect religieux du groupe est extrêmement déterminé (comme nous le verrons au dernier chapitre) par les conditions matérielles, au sens géographique du terme, des humains. Mais c'est la forme de cette religiosité qui est déterminée par le développement des techniques (particulièrement celles qui regardent le transport des hommes et de leurs messages), et non pas son existence. La religiosité est indispensable tout simplement parce qu'elle sert de principe organisationnel qui condamne l'humanité aux errements. Sans leurre collectif, pas de collectif. Ce qui implique que la thèse de Debray conduit à considérer non pas l'exploitation mais la domination de l'homme par l'homme comme un phénomène naturel. Nous insistons sur la distinction entre exploitation et domination, car le premier concept est propre à l'économie politique de Marx, tandis que le second renvoie à la logique du pouvoir développée par Debray. Il est possible pour Marx que disparaissent les représentations collectives fausses; pour Debray, elles sont liées à l'humanité et lui sont indispensables.

2.2 Althusser et les AIE

À lire Debray, on a souvent l'impression que l'idée d'un inconscient religieux rejoint l'idée d'idéologie chez Althusser. Si l'on met à part cet innéisme propre à l'explication de Debray concernant l'origine de l'inconscient religieux, il semble que cet invariant ait été théorisé par Althusser dans les années 70. Debray admet, tel Althusser, que l'idéologie est ce qui dans l'histoire n'a pas d'histoire. Il faut comprendre de cela que l'idéologie est propre à toutes les cultures dans l'histoire humaine, c'est-à-dire que bien qu'il existe une histoire particulière des idées (des représentations collectives), celles-ci jouent toujours le même rôle dans l'histoire : la mystification collective et la justification « rationnelle » des rapports de force. Ainsi, le religieux côtoie le politique. Le leurre étant constitutif de l'histoire des groupes humains, selon ces deux auteurs, il leur semble nécessaire dans un cas comme dans l'autre. Alors, que peut bien reprocher Debray aux thèses sur l'idéologie de Louis Althusser ?

Althusser développe, à partir de l'analyse des textes de Marx, une théorie de l'idéologie. Différence importante cependant, l'idéologie n'est plus seulement le rapport inversé de la réalité, c'est-à-dire une déformation du réel dans l'esprit, mais elle est présente dans toute pratique. « Louis Althusser a eu l'immense mérite de supprimer la ligne-frontière qu'avait tracée Marx entre rapports imaginaires et rapports réels, spéculation et opération¹. » Cette théorie de l'idéologie a ceci de particulier qu'elle s'intéresse directement à l'imaginaire humain se manifestant dans l'action. « Reprenant à Pascal la formule : “Mettez-vous à genoux, remuez les lèvres de la prière, et vous croirez”, il a pris acte que l'idéologie n'existe que dans et par des pratiques réelles, et il n'est de pratiques que par et sous une idéologie². » Ces thèses montrent que les conditions de l'exploitation d'une classe par une autre, à travers les différents modes de production, nécessitent d'être reproduites afin que se maintienne cette exploitation. Il va donc de soi que la reproduction des forces productives ou des conditions de la production (incluant les moyens de production et la force de travail) soit une

¹. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 227.

². *Ibidem*.

préoccupation importante dans chaque mode de production. Sans reproduction des conditions de la production, il n'y a pas reproduction des rapports de production, condition nécessaire à la poursuite de l'exploitation d'une classe par une autre dans un régime donné. Cette stricte reproduction des forces productives est-elle suffisante afin que puissent se reproduire les rapports à la production dans ce que ceux-ci ont de légitime ? Nous disons légitime parce qu'il importe que cette reproduction soit reconnue telle, sans quoi on entre en période de conflit social et on doit alors faire appel aux forces répressives, ce qui implique que la reproduction se fasse difficilement. Laissons de côté l'appareil répressif — c'est dans la servitude volontaire que se manifeste le mieux l'idéologie — et occupons-nous de la reproduction des rapports de production sans faire intervenir la répression physique ou administrative. Nous disons donc qu'il faut qu'autre chose se reproduise dans une société afin que puissent perdurer pour un temps les rapports à la production et le maintien des classes sociales. Cette chose est l'idéologie définie comme le rapport imaginaire que les individus ont à leurs conditions réelles d'existence.

Il y a reprise par Althusser des catégories d'infrastructure et de superstructure « héritées » de Marx : « *l'infrastructure* ou base économique ("unité" des forces productives et des rapports de production), et la *superstructure*, qui comporte elle-même deux "niveaux" ou "instances" : le juridico-politique (le droit et l'État) et l'idéologie (les différentes idéologies, religieuses, morales, juridiques, politiques, etc.)³ ». On a tort de croire que l'idéologie ne se manifeste que lorsqu'il y a de grands débats sur de grands sujets. On confond souvent l'idéologie avec la défense d'une thèse, bien qu'elle y soit présente. Selon Althusser, ce qui fait la force de l'idéologie, c'est précisément qu'elle se manifeste dans toutes les sphères de l'existence humaine. Elle se manifeste dans les activités quotidiennes les plus banales simplement parce qu'elle est la condition de possibilité de l'action humaine. Elle est en quelque sorte omniprésente dans nos pratiques ordinaires. Cela s'explique par le fait que toute naissance humaine dans une société donnée doit conduire à la construction d'un sujet. L'inconscient individuel est en quelque sorte le lieu où l'inconscient social inscrit toutes les règles sociales

³. Louis Althusser, *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 88.

permettant aux bons sujets (car il existe aussi de mauvais sujets) de fonctionner en société. La famille, dans notre mode de production, est (sur le plan chronologique) le premier appareil idéologique : elle règle et fixe les types de subjectivités; elle fait du petit animal humain un animal idéologique toujours-déjà prêt à fonctionner selon le rôle qui lui est assigné, toujours-déjà sujet. Il croira par le fait même s'être fait lui-même, librement, et il se sentira coupable lorsqu'on l'interpellera en sujet. Cette structure de culpabilité agissant en lui tout autant que sa « conscience sociale », on peut alors le punir s'il n'agit pas comme il se doit, conformément aux règles de la société qui l'a vu naître et qui s'est chargée de son éducation. Après la famille vient l'école : lieu où se renforcent les liens sociaux et où se dessine l'appartenance à une classe de techniciens, de professionnels, de décideurs politiques, etc. Selon Althusser, certaines mutations peuvent advenir quant au lieu où se reproduisent les rapports idéologiques. Il semble que plus le capitalisme se développe et plus l'école joue un rôle important dans la formation des forces de travail, ce qui implique aussi le renforcement de différentes idéologies propres aux sphères d'activité du travail⁴. Ainsi, on voit qu'il existe des idéologies particulières s'inscrivant dans l'idéologie dominante. Le médecin, l'avocat, le professeur, le chef d'entreprise, l'ouvrier ont tous une idéologie particulière avec des pratiques particulières, mais ils participent par contre comme un seul homme au maintien de l'ordre établi. Ainsi est assurée, sur le plan idéologique, la reproduction des rapports de production. « Tous les appareils idéologiques d'État, quels qu'ils soient, concourent tous au même résultat : la reproduction des rapports de production, c'est-à-dire des rapports d'exploitation capitaliste⁵. » C'est le cas pour ce mode de production, évidemment, et on suppose qu'il en est de même pour tous les autres modes de production. Ce qui importe, dans cette explication, c'est que même si ces AIE (Appareils Idéologiques d'État) ont un rôle commun, l'un d'eux, selon la période de l'histoire, est dominant. Selon Althusser, l'apprentissage des métiers assumait directement la reproduction idéologique propre à chaque classe, c'est-à-dire que l'apprentissage d'une tâche quelconque impliquait également, pour un

⁴. Althusser écrit ces thèses au moment où débute « la crise de l'école » due principalement à la supplantation d'une médiosphère par une autre (de la graphosphère par la vidéosphère : cette dernière ayant comme médium dominant la télévision et non plus l'école). J'insiste sur ce point, car c'est ici que se trouve l'importance de la différence entre l'imaginaire selon Althusser et l'imaginaire selon Debray.

⁵. Louis Althusser, *Positions*, *op cit.*, p. 107.

ouvrier par exemple, la reconnaissance des gestes sociaux et des signes de classe qui viennent avec elle et qui permettent l'assujettissement. L'école devient rapidement, en régime capitaliste, le lieu où s'apprend et se renforce cet assujettissement.

C'est par l'apprentissage de quelques savoir-faire enrobés dans l'inculcation massive de l'idéologie de la classe dominante, que sont pour une grande part reproduits *les rapports de production* d'une formation sociale capitaliste, c'est-à-dire les rapports d'exploités à exploités et d'exploiteurs à exploités. Les mécanismes qui produisent ce résultat vital pour le régime capitaliste sont naturellement recouverts et dissimulés par une idéologie de l'École universellement régnante, puisque c'est une des formes essentielles de l'idéologie bourgeoise dominante : une idéologie qui représente l'École comme un milieu neutre, dépourvu d'idéologie (puisque... laïque), où des maîtres respectueux de la « conscience » et de la « liberté » des enfants qui leur sont confiés (en toute confiance) par leur « parents » (lesquels sont aussi libres, c'est-à-dire propriétaires de leurs enfants) les font accéder à la liberté, la moralité et la responsabilité d'adultes par leur propre exemple, les connaissances, la littérature, et leurs vertus « libératrices »⁶.

On comprend de ces explications sur cet appareil idéologique d'État qu'il est devenu dominant après avoir supplanté un autre AIE. L'école n'a pas toujours existé. La fonction de l'école comme AIE, telle que décrite par Althusser, correspond en gros à celle que remplissait l'Église jadis. Rétrospectivement, il est plus simple de constater les rôles que jouaient les AIE dominants qu'il n'est donné de le faire lorsqu'ils ont cours majoritairement dans le temps présent : l'idéologie la plus actuelle et ses appareils sont toujours difficiles à percevoir comme étant justement des appareils idéologiques; ils apparaissent neutres et naturels à ceux qui les fréquentent. Ainsi, il est plus simple de nous rendre compte du rôle que jouait l'Église, par exemple, il y a à peine quelque temps, que de comprendre en quoi l'école n'est pas neutre aujourd'hui. Maintenant que la télévision (ainsi que les ordinateurs) et la vision qui vient avec elle envahissent les salles de classe, on ne voit pas en quoi ce médium est porteur d'un monde à lui seul et de quelle manière il façonne le nouvel univers mental des populations. Il y a ici rupture et conflit, ou disons plutôt une mutation importante. À l'époque où Althusser écrivait ce texte, les médias de

⁶. Louis Althusser, *Positions, op cit.*, p. 109.

masse étaient considérés comme un AIE parmi d'autres. Existaient alors, selon Althusser :

- « - AIE religieux (le système des différentes Églises);
 - AIE scolaire (le système des différentes « Écoles », publiques et privées);
 - AIE familial;
 - AIE juridique ;
 - AIE politique (le système politique, dont les différents partis);
 - AIE syndical;
 - AIE de l'information (presse, radio-télé, etc.);
 - AIE culturel (Lettres, Beaux-Arts, sports, etc)⁷. »

On se souvient des propos de Debray à l'égard de l'infrastructure et de la superstructure chez Marx. Sa critique était principalement épistémologique. Le reproche qu'il fait aux AIE d'Althusser est aussi de nature épistémologique. Les catégories utilisées par Althusser, selon Debray, sont statiques et ne peuvent rendre compte des transformations. N'oublions pas que Debray veut ériger une logique du vivant dans laquelle le résultat n'est pas pris pour la cause du mouvement. Il manque aux AIE la vie pour que puisse s'expliquer (ce qui est différent que de simplement décrire) le passage d'une idéologie à l'autre à travers les mutations successives des rôles de chacun des AIE. Autrement dit, on peut bien percevoir le rôle que joue l'école comme AIE dans le mode de production capitaliste et comprendre qu'elle remplace l'Église à une certaine époque donnée, mais encore faut-il expliquer ces mutations. Selon Debray, la conceptualisation d'Althusser parle en des termes statiques, ce qui ne permet pas de concevoir la société comme quelque chose d'organique. Il faut utiliser les termes de la biologie pour mieux rendre compte des ces transformations. Bien sûr, dans la tradition marxiste, cette supplantation d'un AIE par un autre trouverait sa légitimation ailleurs que dans la superstructure. Elle proviendrait de transformations issues en dernière instance de l'infrastructure, c'est-à-dire de modifications importantes dans le développement des forces productives, dans la structure même de l'économie. Selon Debray, on n'a pas vu la structure même des classes sociales se renverser, ou changer minimalement, depuis que l'appareil idéologique dominant n'est plus l'appareil école mais

7. Louis Althusser, *Positions, op cit.*, p. 96-97.

l'appareil information télévisée. En plus, la reproduction des rapports de production dans l'infrastructure supposant la reproduction (à l'aide d'appareils à reproduire) de l'idéologie dans la superstructure, elle serait déterminée en dernier lieu par les transformations des forces productives, c'est-à-dire que le résultat de la transformation en serait la cause. Autrement dit, les mutations de lieux idéologiques (appareils successifs, servant à reproduire les rapports de production) seraient déterminées par une transformation dans les rapports de production. On voit surgir le problème de la transformation lorsque ce qui explique le changement est le changement lui-même. C'est du moins ce que reproche Debray à la conception d'Althusser. « Une théorie qui distribue l'idéologie en une série d'appareils distincts [...] nous fait nécessairement revenir à une logique des états, et non des transformations; des êtres et non des relations; à une statique sans dynamique préalable⁸. » C'est pourquoi, selon lui, il faut emprunter une terminologie biologique pour parler du politique et remplacer les appareils par des organisations. Ces dernières ont l'avantage de pouvoir se transformer de l'intérieur. Sans succomber à la tentation téléologique, il est possible, selon Debray, de comprendre une société à partir du but principal qu'elle se donne : se maintenir en vie. Toute société risque, à tout moment, de choir et de mourir. Elle cherche donc, par tous les moyens, à garder son organisme vivant.

8. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, op cit., p. 232.

Conclusion au chapitre I

Le concept d'*inconscient religieux*, entendu dans le premier chapitre comme *invariant de la fonction religieuse*, place l'analyse de Debray dans une position étrange face aux idées habituelles que nous avons de l'histoire de l'humanité. Nous concevons très souvent l'avènement de l'humanité, de son histoire, à partir des traces les plus prestigieuses connues qu'elle ait laissées, soit tout ce qui entoure la construction de grandes villes, la puissance d'un État et l'ensemble de ses réalisations techniques. On associe très régulièrement la naissance de l'histoire humaine à l'avènement de l'écriture (vers - 3500) ou encore à la naissance des premiers États (vers -10 000). Selon Edgar Morin,

Dans l'état actuel des connaissances, il semble que le jeu original s'est joué, il y a plus de dix mille ans, entre la Basse-Mésopotamie et le Jourdain, autour des vallées fertiles où s'étaient développées les cultures du blé, de l'orge, des vesces, et où la dialectique de la concentration démographique, du travail, de la technique, de l'échange, de la fédération, de la guerre et de la conquête a fait surgir les premières sociétés historiques¹.

La grande majorité des auteurs contemporains considère que la « nature » de *sapiens* est issue de son règne historique, comme si ce qui précédait l'avènement de l'État, pris dans un sens très large, n'appartenait pas à l'espèce humaine². Lorsqu'on parle de préhistoire humaine, du moins dans la langue populaire, on entend souvent par ce terme l'idée d'une sous-humanité tant sur le plan culturel que biologique. On sait maintenant, à l'encontre de cette idée, que « Zoologiquement considéré, l'*homo sapiens* a atteint ses caractéristiques actuelles, intellectuelles et physiques, il y a à peu près quarante mille ans³. » On ne peut ainsi dire que *sapiens* qui a laissé des fresques dans la grotte de Chauvet, il y a trente mille ans, en Ardèche en France, ne possédait pas les mêmes caractéristiques biologiques que celles qu'un *sapiens* possède aujourd'hui. On peut aisément supposer que les multiples formes culturelles qui ont existé chez lui depuis, dans le cours de

¹. Edgar Morin, *Le paradigme perdu, op. cit.*, p. 193.

². Morin distingue trois types de sociétés humaines : « la paléo-société, l'arkhe-société et la société historique ». (*Ibidem*, p. 193.)

³. Régis Debray, *Le scribe, genèse du politique*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1980, p. 33.

son « évolution historique », sont constituées d'une organisation biologique similaire, voire identique à ce qui existe de nos jours. Les variations climatiques, les phénomènes naturels, les différents milieux, sont à l'origine des transformations organisationnelles humaines, c'est-à-dire des différences culturelles construites/éteintes de l'humanité. Tous ces changements naturels n'ont cependant pas permis une transformation du génome humain autre que phénotypique. Les possibilités ethniques qu'offre le potentiel biologique humain sont construites, entre autres, dans un rapport avec les pressions du milieu. Vivre sur la glace n'est pas vivre dans le désert. Cela suppose une construction culturelle différente et possiblement une sélection naturelle distincte de certains traits phénotypiques (épaisseur et couleur de la peau par exemple) ce qui n'implique pas de mutations génétiques importantes. Pour cette raison, dans le cadre d'une étude sur *l'invariance des traits organisationnels humains*, au sens politique du terme, on ne peut pas limiter les investigations sur l'humain à la simple idée qu'on a habituellement de l'histoire, sans quoi on doit faire fi du quart (au moins) de son histoire biologique. Les naissances de l'agriculture, de l'État, de l'écriture, etc., sont dues principalement à l'amélioration des conditions climatiques (néolithique) et au potentiel « bio-organisationnel » de *sapiens*. Autrement dit, l'avènement de l'État, tel qu'on le connaît dans le règne historique, suppose une possibilité climatique favorable à son éclosion. Ce type d'organisation collective est né de la possibilité/nécessité d'accumuler le fruit du travail humain. Les organisations multiples qui se sont développées dans le monde entier se sont construites à travers des luttes « ethniques ». De plus, ces organisations, aussi diverses soient-elles, supposent une lutte de classes. En ce sens, le règne de l'État est le règne des castes, des classes sociales, de l'exploitation de l'homme par l'homme et de la guerre. L'État est hiérarchisé, il implique des classes dominantes et des classes dominées, mais il suppose aussi une entente de tous contre l'ennemi commun : l'« Autre État ». Cette forme d'organisation politique est donc à la fois homogène et hétérogène. « Cette hétérogénéité extraordinaire est reliée, contrôlée, dominée par un appareil central de contrôle et de décision, l'État, flanqué d'un appareil noologique : la religion d'État⁴. » Cette dernière permet de concilier répression intérieure et luttes armées extérieures. Les territoires

⁴. Edgar Morin, *Le paradigme perdu, op. cit.*, p. 194.

sont revendiqués par les chefs, défendus par les armées au nom des peuples exploités. « L'exploitation de l'homme par l'homme est une des grandes inventions de la société historique. Et, liée à la nature même de cette société, comme on le verra, la guerre, le désordre, va ravager l'humanité⁵. »

Comme nous l'avons vu, la conception marxiste de l'histoire suppose également que l'exploitation de l'homme par l'homme soit issue du règne historique de l'humain. Selon cette conception, nous devons tenir compte du passé pour comprendre l'avenir. Le règne historique sort l'humanité d'une sorte de « communisme primitif » et la conduit, à travers les différentes formes d'exploitation du travail humain, les différents modes de production, à ses contradictions ultimes, soit la disparition des classes sociales et la fin de l'exploitation humaine. Nous avons vu également que la religion et l'idéologie rendaient possible cette sorte d'aliénation (l'exploitation). En principe, les manifestations religieuses de *sapiens* devraient s'éteindre avec l'auto-anéantissement de l'exploitation humaine, issu du développement des forces productives, de la baisse tendancielle du taux de profit et du renversement, par les travailleurs, des rapports à la production en mode de production capitaliste. La thèse de Marx implique la possibilité de dépassement des rapports humains historiques parce que ces derniers ne sont pas inscrits dans une nature humaine. Le « communisme primitif », justifiant cette thèse, permet également de croire en une fin/début de l'histoire humaine : une histoire sans exploitation où l'humain n'est plus objet mais sujet, et où le leurre collectif devient inutile. La société deviendrait alors, pour utiliser les termes de Jürgen Habermas, une sorte de « Macro-sujet » pleinement conscient de lui-même.

À l'encontre de ces thèses, Debray montre que le règne historique de *sapiens*, même s'il devait conduire à la fin de l'*exploitation* de l'homme par l'homme, ne peut pas conduire à la fin de la *domination* de l'homme par l'homme; cette première n'étant qu'une manière parmi d'autres d'exprimer la seconde. En effet, les sociétés sans classes n'étaient pas exemptes d'autorités dominatrices. Les chefs de clan, les anciens, les sorciers, etc., peuvent tour à tour exercer ce rôle. S'il n'y avait pas d'exploitation à

⁵. *Ibidem*, p. 195.

proprement parler dans l'*arkhe-société*, par exemple, il y demeurerait tout de même de la domination. Et s'il est vrai que la domination passe nécessairement par la construction d'un imaginaire collectif toujours-déjà à l'œuvre chez *sapiens*, liant ainsi dans une même croyance dominants et dominés, il semble aussi que cet imaginaire, cet *inconscient religieux*, soit indépassable parce que, tout comme le langage, il précède l'humanité, il est une condition de possibilité de son avènement tant sur le plan ontogénétique que phylogénétique. Le peuple est donc condamné à faire usage de son opium. Interdisez l'accès aux églises et vous obtiendrez de nouveaux adeptes. Interdisez l'accès à la mosquée et vous obtiendrez des musulmans fanatiques. Forcez des peuples distincts à cohabiter sous un pouvoir d'État commun et vous ramasserez les dégâts d'un retour du refoulé ultra-nationaliste. Sécularisez l'État et vous verrez naître des cultes de la personnalité, de multiples petites sectes religieuses, de l'ésotérisme ou du raëlisme. Un peuple décadent se remarque par son manque de croyance partagée et par sa quantité de petites croyances privées. Le peuple est religieux ou n'est pas.

Ainsi, il est inutile de croire en une sorte d'émancipation humaine sur le plan des croyances religieuses ou idéologiques puisqu'elles sont liées à l'organisation même des groupes humains. Pour cette raison, nous pouvons dire maintenant que la croyance en la fin des idéologies est l'idéologie la plus actuelle qui soit. La chute du mur de Berlin, le démantèlement du bloc de l'Est, qui n'avait de bloc que le nom, n'ont pas empêché les humains de croire en leurs dieux. Si les Serbes (Cheniks) de l'ex-Yougoslavie rêvaient (et rêvent encore) d'une renaissance de la Grande Serbie, en génocidant au passage Bosniaques, Croates, Albanais, Musulmans, etc., ce n'est certainement pas parce que les idéologies sont en train de disparaître. Et si les Nations Unies, qui n'ont d'uni que le nom, ont regardé passivement⁶ (et regardent encore) depuis quelques décennies ces peuples se faire éliminer, c'est précisément parce que la conquête de la paix n'est pas et ne peut pas être son mandat. L'État de tous les États n'est pas une organisation politique au sens anthropologique du terme. Des Casques bleus canadiens, italiens, français ou anglais ne veulent pas mourir pour les idées d'un autre peuple, aussi victime soit-il des plus grands nazis de notre époque. On a vu d'ailleurs

⁶. Voir à ce sujet : Jacques Julliard, *Pour la Bosnie*, Paris, Seuil, 1996.

le non-rôle de défense qu'ils ont joué face à l'assiègement de Sarajevo par l'armée serbe; regardant, passivement et confusément, les civils se faire tuer par les *snipers*. L'intervention militaire armée n'est possible que lorsqu'un militaire ou un civil a l'impression de se battre pour la cause de son propre peuple, de défendre sa patrie ou sa tribu. En ce sens, les États-Uniens peuvent tuer des milliers d'Irakiens parce que le peuple états-unien appuie les décisions de son président et les gestes de ses soldats. Ce n'est certes pas l'ONU qui empêchera ses prises de décision. Si quelques nations s'opposent parfois à certaines décisions, c'est qu'elles n'ont rien à gagner dans le conflit.

L'histoire de l'humanité n'est pas moins conflictuelle et barbare aujourd'hui qu'elle ne l'était sous le règne des Égyptiens, des Étrusques, des Romains, des Français ou des Anglais. L'histoire des mœurs, des différents peuples du monde ne permet pas de constater, comme on le remarque sur le plan technique, un progrès. Et ce n'est certes pas la raison, au sens philosophique du terme, qui domine les actions humaines dans le monde actuel. Contrairement à ce qu'on croit dans la mythologie du progrès, l'histoire est répétitive, l'histoire bégaie.

Le but de ce premier chapitre était de montrer que l'étude du pouvoir doit absolument tenir compte du fait religieux. Si une « science du pouvoir » prend comme modèle axiomatique le principe d'incomplétude, c'est qu'elle suppose que ce principe rend logiquement compte du fonctionnement des organisations humaines. Le groupe ne se suffit pas à lui-même d'une manière physique. L'explication doit venir d'ailleurs, d'un autre système. Ce dernier étant toujours de nature métaphysique, il vient par contre cimenter les liens physiques entre les individus d'une même culture. La fonction organisatrice de l'*inconscient religieux* d'un peuple est nécessaire à sa survie. On ne peut donc pas l'éviter lorsqu'on fait l'analyse de la situation politique mondiale. Il est un socle d'où il faut partir afin de comprendre le fonctionnement du pouvoir. Ce socle est immuable, propre à l'espèce humaine et indépassable. Toute analyse du *pouvoir* ne tenant pas compte de cet axiome d'incomplétude et de ce fait humain porte l'étendard de l'utopie. L'émancipation de l'humanité n'est pas au programme de l'espèce. L'espèce humaine est naturellement/culturellement religieuse parce que ce n'est pas l'homme qui a inventé la religion, mais la religion l'homme.

S'il nous est maintenant permis d'affirmer que l'inconscient religieux est un immuable anthropologique, propre à toute organisation humaine, nous devons par ailleurs nous interroger sur les différentes formes symboliques qu'il peut prendre. Même si le pouvoir s'organise, d'une manière invariable, par et dans la représentation religieuse inconsciente, transmise dans la reproduction des groupes, on note en opposition à cet invariant que les manifestations symboliques du pouvoir se transforment, qu'elles muent. Le catholicisme d'aujourd'hui n'est plus tout à fait celui d'hier⁷. Des synthèses et des syncrétismes idéologiques voient le jour, d'autres semblent perdre des adeptes. Depuis que le « communisme », le « marxisme », le « léninisme », etc., sont tombés en désuétude, on vit à l'ombre du « pluralisme » et de « l'économie de marché ». Plusieurs peuples du monde se permettent, pour un temps, d'être à la mode « démocratique », emportés par le souffle divin des grands empires d'aujourd'hui. Ce qui implique des luttes souvent mortelles; on n'obtient pas la liberté sans que le sang continue de couler. D'autres peuples, au contraire, rejettent dans le moindre détail toutes les idéologies venues de l'Ouest de même que les produits commerciaux les faisant valoir. Dans la Russie d'aujourd'hui, la bouteille de coca-cola est un symbole vénéré tandis qu'elle est un veau d'or prohibé en Algérie, perçue dans ce dernier cas, par les autorités « politico-religieuses », comme un signe de perversion culturelle, une atteinte à l'Islam.

Ces mutations symboliques paradoxales, abandon de la tradition ou retour modifié à celle-ci, trouvent également une explication dans l'analyse de Régis Debray. Nous verrons, au second chapitre de ce mémoire, que la médiologie permet une certaine compréhension des mutations symboliques du pouvoir. Ayant pour *a priori* l'inconscient religieux, la médiologie doit maintenant expliquer comment l'on passe socialement d'une représentation symbolique à une autre sans que soit altéré le caractère invariant des organisations.

J'ai évoqué à plusieurs reprises que les traits invariants des organisations humaines incluent l'*inconscient religieux* et la *fonction intellectuelle*. Cette dernière est également une fonction invariante prise au

⁷. La Société Radio-Canada a annoncé dernièrement que le pape Jean-Paul II allait endisquer des prières.

sens organisationnel du terme. Elle est ainsi nécessaire à la survie du groupe. Elle permet à la fois de maintenir stable l'inconscient religieux, ce qu'il y a d'archaïque dans le groupe, tout en lui donnant la possibilité de se transformer de l'intérieur. Cette fonction unit donc l'inconscient religieux et les transformations symboliques du pouvoir, issues, en dernière instance, des progrès techniques, plus particulièrement des techniques de transmission des messages. Se pliant aux médiums dominants, à différentes époques de l'histoire d'un peuple, la fonction intellectuelle lui fait suivre le cours de l'évolution des techniques de transmission de « l'information ». De cette manière, un peuple peut rester uni dans son inconscient religieux tout en modifiant ici et là certaines idées (idéologies) issues des nouveaux modes de transmission des « messages ». Cette fonction permet de favoriser les nouveaux messages provenant de l'usage des nouvelles manières de transmettre tout en éliminant peu à peu l'usage des anciens médiums et des anciennes idéologies les accompagnant.

Aborder le concept d'*invariant de la fonction intellectuelle*⁸ comporte une difficulté majeure : démystifier le mystificateur. Un proverbe africain dit : « on ne montre pas le fétiche à celui qui l'a fabriqué ». Rarement l'intellectuel se pose des questions sur sa propre pratique et il est souvent ardu de le faire réfléchir à ce propos. Bien qu'il soit producteur de symboles, il n'est pas exempt d'imaginaire en ce qui concerne la représentation de sa propre activité. Il ne voit pas que son art de transmettre est imbibé de savoir/pouvoir de transmission. Il agit tout naturellement comme si ce qu'il avait à divulguer relevait de la nécessité de dire le vrai. On pourrait croire que celui qui sait est un cynique et que son seul but est de maintenir le peuple dans l'ignorance (ce qui implique la connaissance de ce qu'il faut savoir) afin de s'attirer la faveur du Prince, de l'État en l'occurrence. L'instituteur, par exemple, tentant de socialiser ses élèves, est-

⁸. Ce concept est largement développé chez Debray, seulement nous ne l'utilisons ici que pour saisir les liens entre *inconscient religieux* et *médiologie*, car une logique du pouvoir doit tenir compte d'au moins trois composantes : *État-médias-intelligentsia*. Voir à ce propos : Régis Debray, *Le pouvoir intellectuel en France*, Paris, Ramsay, 1979 et Régis Debray, *Le scribe, genèse du politique*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1980, ainsi que toutes les œuvres ayant trait à la médiologie dans lesquelles le rôle de l'intellectuel dans l'histoire est sous-entendu. Il faut ainsi, dans ce qui suit, entendre le mot intellectuel dans le sens d'une fonction invariante. « Ici, l'invariant apparaît dès qu'on passe d'une définition substantive de "l'intellectuel" comme "l'homme des idées et valeurs" à sa définition opératoire comme "l'homme de transmission" (des idées et des valeurs). C'est la fonction qui fait le statut et non l'inverse. » (Régis Debray, *Manifestes médiologiques*, Paris, Gallimard, 1994, p. 38.)

il de ceux qui exercent cyniquement le pouvoir par voie détournée ? D'une manière générale, les instituteurs, les professeurs, les transmetteurs pris dans un sens large agissent de bonne foi (du moins on peut le supposer). Il ne s'agit pas ici d'un problème de conscience. Les transmetteurs annoncent la bonne nouvelle, rappellent au peuple son histoire, dictent les lois et règlements de l'État, etc. en croyant diffuser une certaine vérité. Le message diffusé (information dans nos sociétés télévisuelles) porte l'empreinte d'un ordre social défini. Autrement dit, celui qui transmet, sauf exception, agit en fonction d'une organisation culturelle qui lui préexiste. Comme tous, il a subi le dire qui faisait force de loi; que ce soit l'étiquette de base, les règles de bienséance ou encore le Code de la route (sans parler évidemment de tout ce qui concerne les interdits dans l'éducation en jeune âge). Excluons pour l'instant le rôle innovateur de certains intellectuels et contentons-nous de penser que l'intellectuel ne fait que transmettre ce qu'on lui a appris, mais d'une manière différente de celle des parents, par exemple. En ce sens, l'inconscient religieux joue le même rôle chez lui que chez n'importe quel autre membre de sa culture. Par contre, l'intellectuel contribue davantage que d'autres à la transmission de cet inconscient religieux : il est celui par qui le message arrive, il est en quelque sorte un messenger sachant utiliser les meilleurs moyens de transmission, les médiums les plus efficaces, d'où l'idée d'*hommedium* développée par Debray.

Ce n'est pas tant son titre que son rôle social qui permet de définir l'intellectuel. Bien sûr, le message est très souvent altéré par le messenger, car ce dernier est producteur ou « créateur » de symboles. Dans son rôle, il rend rarement compte de sa fonction (au sens où il en ferait l'objet d'étude). Ses objets d'étude sont multiples, mais l'analyse de sa propre fonction ne lui vient pas aisément à l'esprit. Ce qu'il accomplit dans l'organisation sociale lui échappe souvent. Évitions ainsi de faire appel à la conscience pour expliquer ce phénomène et constatons plutôt que l'*hommedium* est aussi un animal religieux. Qu'il soit pour ou contre le pouvoir en place et les symboles que ce dernier demande de produire, il demeure le médiateur des forces organisationnelles en place puisqu'il y a toujours quelque chose à transmettre.

Si nous admettons avec Debray que les relations de pouvoir ne concernent pas nécessairement l'exploitation d'une classe par une autre, mais toujours la domination d'une classe par une autre, nous pouvons maintenant dire que l'intellectuel est celui par qui le pouvoir symbolique se transmet. Qu'il soit en accord ou non avec les forces établies, il se définit comme le médiateur de ces forces. Nous voyons donc, pour l'instant, que la *fonction intellectuelle* est directement liée à l'*invariant de la fonction religieuse*, puisque cette dernière structure nécessite l'action de la première et vice versa. L'explication médiologique nous permettra de comprendre les variations symboliques du pouvoir. Ainsi, nous pourrions saisir pourquoi des mutations symboliques s'effectuent à l'intérieur des organisations politiques et comment l'intellectuel mésadapté à son milieu physique — sa *médiasphère*⁹ — se voit relégué aux oubliettes de la même manière que son discours.

⁹. « *Médiasphère* : mégasystème de transmission (et de transport). On en distingue, à l'époque historique, trois principaux (*logo, grapho et vidéosphère*). » (Régis Debray, *Manifestes médiologiques, op. cit.*, p. 218.)

Chapitre II

Médiologie

« Mais discours, textes et images devant circuler pour devenir opérationnels, l'histoire descriptive et statique des signes du pouvoir, l'histoire des historiens, est incomplète sans l'étude des moyens de transmission de ces signes, l'histoire des médiologues. Car *une logique de domination est toujours dépendante d'une logistique des symboles*, et l'on ne peut accéder à la première sans passer par la seconde. » (Régis Debray, *L'État séducteur*, p. 67)

Introduction au chapitre II

Pour mettre en lien la fonction symbolique, articulée comme facteur d'organisation sociale (*inconscient religieux*), et le rôle de l'intellectuel dans la cité, décrit dans le chapitre précédent comme *invariant de la fonction intellectuelle*, il convient d'aborder le *Cours de médiologie générale*¹ dans lequel ces différentes instances (fonctions) sont mises en relation. Une logique profonde soude les différents écrits de Debray (que ceux-ci soient philosophiques ou directement politiques), et c'est certainement à travers la médiologie, champ nouveau d'étude, que l'on trouve les éléments qui semblaient manquer — à l'occasion — pour comprendre le sens de cette logique. C'est avec l'étude de la médiologie que nous pourrions éclaircir le problème du matérialisme de sa pensée philosophique et ainsi comprendre les liens entre *État-Médias-Intelligentsia*, éléments constitutifs d'une logique du pouvoir. Pour comprendre cette dernière, il convient d'emblée d'avoir en tête les questions dont traite la médiologie : « par quelles médiations une idée devient une force ? Comment une parole peut-elle faire événement ? Un esprit prendre corps ?² »

Aux dires de l'auteur, la médiologie en serait à ses débuts dans le monde des sciences et c'est pour cette raison qu'il faut prendre beaucoup de précautions quant aux contours, aux limites et aux contenus de ce nouveau mode d'analyse du social. Ces précautions sont d'autant plus nécessaires que contenus et formes entretiennent un rapport autre que celui que nous connaissons traditionnellement dans les sciences humaines. La médiologie s'intéresse aux contenantants qui, du coup, deviennent contenus. En ce sens, le message — en tant que contenu pur, s'il en est — n'intéresse pas la médiologie. Ce qui l'intéresse a plutôt trait à la matérialité du message; elle se demande comment le message est véhiculé au lieu de se positionner par rapport à ce qu'il dit, même si, inévitablement, elle doit aussi s'intéresser aux signes. Par contre, si la médiologie s'intéresse aux signes, ce n'est pas

¹. Ainsi que les écrits qui suivent cette parution traitant directement ou indirectement de médiologie — voir la bibliographie à ce sujet.

². Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, Paris, Gallimard, 1991, p. 91.

pour se demander si tel signifiant renvoie à tel signifié, ou vice versa, mais pour rechercher les causes matérielles, comprendre le rôle des supports qui permettent à tel ou tel signe de naître, de croître, de se propager, de subsister ou de s'éteindre. En ce sens, la médiologie s'oppose à la sémiologie³. Cette dernière étant « prisonnière de l'analyse linguistique, et de la pensée binaire qui lui est accolée (bien qu'elle ne fût pas celle de Saussure au départ, qui n'oubliait pas le référent, après le signifiant et le signifié), neutralise d'avance la production, le transport, la réception des signes⁴ ». La pensée binaire s'oppose à la pensée dialectique (matérialiste). C'est à la nature physique (matérielle) de ces idées que Debray, à travers la médiologie, entend s'attarder. Il faut toutefois prendre garde de trop séparer le corps d'avec l'esprit, le matériel d'avec le « spirituel », car ce serait retomber dans le domaine traditionnel des sciences humaines et éviter, une fois de plus, l'approche matérialiste et dialectique que revendique Debray. Comme il le dit : « La médiologie est tout entière protestation contre cette coupure, réclamation matérialiste de réunification des deux versants⁵. » C'est parce que cette réclamation matérialiste constitue le noyau de l'analyse médiologique de Debray qu'on doit y porter une attention particulière. Pour ce faire, il faudra aborder le problème sous deux angles différents : dans un premier temps, il faut faire l'étude du rapport *proposition-culture* (*proposition* signifie une activité intellectuelle visant à transformer les conditions culturelles) et, dans un deuxième temps, l'étude du rapport *technique-culture*. Ces distinctions étant à la base du système matérialiste de Debray, elles permettront d'englober les extrêmes de cette conception dont on peut dire qu'elle est un *matérialisme*. Les premières parties de ce chapitre traiteront donc du matérialisme de la médiologie à l'aide de ces deux distinctions.

³. Debray évoque souvent l'opposition entre la médiologie et la sémiologie (ou sémiotique). Il développe davantage la critique de cette dernière dans les *Manifestes médiologiques*. La critique qu'adresse Debray à la sémiologie (notamment par l'intermédiaire d'auteurs comme Saussure, Barthes ou Eco) concerne plus particulièrement l'aspect immatériel que le postulat de ce savoir accorde aux signes et qui en oublie de ce fait la matérialité. Selon lui, d'une manière générale, la sémiologie ne tient pas compte des conditions de possibilités matérielles qui permettent à un signe social d'exister. Tout se passe alors comme si les signes avaient une existence indépendante (autonome) immatérielle et comme si un message pouvait devenir actif sans un milieu social et technique qui le fasse perdurer.

⁴. Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, op. cit., p. 55.

⁵. *Ibidem*, p. 54.

À la suite de ces explications, il sera opportun de rattacher le matérialisme de la médiologie au monde symbolique et à sa fonction organisatrice (la coupure entre matérialisme et symbolisme n'a qu'un rôle explicatif et ne vise nullement à contredire Debray) en introduisant le problème du pouvoir tel que conçu par la médiologie et en tâchant d'en dégager les principales caractéristiques. La troisième partie de ce chapitre traitera ainsi plus en profondeur des rapports entre la médiologie et le pouvoir. Elle mettra en évidence certains traits des médiasphères dévoilés par l'analyse médiologique.

Encore une fois, Debray aborde le problème en philosophe, et c'est pour cette raison que la méthode médiologique doit dégager les principes propres à tout pouvoir politique et symbolique au lieu d'effectuer une analyse particulière d'un pouvoir particulier, d'une société donnée. Bien qu'il existe plusieurs formes du pouvoir politique et symbolique, la méthode d'abstraction philosophique de Debray nous porte à considérer ce qui demeure, à l'intérieur de ces formes, à défaut de faire l'énumération de chacune d'entre elles. À ne pas confondre cependant : abstraction ne veut pas dire confusion. C'est encore une fois à une logique que nous avons affaire. Ce qui signifie que les différences entre les diverses constitutions du pouvoir ne sont pas éliminées, mais plutôt conservées et subsumées sous des catégories philosophiques. Il est d'ailleurs possible de considérer des pouvoirs particuliers, comme nous le verrons à l'occasion, à l'aide de cette méthode puisqu'elle a la prétention de frayer le chemin vers la compréhension du pouvoir réel. En un sens, on peut affirmer que le pouvoir sous toutes ses formes fonctionne d'une manière telle qu'il est possible d'en abstraire une logique interne même si différentes cultures vivent sous différentes formes de pouvoir. Ce qui importe pour Debray, c'est que le pouvoir est toujours constitutif de certaines fonctions invariables dans un champ d'actions variables, mais où le jeu de ces variations est déterminé par la matérialité du facteur transmission. C'est ce jeu de va-et-vient entre ces différentes instances à l'intérieur d'un milieu bien circonscrit qui permet à Debray d'affirmer que : « Le pouvoir est ce qui dans l'histoire n'a pas

d'histoire⁶. » Jeu à somme nulle où le pouvoir symbolique côtoie le pouvoir politique et où les agents attendent le retour du balancier.

Il faut donc aborder le chapitre en se posant les questions suivantes : Comment se définit, en termes philosophiques, le matérialisme de la médiologie ? Comment la médiologie peut-elle rendre compte de la logique du pouvoir en exhumant les traits invariants qui le composent ? La médiologie permet-elle de faire une analyse des phénomènes sociaux contemporains ? En élucidant ces questions, il sera possible de dégager les grandes lignes de la médiologie. Ainsi, au terme de ce chapitre, nous définirons du mieux que nous le pourrons ce champ en indiquant les principales balises qu'il se donne pour analyser l'histoire humaine. Cela semble nécessaire puisque, en un sens, cette science est nouvelle et qu'elle est donc, dans ses bases, assez peu connue. Nous verrons du même coup le découpage historique qu'elle effectue par le biais de médiums centraux autour desquels gravitent d'autres médiums (plus ou moins déterminants selon le cas) et une symbolique humaine déterminée par ces derniers (mais non soumise entièrement aux médiums). En conclusion, il sera dépeint un portrait de nos sociétés audiovisuelles (autrement dit *vidéosphériques*) par le biais d'une explication constructiviste de la subjectivité humaine. Le règne de la *vidéosphère* ne va pas sans un règne politique et c'est ce qu'il sera permis de constater à la fin de ce chapitre.

⁶. Régis Debray, *García Marquez, l'Amérique latine et le matin du mythe*, in *Éloges*, Paris, Gallimard, 1986, p. 170.

2.1 Proposition et culture

Si certains écrits théoriques (ou autres) font peur, d'autres laissent complètement indifférent. L'orthodoxie religieuse et l'orthodoxie politique se ressemblent en ce sens : elles censurent et interdisent ce qui est dérangeant et font la promotion ou ne s'occupent point de ce qui est régulier. Il n'est évidemment pas nécessaire que le support soit l'écriture pour qu'une pensée devienne publique même si depuis l'avènement de l'imprimerie il est plus facile qu'auparavant de propager une information ou une thèse révolutionnaire. Le manuscrit pouvait avoir une force de frappe, tout comme le discours public, bien que ces supports ne fussent pas propices à une diffusion élargie du message. Dans l'un ou l'autre de ces cas — on pourrait même ajouter l'exemple de la radio ou de la télévision — ce qui importe, c'est que certaines idées passent et d'autres demeurent lettre morte. Qu'est-ce qui produit un effet social dans la transmission d'un message ? On a beau savoir que le support détermine le message et qu'il n'est donc pas possible de diffuser n'importe quel message selon le médium utilisé, il n'en demeure pas moins que d'autres facteurs viennent compliquer le phénomène de propagation. Il y a certainement des causes profondes qui font qu'une *proposition* révolutionnaire athée, par exemple, ne puisse avoir d'effet sur un groupe hautement religieux à moins qu'elle ne subisse des transformations majeures, sinon totales. Un terrain, un milieu, dans le sens écologique du terme, est propice ou non à la croissance d'une idée, celle-ci pouvant même devenir une idéologie dominante. C'est à cet aspect de la pensée que s'intéresse la médiologie. C'est en ce sens, à titre indicatif, que le médiologue s'occupe davantage du marxisme que de Marx. Les disputes d'écoles ne l'intéressent guère, car historiquement ce qui a eu de l'effet, autre que privé, ce n'est pas Marx, mais le marxisme. La médiologie ne cherche donc pas la vérité théorique des thèses d'un auteur, en l'occurrence celles de Marx, comme le font en général les intellectuels soucieux de rendre l'original d'une pensée. « Car la vérité est toujours seconde, et il y a beaucoup plus à apprendre dans le marxisme que dans Marx¹. » Mais

¹. Régis Debray, *Le scribe, genèse du politique*, op. cit., p. 174.

comment rattacher l'aspect matérialiste de ces thèses à l'aspect mythique d'un groupe ? Peut-on prétendre que les idées jouent un rôle dans l'histoire sans sombrer dans l'idéalisme ? Nous avons même vu que s'organiser signifie se mystifier collectivement et que, par voie de conséquence, les idées sociales agissent sur les ensembles. Cela ne veut pas dire, par contre, que toutes les idées, toutes les *propositions*, ont les mêmes effets (ou simplement un effet) sur tous les ensembles politiques. Qu'est-ce donc qui permet à une proposition d'agir sur une culture ? Comment le matérialisme médiologique peut-il expliquer ce phénomène ? Avant d'aborder directement ces questions, on doit comprendre en quoi consiste la médiologie en tâchant de définir ses objets.

On sait que, selon Debray, il existe une base matérielle au phénomène symbolique et que c'est par l'étude de cette base matérielle que l'on peut comprendre le symbolique. Cette étude des bases matérielles est, selon l'auteur, un objet propre à la médiologie. C'est pour cette raison qu'il faut considérer la médiologie comme une science nouvelle, son objet, *le transmettre*, étant lui aussi nouveau dans le monde des connaissances. Debray veut nous faire partager sa conviction que « ni la "sociologie de la culture", ni l'histoire des idées, ni "les sciences politiques" ne pouvaient, en l'état, rendre raison des bases matérielles de l'univers symbolique² ».

Il est fréquemment arrivé que l'on tentât d'expliquer le symbolique par le symbolique lui-même, c'est-à-dire d'élucider les idées d'un groupe par ces mêmes idées en retournant les manches du manteau symbolique. Cette réversibilité nous conduit le plus souvent à expliquer une idée collective par une valeur collective, de sorte que l'explication d'une valeur nous renvoie nécessairement à elle-même sous une autre forme. Le vocable prend dans ce type d'explication toute son importance en tant qu'il réfère à une idée, mais perd cependant de son charme lorsqu'on découvre qu'il a failli à la tâche explicative. Ce genre de recherche est, le plus souvent, de type idéaliste : il oublie de considérer les bases matérielles qui soutiennent les idées collectives. La médiologie se veut aux antipodes de l'idéalisme.

². Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, op. cit., p. 13-14.

Le pendant de ce type de recherche idéaliste est bien sûr la recherche matérialiste qui s'occupe des bases matérielles des sociétés. On trouve certainement dans *Le capital* de Marx la forme la plus achevée du matérialisme qui prend pour objet la production matérielle à défaut de considérer la production symbolique d'une société³. C'est sur ce point que Debray intervient : si les idéalistes n'ont pu élucider le phénomène de la production symbolique, Marx non plus, à travers son œuvre, ne put y arriver. Trop préoccupé par la production matérielle, il a oublié la production des idées. « La meilleure pensée du travail — Marx — n'a pas eu le temps, ni son bord les moyens, de réfléchir proprement le travail de la pensée⁴. »

Debray se propose d'élucider cette production d'idées sociales (celles qui marchent) à l'aide de ses supports matériels, ce qui diffère des deux méthodes (ou conceptions) susmentionnées. Selon lui :

La médiologie a pour but, à travers une logistique des opérations de pensée, d'aider à clarifier cette question lancinante, indécidable et décisive déclinée ici comme « le pouvoir des idées », là comme « l'efficacité symbolique » ou encore « le rôle des idées dans l'histoire », selon qu'on est écrivain, ethnologue ou moraliste⁵.

Il est clair qu'à travers cette étude il faut s'interroger sur les techniques, mais en tant que celles-ci permettent la diffusion de messages depuis l'avènement de l'humanité et non pas comme un phénomène ou un événement récent dans l'histoire. Il est curieux de constater, et ce très souvent, que pour nombre d'individus nous sommes entrés récemment dans une ère technique (ce qui en un sens n'est pas tout à fait faux), comme si aux

³. On peut mettre en doute ces conclusions de Debray. Il est sous-entendu et parfois même bien développé dans *Le capital* de Marx que les différents modes de production produisent leurs modes de légitimation symboliques. En l'occurrence, en mode de production capitaliste, les *Robinsonades* permettent de nier le caractère social de la production des marchandises et de l'échange de celles-ci. Tout se passe comme si les marchandises allaient d'elles-mêmes sur le marché se faire valoir sans que soit considéré l'aspect humain de ces rapports d'échange. Ainsi se trouve occultée l'origine de la plus-value et des rapports d'exploitation par le biais d'une fétichisation de la forme marchandise que prend le fruit du travail humain. « C'est ce qu'on peut nommer le fétichisme attaché aux produits du travail, dès qu'ils se présentent comme des marchandises, fétichisme inséparable de ce mode de production. » (Karl Marx, *Le caractère fétiche de la marchandise et son secret in Le capital (livre I)*, Garnier-Flammarion, Paris, 1969, p. 69.)

⁴. Régis Debray, *Le scribe, genèse du politique*, op. cit., p. 213. Debray insiste beaucoup sur ce point et donne aussi la contrepartie de ce phénomène en montrant que les préoccupations philosophiques qui portent sur la pensée négligent le travail et vice versa : « Dans le référentiel philosophique aujourd'hui disponible, ceux qui pensent (à) l'esclave ne pensent pas (à) l'intellectuel, et ceux qui pensent (à) l'intellectuel ne pensent pas (à) l'esclave [...]. Et chacun de filer son petit bonhomme de chemin : vers la droite, le *cogito ergo sum*. Vers la gauche, le *laboro ergo sum*. » (Régis Debray, *Le scribe, genèse du politique*, op. cit., p. 212-213.)

⁵. Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, op. cit., p. 14.

siècles passés il n'y avait eu aucune innovation technique et comme si des objets techniques quotidiens (supportés par des pratiques) représentaient à leurs yeux autre chose que ce qu'ils sont. Il est clair que ce n'est pas le point de vue de la médiologie. « Le fait technique, par exemple, ne commence pas à nos yeux avec l'électronique ni même la typographie, mais avec les premières écritures et les premières lectures⁶. » Cette étude s'intéresse plus particulièrement aux phénomènes historiques, car la diffusion et la transmission qui laissent des traces écrites (plus aisément compréhensibles que des peintures préhistoriques par exemple) existent depuis le début de l'histoire. Ces faits de transmission naissent avec l'histoire et lui sont donc conataux. Il a été dit, à travers l'étude de l'invariant de la fonction intellectuelle, que l'histoire et celui qui fait l'histoire ont aussi une naissance commune et que c'est pour cette raison que le pouvoir qui naît de ce savoir — car il faut bien avoir en tête que le pouvoir du scribe est un pouvoir de transmission — est toujours présent dans l'histoire, d'où l'invariance. Cette forme de pouvoir est indissociable des supports matériels qui la permettent, et c'est justement ces rapports entre les idées sociales et leurs formes matérielles que la médiologie se propose de mettre en lumière.

Il importe, selon Debray, de tenir pour acquis qu'il est possible que certains rapports humains existent dans l'histoire sans pour autant qu'on ait seulement envisagé leur étude. La diffusion et la transmission existent depuis toujours, mais ne se sont jamais érigées en objet d'études d'un savoir précis. À titre d'exemple, l'échange des produits humains n'est pas un événement conatal de sa production théorique et de sa compréhension. Comme le dit Debray : « La valeur-travail existait avant Ricardo⁷. » Pour comprendre certaines catégories abstraites de l'économie politique, il fallait qu'apparaissent certaines conditions déterminantes propres à l'ère industrielle. Sans l'industrie et le salariat généralisé, pas de compréhension de la plus-value, bien que cette dernière existât, sous d'autres formes, très tôt dans l'histoire. Aristote avait posé le problème de l'équivalence en valeur entre des produits différents sans qu'il eût pu élucider le phénomène de la double valeur (usage et échange d'une marchandise quelconque). L'esclavagisme ne permettant pas de poser théoriquement le problème, il

⁶. Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, op. cit., p. 19.

⁷. *Ibidem*, p. 29.

faudra attendre l'ère industrielle pour le résoudre. Il en est de même pour certaines catégories qu'utilise la médiologie. L'analogie est posée par Debray : « Disons que la catégorie abstraite de médium supposait l'essor de la multiplication technique des médias, ainsi que leur montée en puissance. Elle ne pouvait apparaître dans sa simplicité tant que son développement réel n'avait pas atteint une suffisante complexité⁸. » Ces conditions matérielles qui permettent ces connaissances comme mode d'explication de l'avènement d'une forme de savoir nous renvoient à une conception matérialiste de la production des idées sociales chez Debray. Pour ce dernier, la médiologie est une nouvelle façon de comprendre les choses humaines en ce qui a trait au domaine du collectif. L'intelligence des choses humaines, selon lui, peut se diviser en trois temps. Il est clair qu'avec la médiologie nous en sommes au dernier de ces trois temps. Comme il a été dit, le champ d'investigation dans l'étude du collectif s'est beaucoup orienté vers les productions de l'esprit pour se retourner, plus tard dans l'histoire, vers les infrastructures matérielles. « C'est seulement maintenant qu'elle aborde non plus la culture, mais, ce qui est différent, les matérialités de la culture — qu'elle retourne en quelque sorte la préoccupation matérielle sur le monde spirituel⁹. » C'est ce que Debray appelle « le temps no 3 de l'intelligence des choses humaines¹⁰ ». Ce temps de l'intelligence est caractérisé par l'absence de croyance en la fin des croyances ainsi que par le refus de dissocier infrastructure et idéologie. Sur ce point, Debray critique Georges Duby qui, « réfléchissant sur "histoire sociale et idéologie des sociétés", oppose encore en instances extérieures les "structures matérielles" et les "idéologies", les phénomènes économiques et démographiques d'un côté, les phénomènes mentaux de l'autre¹¹ ».

⁸. Régis Debray, *Cours de médiologie générale, op. cit.*, p. 29. McLuhan avait développé l'idée selon laquelle il n'était pas possible d'envisager l'étude des médias avant que ne se développassent en accéléré leurs diverses formes. Sans ces changements rapides et successifs, la conscience de leur influence n'était pas possible. Tout comme le poisson n'a pas conscience de l'eau dans laquelle il vit, l'humain n'a pas conscience des médiums constituant son environnement tant que ceux-ci changent lentement. À déploiement rapide, conscience possible. Car ce n'est pas le milieu dans lequel nous vivons qui nous fait prendre conscience de ses composantes, mais la différence entre l'ancien milieu et le nouveau. Comme McLuhan le dit : « les hommes ne sont jamais conscients des règles fondamentales des systèmes et des cultures qui constituent le milieu où ils vivent. Aujourd'hui, les technologies et les milieux qui en résultent se succèdent les uns aux autres à un tel rythme qu'un milieu nous rend conscient du suivant ». (Marshall McLuhan, *Pour comprendre les média*, Éditions HMN, Montréal, 1971, p. 12.)

⁹. Régis Debray, *Cours de médiologie générale, op. cit.*, p. 30.

¹⁰. *Ibidem*.

¹¹. *Ibidem*, p. 69.

Il s'agit donc de ne pas opposer ces différentes instances, structures matérielles et idéologies, si l'on veut saisir pleinement ce qu'est une pensée sociale, voire une société. Mais il faut bien admettre tout de même que ces instances existent, du moins théoriquement, puisqu'elles font l'objet d'écrits théoriques. Avec Debray, malgré ce qu'il semble en dire jusqu'ici, non seulement l'aspect idéologique et l'aspect matériel sont d'une grande importance pour l'analyse sociale, mais, de plus, il faut y ajouter l'aspect inconscient collectif, aspect qui n'est certes pas le plus négligeable pour lui. D'où vient alors cette espèce de confrontation à l'opposition des différentes instances ? Et pourquoi ajouter l'inconscient religieux à ces deux sphères déjà tant critiquées ? Tout simplement parce que Debray ne nie pas l'existence de ces différentes sphères; ce qu'il nie, c'est leur indépendance réciproque et l'aspect immatériel des sphères « spirituelles ». Si les humains ont de l'esprit, les machines en ont aussi. « L'esprit conçoit et fabrique les machines, mais les machineries de l'esprit ont un esprit bien à elles, sinon de l'esprit pour deux. Cet esprit machinique fabrique à son tour dans notre dos, sans rien nous demander, sans même nous informer, un monde, un espace-temps, une cité qui s'impose à nous¹². » Pour mettre cela en rapport avec les formes du pouvoir, Debray ajoute : « À chaque type d'archive correspondent une configuration du pouvoir d'État et une modalité de la loi qui ne se déduisent pas des constitutions ou du droit public¹³. » On voit apparaître les traits d'un déterminisme chez Debray qu'il faudra toutefois nuancer par la suite, compte tenu des socles culturels qui n'ont pas moins d'importance en ce qui a trait aux déterminations que peut recevoir une représentation collective. Mais cette dernière caractéristique concerne plus le rapport idées-représentations collectives que le rapport technique-représentation collective, car, dans un cas, ce qui importe en dernière instance, c'est la culture, et dans l'autre cas, ce sont les machines, toutes catégories confondues. C'est pourquoi « Le médiologue s'en voudrait d'exalter un déterminisme technique, mais il cherche d'abord à dégager les déterminations objectives des appareillages de la pensée qu'il considère. S'il prend la mesure des machines, c'est pour ne pas subir aveuglément leur

¹². Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, op. cit., p. 76.

¹³. *Ibidem*, p. 76-77.

loi¹⁴. » Sur ce, il faut continuer avec le caractère géographique, voire géologique, du monde spirituel et moral; ce qui revient à retourner à la matière première, au sens non dégrossi du terme, constitutive d'un lieu physique où vivent des tribus, des clans, des sectes, des citoyens, etc.

Il faut davantage préciser quels rapports ont entre elles les idées et les représentations symboliques collectives — ce que nous pourrions appeler la culture — avant d'en arriver à définir les rapports entre les techniques et les représentations culturelles, ce qui, ultimement, nous permettra de définir le matérialisme de la médiologie.

Si la médiologie se pose la question de savoir comment une idée devient force matérielle, il faut d'emblée considérer qu'une idée peut effectivement devenir une force matérielle pour un médiologue. Cette constatation peut être gênante pour un matérialiste, car en général les idées ne sont qu'une production historiquement déterminée. Mais une fois que l'on sait que certains écrits sont proscrits ou mis à l'index pendant certaines périodes, par certains pouvoirs, il convient de se douter qu'un message peut à l'occasion être gênant ou dangereux pour le pouvoir en place. Ce qui revient à dire que certaines idées peuvent faire agir. De quelle façon ?

Il est remarquable de constater à quel point un ouvrage considéré comme révolutionnaire à une époque ou dans un autre pays peut paraître suranné quelques années après sa parution, dans un contexte qui ne lui appartient pas¹⁵. Évidemment, il faut des conditions révolutionnaires pour qu'une œuvre révolutionnaire soit considérée comme dangereuse par les autorités. Sans ces conditions, personne ne se soucie de l'importance mobilisatrice que peut avoir un écrit, quel qu'il soit. Selon Debray, les

14. *Ibidem*, p. 77.

15. Sur ce point bien précis, Debray cite son propre exemple d'un livre qu'il a publié dans les années 60 portant sur la guérilla propre au milieu latino-américain. Il fut d'ailleurs condamné à la peine de 30 ans de travaux forcés pour (entre autres) avoir publié *Révolution dans la révolution ?* Dans le *Cours de médiologie générale*, il rappelle cet événement pour le prendre en exemple : « Et c'est au moins en tant qu'auteur de ce petit texte (90 pages) que pour une fugace participation à la guérilla du Che Guevara que j'ai purgé une partie de cette peine dans le Chaco bolivien » (p. 179.) Sur ce point une chose est au moins certaine : ce qui est développé dans ce petit livre aurait sembler complètement farfelu dans un autre contexte (ce qui implique une autre géographie, une autre situation économique et culturelle) et aurait probablement passé inaperçu. C'est de cette manière qu'il faut comprendre l'exemple que donne Debray de son expérience. Voir : Régis Debray, *Révolution dans la révolution ? & autres essais*, Paris, Petite collection Maspéro 38, 1972, et Régis Debray, *Le procès Régis Debray, Cahiers libres III*, Paris, François Maspéro, 1968.

conditions qui permettent à une idée d'agir et de faire agir reposent sur trois niveaux.

Les objets symboliques, livres ou messages, appelons-les des *propositions* (1); les cultures vécues, ou système de réception/transformation du message, des *présupposés* (2); et le milieu dans lequel s'opère la réception transformation, extérieur à l'univers symbolique, une *précondition* (3). Disons que (1) peut contribuer à former (2) et (2) à modifier (3), mais la boucle est rétroactive : le milieu (3) a engendré la culture (2) qui a engendré le livre (1). Ce qui est sûr, c'est que (1) agit sur le relais de (2) et (2) n'est actif que par le relais (3). Ou encore : là où manque le présupposé mental ou la précondition matérielle, *a fortiori* l'un et l'autre, la proposition symbolique restera « lettre morte » : curiosité bibliographique, péripétie littéraire. Pour la précondition, le milieu s'entend d'abord comme environnement géographique, physique et social¹⁶.

On note que le présupposé et la précondition fonctionnent comme un milieu permettant ou ne permettant pas à une proposition (un message) d'avoir un effet.

Dans un autre langage, mais toujours dans le même ordre d'idées en ce qui a trait au milieu, on peut définir les composantes en des termes plus psychologiques. Il est certainement possible de parler de religion, d'idéologie et de politique pour appréhender l'environnement mental d'une culture. Le caractère inconscient de la première instance rend problématiques les actions qu'une politique peut effectuer sur elle, car elle est extrêmement conservatrice et change très peu à l'échelle d'une vie humaine. Même révolutionnaires, les Latino-Américains, par exemple, demeurent avant tout des chrétiens à la recherche d'un salut. Cet exemple, c'est Debray qui le donne en évoquant un milieu qu'il connaît très bien, soit l'Amérique latine des années 60. À titre indicatif et pour rendre plus concrète cette démonstration en la renvoyant tout de même à ses pendants catégoriels, référons-nous à ce qu'il en dit explicitement : « Pour en revenir à l'Amérique latine des années soixante, à sa nouvelle gauche activiste et à ma brochure, *Révolution dans la révolution ?*, je dirais que la culture était chrétienne, l'idéologie "latino-marxiste", et la proposition caudilliste ou fokuiste¹⁷. » Et toute politique ou même idéologie qui irait à l'encontre du

¹⁶. Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, op. cit., p. 186.

¹⁷. *Ibidem*, p. 188.

mouvement chrétien dans un tel milieu serait extrêmement impopulaire. Tout mouvement politique, quel qu'il soit, doit s'adapter à cet inconscient collectif s'il veut avoir une force de frappe. Si tel n'est pas le cas, dans un milieu comme celui qu'on a décrit, ou bien les propositions révolutionnaires prendront une tournure chrétienne (pensons à la théologie de la libération) ou elles n'auront pas de poids. Debray compare ces instances (religieuse, idéologique et politique) aux catégories freudiennes de l'inconscient, du préconscient et du conscient. C'est pour cette raison qu'il attire notre attention sur le fait que la sphère religieuse, donc inconsciente, est celle qui, en dernière instance, laisse ou ne laisse pas passer certaines idéologies ou politiques. Ces dernières doivent au minimum correspondre à la forme religieuse non consciente d'une collectivité pour avoir un effet transformateur. « Quand il y a conflit entre ces trois niveaux, c'est la première souche, l'inconsciente, qui en dernier ressort l'emportera¹⁸. » Debray ajoute : « En d'autres termes, ne peuvent devenir opératoires, ou si l'on préfère pathogènes, sources de conduites affectives, que les représentations de l'avenir ou les propositions politiques que les couches "inférieures" auront laissé passer, comme compatibles avec leur façon de sentir et de faire¹⁹. » Ainsi, les programmes de partis doivent nécessairement tenir compte de ces soubassements religieux, autant que faire se peut, s'ils veulent offrir des projets de société qui aient un minimum de sens.

¹⁸. Régis Debray, *Cours de médiologie générale, op. cit.*, p. 187.

¹⁹. *Ibidem*.

2.2 Matière, technique et culture

Nous sommes toujours aux prises avec le même problème quant à savoir quel type de matérialisme peut se dégager d'une conception qui affirme que ce sont les idées inconscientes qu'elle partage qui déterminent en dernière instance les actions d'une collectivité. Il faut rétablir l'ordre des déterminations — celles-ci n'étant pas perçues par l'auteur comme un mécanisme à sens unique — dans le but de comprendre qu'une conception matérialiste, sans nier l'aspect symbolique de l'humanité, retournera à la matière pour définir le champ de son activité théorique. Dans le cas qui nous intéresse, la géographie du milieu prend toute son importance et c'est plutôt à l'écologie et à la géologie que doit se comparer la médiologie qu'aux sciences dites humaines. Retour à la matière, donc, par la voie du support, ce dernier étant entendu au sens traditionnel du terme dans les sciences de la communication, pour autant qu'on puisse dire qu'elles existent. En effet, l'auteur prétend que, jusqu'à ce jour, aucune recherche sérieuse n'a pris le fait communicationnel par ses bases matérielles, c'est-à-dire par la géographie de son milieu. Ainsi, si une étude du fait politique doit passer par l'étude du fait religieux (cf chapitre I), la compréhension du fait religieux doit passer par l'étude de la géographie de son milieu, dans lequel les idées collectives naissent et vivent. C'est pour cette raison que Debray compare la médiologie à l'écologie. « Comme l'écologie étudie les relations de dépendance et d'interaction entre les êtres vivants et le milieu non vivant, la médiologie voudrait étudier les rapports d'interaction unissant les faits symboliques et un milieu matériel technique¹. » Ainsi, à chaque idée collective correspond un milieu qui la rend possible. Renversement dans l'ordre des déterminations ? À coup sûr, car, ultimement, la culture est le produit de sa géographie, bien que ce produit puisse perdurer dans d'autres milieux. Il n'est pas nécessaire qu'un changement technique en évacue un autre et que toute la représentation imaginaire d'un peuple soit bouleversée à la moindre innovation dans le monde du faire. Et d'ailleurs, comme il a été dit, l'inconscient religieux est certainement ce qu'il y a de plus conservateur dans un groupe organisé (pléonasme opportun). C'est pour cette raison,

¹. Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, op. cit., p. 234.

entre autres, que « le fruit intellectuel d'un milieu technique obsolète ne disparaît pas avec lui² ». Mais, même si cette culture est conservatrice et qu'un simple changement dans la technique d'une époque n'efface pas d'un seul trait toute cette culture, il n'empêche que la médiologie regarde le sol lorsqu'elle veut expliquer les cieux. Le milieu culturel est adjoind à un milieu géographique dont il dépend. « C'est pourquoi il faut aborder l'histoire des idées et des mythes par la géographie, car un peuple a d'abord la culture (et pas seulement la diplomatie) de sa géographie, la temporalité de son espace, l'intelligence de son habitat³. » Un monothéisme ou un polythéisme naissent et survivent dans des milieux différents. À titre indicatif et pour donner suite à ce qui précède, voyons comment un milieu géographique peut donner naissance à certaines religions.

Debray se propose d'expliquer le monothéisme par la géographie du milieu en prenant pour base, évidemment, que l'humain est un animal religieux et que s'organiser signifie du même coup exclure. Ainsi, « l'homme est un animal religieux *en tant que territorial*, car l'incomplétude stipule qu'aucun territoire ne se ferme à l'horizontale⁴ ». En ce sens, et c'est ici que l'on peut comprendre l'originalité de la médiologie, l'explication proposée par Debray ne renvoie pas à une pétition de principe comme sont souvent tentées de le faire les « explications religieuses ». Il va de soi, pour un croyant, que Dieu tout-puissant est tel qu'il est, simplement parce qu'il est un être parfait, et que de toute façon il doit bien y avoir une cause, une raison derrière tant d'harmonie, etc. Ce type d'explication, en fait, n'offre rien à la compréhension : elle ne fait que déployer les caractéristiques de l'Être suprême de manière conceptuelle sans ajouter quoi que ce soit à l'avènement de celui-ci. Bien sûr les croyants diraient : « Mais il n'est pas advenu, il est ! » Passons sur l'explication croyante qui, tout comme l'explication psychanalytique, ne peut expliquer le haut par le bas. Dans le cas de l'explication psychanalytique, du moins en ce qui concerne Freud, le même problème se pose : qu'il soit vrai ou non que Dieu soit la représentation du père en exagéré (au sens où Dieu qui n'existe pas a au moins l'avantage de ne pas avoir les défauts de nos pères réels qui, eux,

2. Régis Debray, *Cours de médiologie générale, op. cit.*, p. 250.

3. *Ibidem*, p. 245.

4. *Ibidem*, p. 246.

existent), on ne sait toujours pas pourquoi une société patriarcale a une vision unitaire de sa divinité et pourquoi d'autres (autant patriarcales) ont une vision polythéiste du monde. On pourrait toujours répondre qu'il s'agit là d'un progrès historique, mais comment croire que le monothéisme est un progrès du polythéisme sans retourner à une explication religieuse ? Qu'aurait l'un que n'aurait pas l'autre, sinon qu'il est plus parfait — parce qu'unique, etc ? Comme dit Debray : « S'il faut le penser en terme d'évolution, les Babyloniens, qui ont inventé l'astronomie, et les Grecs, qui ont inventé les mathématiques et la philosophie, auraient aussi inventé le Dieu unique. Ils n'étaient pas intellectuellement sous-développés par rapport aux Hébreux⁵. » À ces explications défectueuses, la médiologie propose comme hypothèse « que le monothéisme est une culture de pauvreté liée à l'itinérance en milieu désertique⁶ ». L'opposition majeure se fait entre les peuples sédentaires et les peuples nomades (mais pas tous les nomades) qui ont, les uns comme les autres, des raisons (non pas conscientes) de rester sur place ou de se déplacer. L'exode constitue l'un des termes majeurs des peuples hébraïques n'ayant que la fuite comme possibilité de défense. Peuple persécuté, il fuit en transportant ses dogmes qui, par nécessité (celle de l'organisation et celle du poids relié au transport), ne doivent en aucune façon être encombrants. À ce titre, le peuple hébreu est à l'origine iconoclaste simplement parce qu'il est sans lieu, et il est sans lieu parce qu'il n'a pas la possibilité de s'enraciner. « L'exode est une machine à défaire les dieux de pierre et de couleur, à les dissoudre dans la pure pensée de l'Unique⁷. » Cet exemple montre sommairement la manière dont la médiologie tente de comprendre les phénomènes historiques. Cela dit, afin de nuancer le propos qui précède, Debray insiste pour dire que « la notion de milieu périme les causalités mécaniques, linéaires ». Et il ajoute : « Une espèce ne se déduit pas d'un milieu, et il va de soi que tous les grands nomades ne deviennent pas monothéistes. Le désert n'engendre pas automatiquement le monothéisme, il en est le terrain d'éclosion le plus favorable. La condition qui le rend possible, non nécessaire⁸. »

5. Régis Debray, *Cours de médiologie générale. op. cit.*, p. 246.

6. *Ibidem*, p. 247.

7. *Ibidem*, p. 249.

8. *Ibidem*.

On voit donc ce qui unit les faits symboliques à la terre et pourquoi un *Cours de médiologie* donne suite à une *Critique de la raison politique*. On ne peut comprendre l'un sans l'autre. On commence à voir, par la même occasion, à quel type de matérialisme on a affaire. Il était difficile de percevoir ce matérialisme sans le rattacher au mouvement qui l'anime, car il faut bien admettre que cette conception, bien que déterministe, n'est en aucune façon statique : on voit bien que si l'humain et ses différentes cultures se définissent par les techniques toujours relatives à un milieu géographique donné, il lui subsiste une certaine forme d'autonomie dans l'ordre du symbolisme en ce qui a trait au rapport messages-idées collectives ou encore propositions-inconscient religieux. Nous ne voulons absolument pas dire que le symbolisme se délivre de la matière, ce serait contraire aux idées de l'auteur. Une fois que les bases ou fondements organisateurs d'une société sont bien posés, il est possible de comprendre les structures symboliques d'un groupe. Ces dernières ne fluctuent pas avec la moindre innovation technique. Cela étant plus ancré dans la terre que ceci.

Une société est une organisation qui a un besoin premier : la communication. De quoi cette communication est-elle issue ? De l'espace où elle naît, puisque cet espace est justement ce qui nuit à la communication et donc à l'organisation. Il faut donc vaincre cet espace pour s'unir. Or, cet espace ne peut être vaincu qu'à l'aide de ce qui le compose, nous entendons matériellement. Ce qui implique que selon l'endroit où une société prend naissance et selon l'espace qui sépare les membres d'une collectivité qui, pour survivre, doit souvent se battre contre d'autres collectivités (question territoriale), il existe de la matière première prête à être transformée. Cette matière n'est pas la même si on est nomade dans le désert du Sahara ou Inuit dans le nord du Canada. L'espace vaincu par la transmission et la diffusion des messages n'étant pas le même selon les endroits où naissent les collectivités, sa représentation collective en sera différente. De plus, qui dit espace (ou distance) dit temps. Donc, la représentation du temps aussi en sera le produit. Il convient d'ajouter que si la matière permettant la transmission des messages est issue d'un espace structurant les collectivités la production matérielle de ces transmetteurs, issus de telle ou telle matière, comporte en elle-même tout un espace-temps qui le structure à nouveau comme représentation collective. C'est ainsi que les mythes ou les religions sont

chaque fois adaptés à cet espace-temps issu de la matière qui permet la diffusion d'un message à vocation organisatrice. « On dira alors : comme le polythéisme suppose le semis urbain hellénistique, le monothéisme est la culture la mieux adaptée au désert et à la guerre du désert⁹. » L'unification des individus entre eux (perçus comme individus par nous) passe par le phénomène religieux vécu par les collectivités comme un « besoin » d'organisation (comme il a été démontré dans le premier chapitre). Nous le savons, sans communication pas d'humanisation. Par conséquent, l'humain est un être communicant ou il n'est pas.

Le fait communicationnel est une chose si évidente à l'intérieur de chaque structure sociale qu'il n'attire pas l'attention. Ce qui est d'autant plus troublant, c'est que ceux qui utilisent les moyens de communication, les messagers, ne s'interrogent pas sur les effets déterminants du support qui soutient leur propre activité. Comme dit Debray :

si n'importe quel milieu intellectuel est structuré par un médium central (les clercs « humanistes » par l'atelier d'imprimerie, l'intelligentsia laïque par l'école, le milieu révolutionnaire par le parti, etc.), leur propre milieu de pensée, c'est ce que les hommes de pensée connaissent le moins. Un milieu culturel apparaît naturel à ceux qui vivent dedans, sur le moment¹⁰.

Pour donner un exemple contemporain pertinent, Debray ajoute : « Les arts et métiers de la lettre n'intéressent plus les écrivains qui tout naturellement aujourd'hui travaillent à leur console de traitement de texte, voire aux tables de montage, aux studios d'enregistrement comme auteurs ou producteurs d'émissions¹¹. » C'est ce qui rend la réflexion sur la diffusion complexe, car elle provient de l'activité du diffuseur qui doit s'interroger sur sa propre activité. Cette interrogation ne doit cependant pas porter sur le contenu formel de cette activité, mais sur le support matériel qui permet tel contenu et qui même le détermine. Cela vaut pourvu que l'on puisse encore parler de contenu et de forme, car depuis McLuhan on sait que le contenu d'un médium est un autre médium et que lorsqu'on dit « le message, c'est le médium » on signifie que le contenu du message est ce qui, en apparence, semblait être la forme. McLuhan pousse l'argument jusqu'à dire qu'il n'y a

⁹. Régis Debray, *Cours de médiologie générale, op. cit.*, p. 245.

¹⁰. *Ibidem*, p. 231.

¹¹. *Ibidem*, p. 231.

pas de contenu à la pensée si ce n'est le processus de pensée lui-même, de sorte que « toute conscience n'est pas conscience de quelque chose ». C'est en partie pour cette raison que la médiologie ne s'intéresse pas aux idées mais à ce qui les rend possibles matériellement. Ce qui permet leur existence dépend d'un écosystème historique, considéré par Debray comme « un ensemble formé par des hommes, des outils de transmission et des institutions. Chacun de ces éléments est distinct mais n'en dépend pas moins des deux autres¹² ». On voit donc bien les interrelations et l'absence de mécanisme à sens unique dépendant d'un écosystème. « Cet écosystème forme un biotope déterminé, ou plutôt un *sociotope*, milieu de vie, de pensée et de reproduction des deux¹³. » C'est donc au papyrus, à l'écriture alphabétisée, aux pierres, à l'argile et à tout ce qui a pu (ou qui peut) servir de support à des messages que s'intéresse la médiologie, même si ses objectifs sont de comprendre le symbolique. « Mettre le support en amont du monde de l'esprit et de l'esprit d'un monde bouscule quelque peu l'instinctive et auguste hiérarchie. Soudant la puissance à ses socles, la médiologie est pis qu'un matérialisme : un matiérisme¹⁴. »

Maintenant que se trouve posé le matérialisme de la médiologie (un matiérisme), on doit résumer en quoi consistent les thèses de cette nouvelle méthode d'analyse du social. Nous empruntons directement à Debray ce résumé puisqu'il a lui-même formulé, sous forme de thèses, l'ensemble de sa conception médiologique.

1. On ne peut séparer une *opération de pensée*, à quelque époque que ce soit, des conditions techniques d'inscriptions, de transmission et de stockage qui la rendent possible [...].
2. *L'outillage mnémotechnique* est la première de ces conditions. Il est défini à chaque époque par les supports et procédés de mise en mémoire des traces.
3. Le système dominant de conservation des traces (saisie, stockage et circulation) sert de noyau organisateur à la *médiasphère* d'une époque donnée dans une société donnée. Ce terme désigne un milieu de transmission et transport des messages et des hommes, avec les méthodes d'élaboration et de diffusion intellectuelles qui lui correspondent.
4. Dans la réalité historique il n'y a pas de médiasphère à l'état pur. Chacune est le résultat de compromis entre des pratiques apprises et

12. Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, op. cit., p. 258.

13. *Ibidem*.

14. *Ibidem*.

des outils nouveaux, et imbrique l'un dans l'autre des réseaux techniques d'âges différents.

5. Chaque médiosphère suscite un espace-temps particulier, c'est-à-dire un réalisme différent [...].

6. L'évolution technique des moyens de transmission matérielle donne un fil directeur à la succession historique, apparition et extinction, des systèmes symboliques vivants pour tel ou tel état du monde¹⁵.

On voit très bien maintenant que la médiologie possède des bases franchement matérialistes. Investie d'une compréhension philosophique non spiritualiste, elle s'occupe de la matière pour comprendre le « spirituel ». Cela semble heurter la bienséance philosophique, celle-ci étant le plus souvent humaniste et idéaliste. (Nous opposons l'idéalisme au matérialisme comme le fait d'ailleurs Debray.) Sur ce point bien précis, les philosophes de la technique ne s'occupent pas de celle-ci (et d'ailleurs ces philosophes font commencer le fait technique avec la modernité comme si l'histoire technique venait de naître) pour comprendre l'esprit social qu'elle produit et les rapports humains qu'elle détermine, mais pour comprendre l'esprit qui fabrique des machines. Renversement idéaliste qui prend les résultats pour des causes. La médiologie est tout le contraire. Elle revendique tout de même le caractère philosophique de ses thèses à défaut d'avoir un aspect spiritualiste et humaniste. Debray considère d'ailleurs l'humanisme comme un ennemi de la médiologie; ce dernier ne pouvant accepter que, bien que la technique soit un prolongement de nous-mêmes, nous soyons aussi — par contrecoup — le résultat de nos machines. C'est du moins ce qu'il affirme dans un autre ouvrage traitant de la médiologie de l'image : « En levant l'obstacle de l'humanisme, qui n'admet pas que le sujet est autant le prolongement de ces objets que l'inverse, elle nous permet de comprendre une vue plus cohérente des variables de l'efficacité iconique¹⁶. » Dans le but de montrer davantage le caractère philosophique de la médiologie, voyons plus à fond comment elle procède dans le rapport intime qu'elle entretient avec son objet ultime : le pouvoir.

¹⁵. Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, op. cit., p. 229-230.

¹⁶. Régis Debray, *Vie et mort de l'image*, op. cit., p. 110. Dans cet ouvrage, Debray donne suite au *Cours de médiologie*, mais prend cette fois comme objet d'étude l'image au lieu du verbe.

2.3 Médiologie et pouvoir

La médiologie s'occupe des rapports de force dans les sociétés, cela est clair. Mais nous n'avons pas encore explicité sérieusement le rapport entre la médiologie et les institutions du pouvoir. Pourtant Debray affirme : « On ne peut donc pas séparer le mode de domination politique des modes d'inculcation symboliques¹. » On voit donc ressurgir la fonction symbolique et celui qui l'occupe, soit l'intellectuel. Il faut répéter que l'intellectuel signifie davantage par la fonction qu'il occupe que par le vocable historique qui lui est assigné. Celui qui occupe le poste du pouvoir de la communication-diffusion, qui est de ce fait la communication-diffusion du pouvoir, utilise de toute évidence un des médiums dominants; sans quoi la fonction est inutile ou le pouvoir, en voie d'affaiblissement. Ainsi, dans les sociétés occidentales par exemple, on voit peu à peu s'éteindre le pouvoir de l'école et de ceux qui occupent la fonction de transmetteurs au détriment du pouvoir des médias de masse, des lecteurs de « nouvelles » et des informaticiens. Le professeur, ses craies et son tableau noir ne sont plus des symboles de la connaissance, mais celui d'un ancien monde, d'une ancienne manière de faire, supplantée et dépassée par les nouveaux modes de transmission du savoir/pouvoir. Médium et classe d'intellectuels en voie de disparition. L'école et ses transmetteurs se transforment au gré des fantaisies du marché télévisé. La symbolique de l'école s'affaiblit au fur et à mesure que cette dernière se transforme en un lieu de divertissement où tous s'entendent pour ne pas jouer le jeu (politiciens, administrateurs, professeurs et « étudiants/clients »). L'apprentissage de l'universel (qui correspond en principe aux règles de l'État non ethnique) et le règne de la citoyenneté au mérite ne sont plus à la mode. « Que l'homme doive, pour être un sujet à part entière, rompre avec l'immédiateté de l'instinct et de la tradition, *cette idée disparaît des vocables mêmes qui en étaient porteurs*². » La télé-vision du monde s'oppose au totalitarisme des anciens dictateurs de l'État : les

¹. Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, op. cit., p. 301.

². Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987, p. 169.

professeurs. Elle ethnicise³ et individualise les « sujets » au lieu de les rendre universels. Les lumières de la télé-vision ne sont pas celles de l'*Aufklärung*⁴.

Il n'est cependant pas dit qu'un médium dominant élimine de par sa prééminence tous les autres médiums. Il n'est pas dit non plus que, si un médium est dominant en ce qui a trait aux affaires symboliques d'une société quelconque, d'autres médiums ne puissent pas servir d'autres formes de pouvoirs intermédiaires : à chaque pouvoir correspond une diffusion de message symbolique et il peut arriver que plusieurs médias, donc plusieurs pouvoirs, se côtoient. On peut mettre en lien la notion de *médiasphère* propre à la médiologie avec celle de *mode de production* issue de la conception matérialiste de l'histoire afin d'en saisir le sens d'une manière dialectique. Le capitalisme, par exemple, bien qu'il soit le mode de production dominant dans le monde, n'a pas éliminé tout ce qui provient du mode de production féodal. La forme salaire existait au Moyen Âge sans être pour autant dominante. Ce qui caractérise, entre autres, le capitalisme aujourd'hui, c'est le salariat comme forme généralisée d'exploitation. De plus, la division du travail ne date pas d'hier, mais en mode de production capitaliste, elle constitue un moyen important du développement des forces

³. Du moins, il semble que plus ce médium prend de l'importance dans le monde actuel et plus les États issus de l'ère de l'imprimerie (de la *graphosphère*) se scindent. L'universalisation de la transmission télévisuelle ne semble pas s'accorder avec l'universalisation des volontés ethniques, mise à part bien sûr la volonté de rupture. L'idéologie de l'État (celui qui comporte plusieurs ethnies à l'intérieur de son territoire) ne permet plus de maintenir ces différents groupes sous une même législation. L'imprimerie a fait culbuter l'humanité dans l'État démocratique/républicain (celui qui éduque et dirige la Raison des futurs citoyens), il semble que la télévision la fasse passer dans le règne de l'État démocratique/démagogique (celui qui séduit par sa publicité). L'imprimerie a permis la publication d'œuvres savantes dans des langues populaires (Descartes, comme on sait, publie son *Discours de la méthode* en français). D'ailleurs, sur ce point, le rationalisme cartésien, principalement dans l'idée d'universalité de la Raison, n'est possible que si la condition nécessaire à cette universalisation existe techniquement, soit la possibilité de transmission à grande échelle des textes imprimés dans une langue plus universelle que le latin. Ce mode de diffusion a aussi obligé la structuration uniforme des langues : pensons à la naissance officielle de la grammaire française par exemple. Le règne de la *graphosphère* est celui de l'idéologie de l'universalité au sens où l'ethnie n'a sa place que soumise à la volonté d'État, lors de rituels privés. L'école (de gauche ou de droite) a en partie assuré la transmission de cette idéologie. La *graphosphère* a permis de nier pendant plusieurs siècles l'ethnicité, la *vidéosphère* ne le permet plus; d'où le retour du refoulé des peuples soumis envers ceux qui les ont dominés. Dans l'État socialiste tout comme dans l'État républicain, les écrits et les écoles pour tous permettaient de croire en l'universalité du genre humain. L'État français a particulièrement bien réussi dans ce domaine. Il a réussi à faire disparaître plusieurs dialectes en insistant sur l'éducation des femmes. Il a remplacé le Roi, représentant de Dieu, par une Nation des hommes. L'État démagogique, à travers sa propagande (publicité), ne semble plus produire cet effet symbolique. L'État contemporain est en faillite parce que la *médiasphère* qui a permis sa naissance et son développement est peu à peu supplantée par une autre. Sa légitimation est incessamment remise en cause de même que le discours de l'ancienne intelligentsia.

⁴. Nous reviendrons sur cette idée en conclusion de ce chapitre.

productives. Il faut aussi ajouter qu'il existe certainement des forces productives révolutionnaires propres à un autre mode de production que le mode de production capitaliste dans nos sociétés fortement industrialisées, bien qu'elles ne soient pas perçues comme telles pour l'instant. Nous aurions, du coup, les germes d'une autre forme de pouvoir qui se cristalliserait sous d'autres formes matérielles. Cela vaut également pour les médiums : le règne de l'ordinateur est loin d'éliminer l'influence de la télévision qui utilise elle-même l'écriture et le discours oral. On sait également que l'école tout comme le journal se « télévisualisent ». Il existe un chevauchement des *médiasphères* (elles n'existent pas à l'état pur) tout comme il en existe un dans l'évolution des modes de production. S'il existe une symbolique propre à la *sphère télévisuelle*, elle n'empêche pas d'autres *micro-sphères*, moins dominantes, d'exister. La lutte pour les techniques de transmission correspond à une forme du pouvoir, à chaque pouvoir son médium dominant. Encore une fois, il faut éviter l'aspect mécanique des rapports entre médium et pouvoir. « Cette corrélation signifie simplement que n'importe quelle vision ne peut pas passer à chances égales par n'importe quel canal, ni régner à deux époques médiologiques par les mêmes moyens⁵. » C'est d'ailleurs pour cette raison qu'une idéologie, issue d'une médiasphère, doit utiliser le médium requis pour se propager sans quoi il y aura anachronisme du message par rapport à la sphère dans laquelle une idée peut évoluer. Il faut insister sur le « peut évoluer », car ce rapport n'est pas nécessaire : une médiasphère peut donner naissance à certaines idées (ou à une idéologie) qui ne seront jamais dominantes, car ces idées ne correspondent pas exactement au message du médium (en se rappelant toujours que le message, c'est le médium). « Chaque "idéologie" a un *indice de performance* médiologique qui lui est propre, solidaire qu'elle est de la médiasphère qui lui a donné naissance⁶. »

Ce qui compte et ce qu'il faut se rappeler, c'est que les idées, même faibles socialement (ou marginales), proviennent de l'univers technique qui les supporte. On renvoie encore dos à dos les rapports propositions-culture et technique-culture et le jeu de va-et-vient qui correspond à ce rapport. Ceci pouvant agir sur cela si et seulement si cela est un milieu favorable à son

⁵. Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, op. cit., p. 302.

⁶. *Ibidem*.

développement, lui-même produit d'une matière transformée en horizon technique permettant (ou ne permettant pas) de supporter et de transporter ceci. Ceci étant la proposition et cela la culture qu'elle veut modifier et dans laquelle elle veut s'inscrire. C'est pour cette raison qu'une révolution médiatique est une révolution politique. On peut supposer, par exemple, que l'écologie (et donc les forces qui l'accompagnent) est possible parce que certaines ressources nécessaires à la production symbolique d'une médiasphère révolue (la graphosphère) sont en voie de perdre leur utilité première qui consistait à instruire (transmettre) par le recours au journal et au livre. L'évolution du pouvoir dominant, en l'occurrence le pouvoir de l'État capitaliste, a produit les armes médiologiques propres à l'avènement de sa transformation. En d'autres termes : les forces productives dépassent les rapports de production dominants et les rendent, en un sens, caducs.

Selon Debray, McLuhan comprenait de façon trop draconienne ce que comportait une médiasphère, croyant que les écosystèmes médiologiques s'éliminaient les uns les autres d'une manière radicale. Au contraire, « Les écosystèmes s'emboîtent dans la culture comme ils le font dans la nature; et chaque médiasphère est elle-même l'emboîtement des sphères précédentes, imbriquées les unes dans les autres, avec des parties vivantes et des parties survivantes⁷. » Malgré tout, on voit disparaître le pouvoir de la lettre au profit de celui de l'image même si les supports écriture et papier sont toujours présents. C'est leur « subalternisation » aux dépens de l'image qui importe pour le moment et qui produit des changements de conception du monde. « Le socialisme en Occident fut le dernier triomphalisme du livre. Le triomphalisme de la télévision sera plutôt de type libéral⁸. » Selon Debray, le pouvoir des pays de l'Est passait par le pouvoir de l'écriture, de la presse. L'effondrement du caractère symbolique des États, déjà faible dans ces pays, reçut son coup de grâce avec l'avènement de la télévision et, évidemment, de la culture qui vient avec elle. La télévision qui produit un symbolisme individualisant ne permet pas la diffusion d'un discours socialiste démonstratif. Elle agit davantage comme force démobilisatrice en réduisant le récepteur de nouvelle à l'état d'individu. Il va de soi que la télévision, qui pénètre dans les maisons, a raison des discours de masse. Le

7. Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, op. cit., p. 250.

8. *Ibidem*, p. 261.

discours des droits de la personne, sur ce point, est beaucoup plus propice à ce médium friand d'individualité. C'est pour cette raison, entre autres, que l'ère audiovisuelle s'accorde davantage avec le libéralisme⁹ : elle rend tous les discours égaux en laissant chacun exprimer son opinion. Ce qui n'empêche en rien le pouvoir politique de fonctionner. Il ne fait qu'adapter son discours à l'idéologie démocratique (droits de la personne, liberté, paix, pluralisme, développement, marché, etc., sont ses vocables). Ainsi, par exemple, les chefs politiques du Canada peuvent accompagner les *gens d'affaires en mission chinoise* pour le bien du peuple canadien. Ce qui importe, c'est que le premier ministre évoque devant les caméras la morale des droits de la personne afin de... Le discours ne change rien à la réalité. Il est un faire-valoir purement imaginaire : « nos » milliardaires signent des contrats et le peuple est heureux. Mission accomplie !

Il est sans cesse apparu que le pouvoir symbolique était nécessaire au pouvoir politique sans que soit montré le rapport variable des deux pouvoirs dans le champ de leur invariance. On doit maintenant entreprendre plus directement l'étude du rapport entre pouvoir, médium et diffuseur, tel que décrit par la médiologie, et tenter, par le fait même, de définir la zone de la médiologie.

Si à chaque médiasphère correspond un médium dominant; si à chaque médium dominant, correspondent à la fois un certain mode d'organisation de la classe morale (clergé, intelligentsia, médiocrates) et un certain mode de fonctionnement de la classe administrative. Si en résumé, le système des supports et moyens de transport symboliques détermine le système de commande de l'homme sur l'homme en sélectionnant les messages les mieux communicables, le champ de la médiologie civique peut se définir comme *l'ensemble réglé d'interdépendances unissant à une époque et pour une aire de civilisation données, une technique de transmission, la fonction symbolique, et un mode de domination*¹⁰.

Plusieurs fonctions et invariants de ces fonctions sont constitutifs des diverses formes de pouvoir. L'intellectuel occupe un des premiers rangs de cette expérience du pouvoir après le pouvoir politique lui-même incarné dans l'État. C'est maintenant le lot de la médiologie de montrer que les

⁹ . Nous reviendrons sur ce point.

¹⁰ . Régis Debray, *Cours de médiologie générale, op. cit.*, p. 304.

techniques de transmission s'unissent à ces instances pour cristalliser ces rapports de force que l'on nomme pouvoir au sens large du terme. Mais comment cela se produit-il ?

Il faut d'emblée savoir que le pouvoir sous toutes ses formes n'est possible que s'il y a des gouvernants (détenteurs du pouvoir) et des gouvernés. Proposition très banale en soi mais qui sert à définir et à mettre en place les éléments constitutifs du pouvoir. On sait de plus que les gouvernés, dans une société stable, reconnaissent la légitimité du pouvoir sans qu'il soit nécessaire de les réprimer physiquement. Ou encore que ces mêmes gouvernés reconnaissent comme légitime l'usage de la force dans les cas de révoltes, de manifestations publiques, ou autres formes de dérogations compromettantes pour le pouvoir en place. Cela vaut même si, en général, le consensus désigne plutôt l'aspect positif que négatif d'une organisation et que la force reconnue comme moyen de dissuasion d'une action donnée contre ce pouvoir, et donc contre cette organisation, ne doit pas être omniprésente. En ce sens, un pouvoir qui doit incessamment réprimer par la violence n'est certes pas un pouvoir légitime; il n'y a pas de consensus social qui permette de réprimer violemment ses propres membres de façon régulière et arbitraire. Il va donc de soi qu'une sorte d'entente implicite règne entre les détenteurs du pouvoir légitime et les gouvernés, qui consiste à ne pas réprimer trop souvent, dans un cas, et à ne pas confronter les lois mises en place, dans l'autre cas, même si les lois positives ne sont pas en dernière instance ce qui règle le consensus, ni même son objet profond. Il y a quelque chose de foncièrement culturel dans cette entente implicite. Cette forme d'entente que nous appelons consensus peut se définir plus exactement comme étant : « *ce qui dans chaque société a force de loi sans prendre la forme de la loi ni les moyens de la force*¹¹ ».

Pour qu'un consensus puisse régner, il est nécessaire qu'une médiation, pouvant prendre diverses formes, s'établisse entre les deux extrêmes d'un pouvoir (dominants et dominés). Pour ce faire, le recours à une classe de médiateurs et le recours à des techniques de diffusion sont nécessaires. « Le corps intermédiaire qui assure le lien entre les gouvernants et les gouvernés

¹¹. *Ibidem*, p. 309.

se consacre toujours lui-même, sans efforts excessifs : c'est un automatisme¹². » À titre indicatif : « En démocratie médiatique, les professionnels de l'information, intermédiaires entre l'opinion et les populations, assurent pour l'essentiel la médiation entre le pouvoir politique et la société civile¹³. » On voit donc apparaître à côté du pouvoir d'État un autre pouvoir : le pouvoir symbolique. Ce dernier pouvoir permet d'organiser symboliquement une société ou plus exactement de maintenir une organisation politique déjà organisée dans le consensus qui unit les dirigeants et les dirigés. En ce sens, ce pouvoir s'adresse aussi aux dirigés par l'intermédiaire, et c'est ici que la médiologie prend son importance, des techniques de communication propres à chaque développement historique. L'utilisation des moyens de transmission peut être diverse selon qu'on possède le pouvoir symbolique ou le pouvoir d'État. L'Église catholique, par exemple, procédait de façon beaucoup plus directe que l'État contemporain, ce dernier utilisant davantage les médias de masse pour transmettre les messages. « Quand le rapport de l'homme à l'homme est direct et s'opère par la parole vivante (discours, sermons, prêches, allocutions, etc.), le contrôle opère à la source. Il porte directement sur les hommes autorisés à parler, et indirectement sur la parole¹⁴. » Autrement dit, dans ce cas, le message, c'est celui qui parle. Cela montre que l'Église catholique n'est justement plus la classe privilégiée dans l'ordre des fonctions symboliques, car, si tel était le cas, elle aurait recours aux mêmes moyens de diffusion — qu'elle contrôlerait par ailleurs — que la classe dirigeante. Évidemment, le pendant indirect de ce rapport est le contrôle indirect : « son centre de gravité passe du corps des émetteurs d'information sociale aux moyens de canaux d'émission¹⁵ ». En général, les tensions sociales se font sentir lorsque ces deux pouvoirs ne s'entendent pas, principalement lorsque le pouvoir symbolique déroge au pouvoir politique. « Si l'Église ou ce qui, ailleurs, en tient lieu (le "clergé" islamique, aujourd'hui) cesse de jouer le jeu du pouvoir politique, on entre dans une zone de turbulences graves¹⁶. » Il est clair que l'État tente toujours de contrôler les moyens d'émission dominants, et les plus compromettants pour lui. Jusqu'à un certain point, l'État, sous ses

12. Régis Debray, *Que vive la République !*, Paris, Points, Odile Jacob, 1989, p. 104.

13. *Ibidem*.

14. Régis Debray, *Cours de médiologie générale, op. cit.*, p. 316.

15. *Ibidem*.

16. Régis Debray, *Cours de médiologie générale, op. cit.*, p. 317.

diverses formes, constitue une force réactionnaire par rapport aux changements dans le monde de la médiation, car les nouvelles formes de médiations entraînent des nouvelles formes du pouvoir politique¹⁷ et, par le fait même, une nouvelle façon de gouverner. Mais il advient un temps où le contrôle n'est plus possible — on n'arrête pas le développement des forces matérielles de médiation — et où l'État doit s'aligner sur le nouveau mode dominant de médiation. Mais il n'est pas dit que ce contrôle disparaît totalement. Au contraire : le contrôle de la télévision, par exemple, se fait de lui-même sans qu'il n'ait été décidé par quiconque de censurer en temps ou en contenu le discours (même s'il est possible de le faire), ce qui doit ou ne doit pas passer. Le contrôle direct de l'État en matière de diffusion d'émissions est abandonné aux mains d'une autre forme de contrôle : celui de l'opinion publique. « L'État alors passe la main, au bénéfice d'une autorégulation par l'offre et la demande¹⁸. » C'est alors que le contrôle est soumis, du moins en partie, aux lois du marché. Le discours indiciel faisant force de loi, pour le moment, il détermine la façon dont on doit évaluer ce qui se passe socialement, indépendamment de la Raison¹⁹ qui y est sous-jacente. Ce qui en d'autres lieux et d'autres temps fut considéré comme un sophisme constitue la base sur laquelle repose l'imaginaire nord-américain aujourd'hui. « X » est vrai parce que tant d'individus interrogés le pensent. Il est sous-entendu que plus il y a d'individus qui croient en la valeur de « X », même s'ils ignorent l'origine de leur croyance, plus « X » est vrai. « X » peut valoir toutes sortes d'idées contradictoires. Par exemple, la grande majorité des Nord-Américains croient qu'ils sont individuellement à la source des *valeurs* auxquelles ils adhèrent alors que cette idée est dominante socialement. Ils ne voient pas qu'il s'agit d'un des discours les plus transmis qui ne correspond à rien de « réel ». Cette idée de valeurs est tellement vide d'objet qu'elle peut tous les embrasser. Pour certains, les « sans-famille », la famille est la chose la plus importante du monde; pour l'individu malade, il s'agit de la santé; pour d'autres, c'est la justice. Il en va

17. Ces formes du pouvoir varient au cours de l'évolution des techniques de transmission au sens où il se manifeste de différentes façons. Les discours varient parce que le mode de légitimation des forces en place change au gré de l'évolution technique. La classe de transmetteurs change également de discours, elle se voit sinon souvent confrontée à la réalité du chômage symbolique et donc réel.

18. *Ibidem*, p. 317.

19. J'entends Raison dans le sens où l'entendaient les *Lumières*. Il va de soi que cette Raison issue de la graphosphère disparaît tranquillement.

de même jusqu'à la voiture sport, chacun légitimant sa fonction sociale et sa consommation comme il peut.

Le modèle ici développé laisse planer un doute quant au rôle que jouent les médias dominants par rapport aux pouvoirs symboliques et politiques. On pourrait croire que les médias se laissent apprivoiser par eux et qu'ils sont l'objet de disputes incessantes comme si leur fonction était passive. Il n'en est rien : il faut insister sur le caractère non humaniste de la médiologie. Parce qu'il est déterminé par ses machines à communiquer, l'homme n'est pas une fin pour la médiologie. C'est pour cette raison que l'on ne peut simplement attribuer un rôle passif aux médiums : ils comportent en eux-mêmes toutes les voies permettant à un pouvoir, quel qu'il soit, de transmettre (ou de ne pas transmettre)²⁰. En ce sens, les médiums ont un rôle négatif pour le pouvoir. Ce dernier doit se soumettre au premier; il doit se plier à ses exigences particulières. On ne peut donc dire que les médiums d'information ne sont que de simples intermédiaires entre les dirigeants et les dirigés. « Car la machinerie véhicule sa propre vision du monde — indépendante des partis et s'imposant à eux. Les candidats et détenteurs du pouvoir politique ne peuvent pas ne pas se mettre à son service, lui servant au moins autant d'auxiliaires et de faire-valoir que l'inverse²¹. » D'où la prédominance des médiums sur les pouvoirs²². Ils dépendent de l'auxiliaire symbolique, médium et intelligentsia. On comprend alors comment le fonctionnement de la croyance et le fonctionnement du pouvoir se recoupent dans leur rapport à la diffusion. « À la base du triangle [État-Médias-Intelligentsia] : le véhicule de l'information, instrument matériel de la domination symbolique de l'homme par l'homme ou *médium*. Refermez le polygone, et vous aurez circonscrit l'aire des opérations ou explorations de la médiologie, la plus rigoureusement *actuelle* des sciences humaines (la plus dangereuse, et à ce titre la plus dédaignée)²³ ». L'État assure la domination d'un groupe sur un autre à l'intérieur d'une organisation sociale donnée. Pour ce faire, il doit utiliser les médiums les

20. En démocratie télévisuelle, le message est la visibilité : vu pas vu signifie vrai pas vrai.

21. Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, *op. cit.*, p. 320.

22. Il serait difficile de devenir représentant du peuple aujourd'hui sans se soumettre le plus souvent possible aux règles de l'écran.

23. Régis Debray, *Le scribe, genèse du politique*, *op. cit.*, p. 300.

plus efficaces afin d'assurer sa légitimité. Évidemment, le médium le plus efficace afin d'assurer la légitimité du pouvoir est de fait utilisé par l'État. Ce dernier doit alors sympathiser avec ses classes de transmetteurs, ses scribes, ses curés, ses professeurs, ses producteurs d'information, ses chamanes, etc. Il va de soi que ces transmetteurs, les producteurs de symboles, ne sont pas toujours en accord avec le pouvoir en place. Selon l'importance relative du rôle social qui lui est assigné, le producteur de symboles, par son travail, joue ou ne joue pas le jeu de l'État. En général, l'intellectuel sert le pouvoir en produisant du discours prenant toutes sortes de formes selon l'usage de certains médiums. Seulement, comme les techniques de transmission évoluent, les discours de légitimation du pouvoir se transforment également en produisant de nouveaux symbolismes, un nouvel imaginaire collectif et donc une nouvelle manière d'être-ensemble. L'action individuelle et collective manifestent ces nouvelles manières d'imaginer le monde. L'idéologie existe dans l'action et cette action rend perceptibles les idées produites par les nouveaux médiums. Ces derniers structurent la subjectivité humaine beaucoup plus qu'on ne le pense. Nous pouvons alors parler de sujet républicain issu de la lecture et de l'écriture ou *sujet graphosphérique*, de sujet démocratique (le *sujet télévisuel*), le *sujet de l'écran* d'une manière plus large, etc. Il va de soi que l'imaginaire individuel est le fruit d'une construction sociale : dans un sujet, il y a toute une société²⁴. Le médium fait son œuvre. Parfois, cette production imaginaire perdure (le type de subjectivité produite par différents médiums au cours de l'histoire); parfois, dû à l'évolution rapide des médiums, comme ce qui arrive actuellement, son existence est de moins longue durée. Dans ce dernier cas, différentes structures de subjectivité peuvent cohabiter à l'intérieur d'une même société, d'une même culture. Sur le plan symbolique, il y aura risque de turbulence parce que ce que fait valoir l'un ne convient pas à l'autre et vice versa. Aujourd'hui, les nouveaux transmetteurs de l'État déclassent les anciens de même que les symboles qu'ils diffusaient²⁵.

²⁴. N'oublions pas que la subjectivité humaine peut croire n'importe quoi et agir de multiples façons. *Sapiens- sapiens* peut penser que la terre est plate, que le soleil est un dieu, qu'un Dieu tout-puissant et infiniment bon existe, que certaines races humaines sont supérieures à d'autres. Il peut également brûler des sorcières sur le bûcher, sacrifier des vies pour le soleil, mettre quelqu'un sur une chaise électrique et la faire fonctionner, génocider des peuples sous prétexte que...

²⁵. Pour un intellectuel comme Finkielkraut, le résultat de ce changement conduit à une défaite de la pensée, à un échec de la Raison. (Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, op. cit.) Pour plusieurs producteurs d'émissions télévisées, au contraire, il s'agit d'un progrès social.

Nous voyons ainsi surgir les termes de l'exploration de la médiologie qui en réalité s'intéresse au pouvoir en tant qu'il est soumis aux appareils techniques de transmission et qu'il dépend du diffuseur ou *hommedium*. On comprend donc pourquoi la médiologie prétend aider à comprendre les différentes formes du pouvoir, les changements dans les rapports de force d'une société, les directions et les tendances que prennent les groupes dominants de même que leurs intérêts. Ainsi, dans l'histoire, on perçoit des sphères médiologiques majeures caractérisées par un centre (médium dominant) et des formes de pouvoir qui lui correspondent.

Selon la médiologie, il y aurait trois grandes sphères médiologiques repérables dans l'histoire²⁶. La médiologie de Debray s'occupe principalement du phénomène humain à partir de l'avènement de l'écriture même si les sociétés à tradition orale, celles qui précèdent l'ère de l'écriture ou celles qui existent encore aujourd'hui, ne sont pas exclues du champ de la médiologie²⁷. Ces sociétés ne reproduisaient pas les sons qui émanaient du discours oral sous forme écrite (consonnes ou voyelles). La naissance des alphabets fait naître de nouveaux imaginaires mais ne les crée pas. Pour cette raison, l'« art paléolithique » n'est pas de l'art au sens où on l'entend aujourd'hui. Il s'agit bien plutôt d'un langage par signes connus par certaines ethnies. Cet « art » sert à transmettre. Il faut attendre les premières écritures avant que l'image se libère de cette fonction. La naissance de l'écriture marque également la naissance d'une forme d'indépendance de l'art par rapport à son ancienne fonction. Cette double naissance s'explique par la libération des « arts plastiques » due à l'écriture qui permet, dès lors, d'assurer l'ancienne fonction médiatrice : « La "peinture" du Paléolithique relevant d'une combinatoire significative entièrement codée (et dont nous ignorons le chiffre), ce premier décrochage médiologique au seuil de la logosphère marque la naissance de nos "arts plastiques"²⁸. » Il est plus difficile pour la médiologie d'effectuer une investigation du côté de la

26. Pour une synthèse sous forme de tableaux des différents aspects des médiasphères développées par Debray, voir annexes, p. 120.

27. Voir à ce sujet : Régis Debray, *Garcia Marquez, l'Amérique latine et le matin du mythe* in *Éloges*, op. cit., p. 163 à 177, et Régis Debray, *Vie et mort de l'image*, op. cit., (p. 234-235). Dans les *Manifestes médiologiques* Debray parle directement d'une mnémosphère propre aux cultures à tradition orale sans développer le sujet. À la suite de l'énumération d'autres médiasphères, il évoque la possibilité de faire l'étude de cette médiasphère basée sur la mémoire humaine. (Régis Debray, *Manifestes médiologiques*, op. cit., p. 40-41.)

28. Régis Debray, *Vie et mort de l'image*, op. cit., p. 234.

préhistoire (si on suppose que l'histoire débute avec l'écriture), du simple fait que s'il existe des traces (peintures, objets, etc.) de ces civilisations l'accès aux codes nous demeure assez inconnu. Si donc nous partons de l'écriture pour désigner l'ère 1 de la médiologie, il faut convenir avec Debray que l'innovation technique importante, majeure et dominante pendant des siècles dans l'histoire de l'humanité fut justement cette écriture par laquelle passe — se médiatise — le verbe. En résumé, comme dit Debray, « Prenant “l'esprit humain” au stade de l'écriture, j'ai donné à la longue période s'étendant jusqu'à l'imprimerie le nom de logosphère²⁹. »

On constate qu'il s'agit d'une période qui outrepassa les catégories historiques traditionnelles et que le découpage du médiologue n'est pas celui de l'historien³⁰. Avec l'avènement de l'écriture, l'animisme propre aux sociétés à tradition orale se transforme peu à peu en une croyance en des dieux (polythéisme et monothéisme). Les sociétés animistes dont la transmission de la culture reposait principalement sur la mémoire orale sacralisaient la nature. Les sociétés dont la transmission orale reposait sur l'écriture sacralisaient déjà un au-delà de la nature. Il va de soi alors que la connaissance de l'écriture et de la lecture n'était pas universelle, la transmission orale de ce qui était écrit était sacrée et réservée à des privilégiés. La théocratie correspond à la forme politique de domination en logosphère.

L'écriture est de Dieu : hiéroglyphe au sens fort. Dieu dicte, l'homme note et dicte à son tour. On lit avec les lèvres et en groupe. Les grandes religions fixent par l'écrit une tradition orale. Une et non pas deux. La Bible dit tout sur tout. Le Coran aussi. D'où la sainteté du langage (l'unicité sacralise), et la toute-puissance théologique de la parole indiquée par la notion du *logos* ou Verbe éternel. À la fois souffle et Raison, le Principe suprême est une Parole perdue et recueillie dans un corps fermé de textes référentiels, support d'une

²⁹. Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, op. cit., p. 387. Cette *logosphère* pourrait comporter plusieurs sous-sphères. Le cunéiforme, les hiéroglyphes, l'alphabet consonant et l'alphabet de voyelles ne produisent pas exactement les mêmes effets symboliques, bien que d'une façon générale ils correspondent au règne monarchique sur le plan politique : le Roi/Dieu domine ses sujets au nom d'une absence divine, propre à chacun de ces peuples. Ce qui importe, c'est que l'écriture transforme le mode de domination des sociétés à tradition orale d'une manière très importante.

³⁰. Nous avons expliqué au premier chapitre que nous ne faisons pas commencer le règne de l'humanité avec le règne historique de *sapiens*.

tradition orale aux mille facettes. L'esprit humain n'invente pas. Il transmet une vérité reçue³¹.

Même si elle débute à la fin de la monarchie absolue en France, la graphosphère correspond à la période historique appelée modernité. C'est l'imprimerie qui est au cœur de ce changement médiosphérique. Encore une fois, l'univers symbolique se transforme d'une manière très importante. Nous sommes encore aujourd'hui sous l'influence de la graphosphère bien qu'elle s'atténue peu à peu. L'idéologie (de gauche ou de droite) du progrès humain naît avec cette invention. La nature n'est plus sacralisée, elle est dominée. La suspicion à l'égard d'un Dieu tout-puissant grandit au fur et à mesure qu'augmente la possibilité de diffusion à grande échelle de la Raison universelle. Descartes, en un sens, est un représentant déterminé et déterminant de cette naissance. Les colonnes imprimées et l'organisation du texte devançant techniquement l'organisation de la pensée dite cartésienne et cette dernière doit certainement beaucoup plus qu'on ne l'imagine à la première. L'esprit cartésien est déjà à l'œuvre dans la fabrication d'imprimés. Cette période est caractérisée par l'avènement de la typographie : « Subordination de l'image au texte, apparition de l'auteur³² (et de l'artiste) comme garant de vérité, abondance de références écrites, liberté d'invention. On lit avec les yeux³³. » En ce qui concerne l'État, il tend à régner par la conviction rationnelle au lieu d'utiliser la croyance religieuse. Dans l'État républicain, les curés deviennent des instituteurs. La vérité révélée devient une vérité démontrée, la Théocratie devient une Idéocratie.

Le troisième âge médiologique est celui qui a en son centre la technique de diffusion dominante de notre ère, soit la télévision. La forme de pouvoir qui correspond à la vidéosphère est la démocratie de type démagogique. La télévision est un phénomène américain. Cette innovation technique liée à une culture jeune ainsi qu'au développement rapide de son industrie a fait du peuple états-unien un peuple dominant. Une grande partie

³¹. Régis Debray, *Cours de médiologie générale, op. cit.*, p. 387.

³². Pensons aux *Essais* de Montaigne qui manifestent une forme de subjectivité qui n'existait pas antérieurement. La forme essai naît d'ailleurs avec lui.

³³. *Ibidem*.

de cette culture est liée au phénomène télévisuel. La publicité, qu'elle soit d'ici ou d'ailleurs, offre peu ou prou les mêmes standards. Les images de la télévision sont universelles au sens où le langage par signes n'est pas nécessaire à la compréhension de ce qui s'y passe : l'image n'a pas besoin d'explications. Si, encore une fois, le message, c'est le médium et si l'arme technologique est une arme politique (au sens où elle exporte la culture dominante et tout ce qui vient avec elle), la télévision est l'objet d'exportation par excellence de la culture états-unienne et son arme politique la plus puissante.

Debray fait remonter l'importance décisive de l'avènement télévisuel vers le début de années 70. Il insiste sur la différence majeure entre ce médium et d'autres (comme le cinéma) qui peuvent lui sembler similaires. Cette différence s'exprime surtout dans l'aspect binaire et pointilliste du fonctionnement technique du petit écran. La mosaïque ne vient pas sans l'assemblage, par l'œil, de ces millions d'abacules qui, individuellement, ne rendent compte de rien. De plus, cette mosaïque tient son origine d'elle-même, contrairement aux écrans qui reçoivent de l'extérieur la luminosité nécessaire à la diffusion. Elle offre la possibilité du direct sans recours à d'autres techniques.

La télévision permet aussi ce que les autres médiums ne permettent pas : l'événement. « La transmission hertzienne des images (ou, pour le support papier, la révolution télématique), faisant sauter les anciens relais, conjugue instantanéité et ubiquité³⁴. » Debray ajoute : « Fabriquant l'événement en même temps que son information, la télé révèle au grand jour que c'est l'information qui fait l'événement, et non l'inverse³⁵. » Il faut souligner que c'est de la composition même du médium télévision que résulte le message événement. L'un étant la cause de l'autre, d'où l'importance que nous devons accorder à cette boîte apparemment inoffensive. Tout le paysage sociopolitique des sociétés en voie d'américanisation qui passe par la démocratie par sondage, par l'apparence visuelle, par la fin de l'enseignement général (ou simplement de l'enseignement), par les discours individualistes, voire atomistes, par l'absence de discussion possible (par

³⁴. Régis Debray, *Vie et mort de l'image*, op. cit., p. 296.

³⁵. *Ibidem*, p. 296-297.

manque d'altérité) chez les générations télévisuelles, par la recherche du plaisir immédiat et enfin par tout ce qui caractérise notre postmodernité (nommée basse modernité par Debray) provient de ce simple phénomène technique qui a transformé radicalement les mœurs et les représentations symboliques de nombreux peuples dans le monde. Terminés les causes et les effets, l'histoire et les genèses ainsi que la récurrence dans les phénomènes mentaux. Nous sommes dans l'ère du binaire qui n'a qu'un seul principe pour base de la connaissance : vu, pas vu. Comme l'indique Debray, l'aspect magique de la télévision provient d'une sorte d'effet immanentiste (aucune extériorité apparente) qu'elle produit tout en ayant la prétention d'être partout à la fois et d'être porteuse de vérité. Mieux encore, elle ne demande aux « interpellés » ni compréhension ni réponse ni effort intellectuel. En plus d'être à l'origine du savoir absolu, elle dispense des soucis issus d'une compréhension des événements. Ainsi, il existe deux raisons majeures qui font de la télévision la technique du schisme entre la graphosphère et la vidéosphère : « D'abord, le tube cathodique nous fait passer de la projection à la diffusion, ou de la lumière réfléchie du dehors à la lumière émise par l'écran. La télévision brise l'immémorial dispositif commun au théâtre, à la lanterne magique et au cinéma, opposant une salle obscure à une révélation lumineuse [...] de la substance³⁶. »

Les cultures républicaines d'Europe (principalement la culture française) avaient en vue la construction d'une démocratie de la lettre. Idéal provenant de la graphosphère, il se perd au profit d'une démocratie libérale de type américain. L'imprimerie avait permis que se diffusât à grande échelle l'accès à la connaissance des lettres. Le journal, à ce titre, est un organe démocratique : il permet le recul, tout comme le livre, le retour en arrière, la récurrence mentale et enfin la prise de position, ce qui évidemment est à la base d'une démocratie républicaine. La culture républicaine veut former des citoyens dans le but d'arracher les individus à la toute-puissance de l'arbitraire et de faire de ceux-ci des adultes responsables. C'est pour cette raison que la mémoire par l'écrit y prend toute son importance : « La mémoire est la vertu première des Républiques, comme l'amnésie est la force des Démocraties. [...] Les plus grands hommes

³⁶. Régis Debray, *Vie et mort de l'image, op. cit.*, p. 297.

seront rendus ici aux bibliothèques et là aux télévisions. Car si les bibliothèques sont les cimetières préférés des grands morts, la télévision tue le temps agréablement³⁷. » Il va de soi que la démocratie médiatique prévaudra sur la républicaine. On n'a qu'à penser au rôle toujours grandissant que joue l'image des politiciens, à l'encontre de leurs discours qui deviennent ineptes de toute façon. « De démonstrative, la stratégie du pouvoir devient monstrative³⁸. » Il n'y a plus alors de distinction entre les vedettes rock et les politiciens, et rares sont ceux qui osent défier le pouvoir médiatique dont dépend leur propre pouvoir. Il va sans dire que le pouvoir ultime, comme le dit Debray, revient à l'Audimat. Et s'il est encore possible de parler de démocratie de cette façon, ce n'est qu'au terme d'une profonde confusion entre pouvoir arbitraire de la majorité et décision éclairée de celle-ci³⁹. « La démocratie n'est pas la loi de la majorité (Hitler a été démocratiquement élu) mais le respect des minorités. L'impérialisme de l'image renforce la normalisation majoritaire⁴⁰. » Et ce, paradoxalement, tout en étant nominaliste. Ce qui est vu à la télévision réside dans le singulier. Les foules et les révolutions de masse ne font pas bon ménage avec cette dernière, les gros plans passent mieux. Ainsi, c'est le cas par cas qui est en scène et le témoignage individuel a davantage voix au chapitre que l'analyse rationnelle en vidéosphère.

Selon ce qui précède, il n'est pas étonnant que tout idéal républicain qui, au contraire de l'idéal démocratique, a non pas du singulier à nous présenter mais des principes universaux (qui ne se voient pas) ne puisse trouver dans l'institution médiatique télévisuelle et indicielle l'alliée théorique de ses propositions. On assiste véritablement au règne de l'opinion publique et au règne de la soumission à cette opinion sans que soit remise en question la légitimité des jugements de la majorité. Ce règne est d'autant plus puissant que les politiciens désireux d'être élus doivent se soumettre au discours du grand nombre et doivent dénigrer les idées minoritaires sans

37. Régis Debray, *Contretemps, Éloges des idéaux perdus*, Paris, Gallimard, 1992, p. 34-35.

38. Régis Debray, *Vie et mort de l'image*, op. cit., p. 359.

39. Debray fait une remarquable distinction entre les cultures républicaines et les cultures démocratiques. Il est clair que le nœud de la différence, bien que l'on puisse le rattacher à une différence de tradition, concerne l'emboîtement d'une médiasphère sur l'autre, de sorte que la démocratie républicaine est certainement en voie de disparition au profit d'une démocratie médiatique du type américain; âge médiologique oblige. (Régis Debray, *Contretemps, Éloges des idéaux perdus*, op. cit., p. 15-54.)

40. Régis Debray, *Vie et mort de l'image*, op. cit., p. 362.

égards à leur contenu ni à leur teneur démocratique. « Ce n'est pas la même chose d'aller aux élections pour faire triompher une idée, un projet que d'adopter une idée, un projet pour s'assurer d'être élu⁴¹. » Ainsi, il appert de plus en plus que contrairement à l'idéologie selon laquelle chacun a droit à son opinion, c'est à l'anéantissement des différences d'idées par l'assujettissement de tous au pouvoir imaginaire de la majorité⁴² auquel nous assistons. La télévision nous fait passer d'une Idéocratie à une Vidéocratie pour laquelle « être, c'est être perçu ».

⁴¹. Régis Debray, *Que vive la République !*, op cit., p. 99.

⁴². Le pouvoir imaginaire de la majorité joue le même rôle que le pouvoir imaginaire d'un dieu : il construit un discours légitimant la domination. Bien sûr, la légitimation est différente dans les deux cas de même que les pratiques qui l'accompagnent.

Conclusion au chapitre II

Nous avons évoqué à l'occasion au cours de ce mémoire que dans un sujet il y avait toute une société. Il est certain que pour qu'un groupe puisse s'organiser, selon les termes définis au premier chapitre, il lui faut une symbolique partagée cimentant les liens entre les différents sujets. Ce partage permet entre autres aux différentes classes, castes, etc., de se reconnaître et de fonctionner selon une certaine logique de domination jugée légitime lorsque le groupe ne vit pas une période de turbulence intense. Nous avons aussi montré qu'il existait des mutations symboliques du pouvoir selon l'évolution, principalement des techniques de transmission des messages. Ces mutations symboliques altèrent les formes de domination symbolique sans les éliminer. Elles permettent également la construction de différentes formes de subjectivité selon l'usage des différentes machines à communiquer issues d'univers techniques produits par *sapiens sapiens*. En d'autres mots, l'univers technique de transmission des messages permet la construction de diverses formes de subjectivité. Lorsque les subjectivités construites par cet univers technique deviennent majoritaires dans une culture, elles définissent le champ de ce que nous appelons habituellement la normalité, c'est-à-dire une manière normale de penser et d'agir. On sait que, paradoxalement sur le plan anthropologique, ces normalités sont multiples. Les mœurs jugées normales en Grèce ancienne ou en Rome antique ne le sont pas nécessairement aujourd'hui dans nos sociétés américaines. Ce qui est permis et interdit¹ change selon les époques. La norme en ce sens est variable. Elle définit le type de construction subjective normale, selon les comportements normaux qu'on attend d'elle, tout en construisant son contraire, c'est-à-dire les sujets anormaux, les pathologies de la subjectivité. Comme la normalité

¹. Paul Veyne montre bien que ce qui caractérise une action « perverse » dans la Rome antique ne sera pas nécessairement considéré comme tel aujourd'hui et vice versa, notamment en ce qui concerne les rapports sexuels. Les règles de la sexualité romaine ne répondaient pas au même paradigme que celles mises au jour par Freud. Il était alors « pervers » de ne pas respecter les rôles sexuels conformes à son rang social. Le dominant et le dominé pouvaient avoir les mêmes pratiques sexuelles, mais ils devaient toujours respecter le critère ultime de légitimation : être actif pour le dominant, être passif pour le dominé. Aujourd'hui, ces notions de passif et d'actif, selon les pratiques décrites par Paul Veyne, n'ont guère de sens. D'ailleurs, les critères de normalité (objet et but) en matière sexuelle décrits par Freud, même s'ils pouvaient correspondre à une certaine « réalité morale » il y a à peine quelques décennies, sont aussi remis en question. Ce qui importe ici, c'est simplement le fait que cette normalité varie selon les cultures. Voir : Paul Veyne, *L'homosexualité à Rome in Amour et sexualité en Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 69-77, et Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Éditions Gallimard, 1962.

varie, l'anormalité varie également. Ce rapport à la normalité, la construction des diverses subjectivités humaines, est en lien étroit avec ce qui est tenu pour réel (donc vrai) dans une société donnée. En ce sens, ce « réel » est conforme à l'imaginaire collectif transmis au cours de cette structuration subjective. Nous savons maintenant que le médium dominant utilisé lors de la transmission culturelle comporte en lui-même tout un univers symbolique. Une mutation symbolique du pouvoir suppose ainsi une mutation symbolique de la subjectivité humaine. L'utilisation nouvelle d'un médium entraînera une nouvelle vision du monde, de nouvelles idéologies. Ce nouvel usage *influera* sur les anciennes structures de la subjectivité et *construira* au fur et à mesure de nouveaux sujets, c'est-à-dire de nouvelles façons de se comporter dans le monde « réel ». Ces nouveaux sujets baigneront dans la culture transformée sans avoir véritablement conscience de ses transformations, selon évidemment le temps que met le médium à le transformer. Ces mutations semblent alors naturelles aux sujets construits dans ce nouveau contexte médiologique.

Afin d'éviter une interprétation à la fois statique et mécanique de ce fonctionnement, nous aimerions maintenant montrer, à titre de conclusion de ce chapitre, comment les mutations symboliques du pouvoir ne vont pas sans une reconstruction des diverses formes de la subjectivité humaine. C'est en des termes constructivistes que nous pouvons imaginer ces mutations subjectives parce que, comme nous l'avons dit au premier chapitre, l'être imaginaire qu'est *sapiens* construit sa subjectivité (ontogénétiquement parlant) à travers une certaine réalité matérielle. En ce sens, nous pouvons parler de sujets logosphériques, graphosphériques et vidéosphériques. Chacun d'eux a une manière rationnelle/émotive de comprendre la réalité et donc une manière d'agir lorsqu'il est considéré comme normal dans sa société. Selon la médiologie de Debray, les tendances pathologiques de chacune de ces sphères sont, dans l'ordre, la paranoïa, l'obsession et la schizophrénie². Nous aimerions montrer que, pour ce qui concerne la structure de subjectivité contemporaine, le « sujet » schizophrénique ne constitue pas une déviance par rapport à une forme de subjectivité normale, mais qu'elle est au contraire de plus en plus dominante dans les sociétés nord-américaines.

². Voir en annexe les tableaux médiologiques.

La médiologie constate que l'altérité ne semble pas exister chez le sujet postmoderne qui se confond en ce sens avec le sujet vidéosphérique. On dira à l'occasion que ce sujet est individualiste, égoïste, ou centré sur lui-même. On constatera aussi qu'il est incapable d'être critique (au sens graphosphérique du terme) face aux discours rationnels, qu'il n'a aucune notion d'histoire, qu'il a de la peine à se projeter dans l'avenir, qu'il a une notion du temps et de l'espace très limitée, qu'il n'est pas patient, qu'il n'aime pas l'effort intellectuel, qu'il se comporte en victime, qu'il se suicide facilement, etc. Les symptômes sont nombreux. Nous pouvons donner plusieurs explications (socio-économiques par exemple) à ce phénomène, mais dans le cadre d'une étude médiologique de la subjectivité, il faut faire appel aux déterminations de la médiasphère à laquelle nous appartenons, en l'occurrence la vidéosphère, afin de saisir comment ce sujet postmoderne se construit.

Rappelons d'abord que cette vidéosphère n'est pas pure : plusieurs médiums (dont l'école) persistent à y jouer un certain rôle bien qu'il soit de moins en moins dominant. Comme le dit Finkielkraut : « l'école est moderne, les élèves sont postmodernes³ ». Ce qui conduit dans l'ensemble à une postmodernisation des anciens médiums qui ont fait la modernité. Le journal se télévisualise : subordination du texte à l'image; l'école devient un lieu de divertissement; le courrier devient électronique, etc. La vidéosphère, tant sur le plan symbolique que sur le plan technique, élimine tranquillement mais non totalement (il restera toujours des marginaux) les anciennes manières de penser et d'agir. Le milieu (technique donc symbolique) dans lequel grandit un « sujet » aujourd'hui n'est pas celui de la modernité et il implique pour cette raison la construction d'autres formes de subjectivité. Nous devons insister sur cette idée de construction de la subjectivité car elle peut porter à confusion. Nous ne parlons pas d'influence de la vidéosphère chez les sujets, mais bien de construction ou de structuration de la subjectivité. L'influence existe, c'est certain. Plusieurs générations d'individus sont influencées par le règne de l'écran, mais ils demeureront somme toute dans leur émotivité/rationalité structurés d'une autre manière, par d'autres médiums. La structure de subjectivité, bien qu'elle ne soit pas imperméable aux transformations du milieu, reste relativement stable, du

³. Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, op. cit., p. 169.

moins elle ne mue pas spontanément. Une structure de subjectivité névrotique ne devient pas psychotique parce que la graphosphère devient une vidéosphère, mais elle sera influencée par le nouveau milieu. Elle adoptera d'une façon générale le discours de légitimation des forces en place et agira en fonction de ce discours, sans quoi elle sera marginalisée. Ce n'est donc pas à partir de cette influence que je veux développer mon point de vue, mais à partir de la construction des nouveaux sujets issus du milieu technique et symbolique de la vidéosphère.

Il est assez généralement admis que l'activité écranique (usage de la télévision et de l'ordinateur, ce qui inclut les jeux de l'écran) occupe une bonne partie du temps quotidien de nos contemporains. Les structures de subjectivité construites « normalement » seront influencées par ces activités, mais ne seront pas transformées en profondeur. Il en est autrement pour une subjectivité se construisant en interrelation avec ce médium. Selon l'hypothèse constructiviste de Piaget, la construction du réel s'effectue dans le rapport qu'entretient un enfant avec son milieu. On appelle sensori-motrice la forme d'intelligence qui précède l'acquisition de la notion de réel chez l'enfant. Cette intelligence fait sortir très rapidement l'enfant de son règne instinctif. Dès les premiers contacts avec son milieu, il se structure, se construit, une manière motrice d'être au monde. Il ne possède évidemment pas, dans cette phase d'intelligence motrice, les éléments lui permettant d'objectiver le monde réel dans un espace réel, simplement parce qu'il n'a pas construit mentalement cette notion de réel dans l'espace réel. L'intelligence sensori-motrice doit justement occasionner cette construction de réel. Cette dernière s'effectue peu à peu dans l'expérimentation de la réalité physique à travers un processus de décentration conduisant, en principe, l'enfant à une structuration interne de ce à quoi il s'est adapté, c'est-à-dire la réalité. L'enfant peut par suite de restructurations successives passer d'un état intelligent à un autre. Par le biais d'une opposition du réel à ses activités motrices, au sens où il doit incessamment transformer ses schèmes intérieurs en fonction de ce que lui offre la réalité, il passe d'un état qualitatif donné à un autre plus complexe. Les principaux termes de Piaget utilisés afin de parler de cette réalité sont ceux d'assimilation,

d'accommodation et d'adaptation⁴. Dans le processus de construction, le futur sujet se transforme intérieurement en modifiant son milieu jusqu'à ce que le milieu l'oblige à se retransformer. Il s'adapte, d'une certaine façon, jusqu'à ce qu'il se pose lui-même comme un objet/sujet réel dans un espace réel. Il a construit par étapes successives une notion de réel dans son cerveau. Cette notion de réel lui permet ainsi de savoir, d'avoir en tête, que la réalité n'est pas directement liée à la perception sensible qu'il a du monde. D'une extrême centration, celle qui ne permet pas de savoir que nous sommes un être réel dans un monde réel, l'enfant passe par étapes à une objectivation du monde réel, se posant comme objet réel parmi les autres objets réels dans un espace réel. L'acquisition du langage lui permet de fixer mentalement les objets, de sorte qu'il n'a plus à être en leur présence afin d'en reconnaître l'existence, et de passer d'un univers moteur à un univers symbolique. On sait que ce premier processus de décentration varie selon les sujets, selon les milieux physique et culturel. Sur le plan culturel, le dire des « parents », leurs résistances et acceptations face aux pulsions/désirs des enfants, fait évidemment partie de la réalité infantile à partir de laquelle se construit le nouveau sujet. Ainsi, le conscient et l'inconscient se forment au fur et à mesure que se construit chez le sujet la notion de réel. La construction affective est directement liée à la représentation du monde du sujet⁵ et dépend donc des mêmes déterminations.

Sur le plan psychique, selon le discours psychanalytique, l'acquisition du langage permet de passer de l'imaginaire au symbolique. Ce qui implique que la notion de réel⁶ soit relativement structurée chez le sujet. L'enfant peut comprendre progressivement qu'il n'est pas le centre de l'univers, il apprend que des forces supérieures à lui existent et qu'il doit s'inscrire dans une culture qui le précède. Ce processus de socialisation s'effectue dans le rapport du sujet à la culture dans laquelle il se trouve, il le fait passer du principe de plaisir au principe de réalité, d'une forme de narcissisme sans

⁴. Le but de cette explication n'est pas d'argumenter sur les bases épistémologiques du constructivisme de Piaget. Elle est tenue pour acquise par la médiologie et permet, selon moi, de saisir comment il peut exister des mutations importantes de la subjectivité et donc de lier les mutations symboliques sociales à une restructuration des diverses formes de la subjectivité humaine.

⁵. Il n'est pas question pour nous de séparer affects et intelligence : nous avons l'intelligence de notre sensibilité et la sensibilité de notre intelligence; on ne peut ressentir que ce qu'on comprend et comprendre que ce qu'on ressent.

⁶. Nous ne parlons pas du réel selon Lacan, mais de la notion de réel définie par Piaget.

Narcisse à l'altérité. L'Autre entre en lui, c'est-à-dire l'ensemble des règles sociales constituant les limites à la satisfaction de ses pulsions/désirs, son surmoi. Pour cette raison, nous pouvons dire qu'une « subjectivité normale », appelée structure névrotique par le discours psychanalytique, implique l'existence d'un Autre dans le sujet. Sans cette altérité, le « sujet » demeure infantile, tant sur le plan émotif que rationnel. Il ne reconnaît ni ne ressent la loi de la culture. Il ne peut donc pas se définir une existence en fonction de cette loi. Il n'agit qu'en fonction d'une satisfaction relativement immédiate de ses pulsions⁷. Lorsque ce type de subjectivité atteint l'âge adulte, s'il en est, il souffre de ce que Christopher Lash appelle « le complexe de Narcisse⁸ ». Le manque d'altérité de ces « sujets » les condamne à demeurer à un stade émotif et rationnel précédant en bonne partie le stade du miroir. L'Autre ne faisant pas partie de ce sujet, il devient omniprésent dans la personne de tous les autres. Cette subjectivité est sans cesse à la recherche d'une reconnaissance par autrui de sa propre existence dont elle doute. Ce doute implique évidemment un scepticisme par rapport à la réalité du monde extérieur. Il recherche le regard/miroir de l'autre lui conférant pour un certain temps une réalité existentielle. Il ne se positionne pas socialement comme un être complet, entier, mais comme un individu à qui il manque quelque chose afin d'exister⁹. Tel un enfant qui découvre avec terreur l'entièreté de son être, ce sujet renouvelle chaque fois l'expérience sans qu'elle soit récurrente chez lui. Comme il n'a pas de vie intérieure, par le biais de la réflexion, il vit dans une perpétuelle crainte du jugement des autres dont dépend son existence. Il ne s'inquiète cependant pas de savoir s'il fait le bien ou le mal, inquiétudes d'un sujet socialisé, mais de savoir s'il attire l'attention. Comme il n'a pas l'habitude de la réalité/obstacle, celle qui permet le processus de décentration du sujet et sa complexification, il

7. Nous utilisons assez librement les terminologies freudienne et lacanienne. Le but n'est encore pas ici de justifier ou de critiquer ces conceptions, mais de montrer qu'il est possible de joindre à l'interprétation médiologique d'autres interprétations de la subjectivité. La conclusion du présent chapitre doit conduire à une possibilité d'étude ultérieure concernant principalement la construction des subjectivités humaines. Nous ne faisons donc pas les distinctions d'usage.

8. Christopher Lash, *Le complexe de Narcisse*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1981.

9. Les psychologues et les pédagogues ont largement contribué à renforcer l'attitude victime de ces sujets. Les pédagogues américains qui s'occupent de l'enseignement de l'enseignement ont pris de l'importance au moment où la télévision commençait à être le médium dominant. Depuis que l'école s'est télévisualisée elle est en faillite, car l'idéologie pédagogue télévisuelle encourage une attitude qui n'appartient pas à l'apprentissage scolaire. Du moins, cette attitude est en porte-à-faux avec le médium école dont le divertissement n'est pas le but.

abandonne face à l'effort, croyant l'épreuve insurmontable. Le suicide est à l'occasion une solution aux problèmes que rencontre ce type de subjectivité. La croyance que possède ce type de sujet ne semble pas monothéiste ni polythéiste, mais animiste. Le milieu technique de transmission « dématérialisé » qu'est le nôtre fournit l'occasion à l'animisme de se manifester. Depuis qu'il n'y a plus de Dieu, il y a des âmes partout, l'ésotérisme étant à la vidéosphère ce que l'animisme est à la tribu.

Cette structure de subjectivité semble de plus en plus répandue en Amérique du Nord. On peut en percevoir les manifestations dans l'usage qu'elle fait de la langue « écrite » et parlée. Le langage étant une manifestation de l'inconscient, il permet d'avoir accès à cet inconscient qui est lui-même « structuré comme un langage » (Lacan). Or il semble ressortir chez les jeunes générations, celles qui semblent les plus susceptibles d'être construites en interrelation avec la vidéosphère, que l'usage de la langue prenne une direction particulière. La construction de phrases complètes est difficile. Il s'ensuit que l'ordre selon lequel le discours devrait logiquement s'organiser n'est pas celui du livre ou du moins du texte argumentatif. Le discours vidéosphérique est de type associatif. Une idée en entraîne une autre (en la chassant) comme il est d'usage de le faire lors d'une cure psychanalytique. L'association libre d'idées est une manière de plus en plus normale de s'exprimer tant sur le plan oral que sur le plan écrit¹⁰. Cette façon de parler laisse croire qu'elle est l'expression directe de l'inconscient et non pas une de ses manifestations. Ainsi, les constructions du conscient et de l'inconscient semblent confondues au sens où l'une ne peut plus être la manifestation de l'autre. Il faut prendre ce langage pour ce qu'il est, c'est-à-dire une manifestation plus ou moins médiatisée des désirs du sujet parlant qui ne se distingue pas — contrairement au cas du sujet névrotique — du sujet rêvant. Il n'y a pas chez lui un langage qui en cache un autre. Il semble

¹⁰. Il va de soi que l'exercice de l'écriture est pénible chez ces sujets qui n'ont souvent pas la patience de faire coïncider leurs idées avec l'effort physique et intellectuel que suppose l'écriture comme mode de transmission. Le multimédia fera très prochainement disparaître la nécessité d'écrire dans nos sociétés postmodernes. L'ordinateur muni d'un micro permettra de ne pas faire usage du clavier, ce qui entraînera un retour à des formes dominantes de transmission orale (indirecte par contre). Lorsque l'empreinte digitale servira de signature, écrire son nom deviendra superflu. Nous avons déjà annoncé au premier chapitre que tout progrès technique n'entraînait pas nécessairement un progrès de la pensée. Nous pensons que dans ce cas la complexification cérébrale de *sapiens* est moindre parce que ces machines à transmettre permettent de ne pas construire dans le cerveau plusieurs opérations de pensée. Nous déléguons nos facultés intellectuelles à nos machines : la mémoire à l'ordinateur, les opérations mathématiques de base à des machines à calculer, etc.

y avoir très peu de différences entre l'organisation du rêve et l'organisation du discours parlé chez ce sujet. Le contenu manifeste du rêve chez lui est le contenu latent et ses actions ne sont que la simple résolution de ses désirs¹¹. Sa pensée est donc très près du fonctionnement de la publicité télévisée : elle est en quelque sorte une manifestation imagée des fantasmes humains et semble fonctionner selon l'ordre transmis par la télévision, c'est-à-dire sans hiérarchie logique de présentation sinon celui de l'Audimat. Cet ordre est absurde : ce qui vient avant n'a aucun rapport avec ce qui va suivre¹².

La vidéosphère est un terrain d'éclosion favorable à ce type de construction subjective¹³. On l'aperçoit davantage en Amérique du Nord parce que les cultures européennes ont offert une résistance plus grande face aux mutations des anciens univers symboliques, la colonisation culturelle européenne s'étant produite à grands coups d'alphabétisation en graphosphère, elle dut rebrousser chemin face à l'américanisation du monde et sa télé-vision en vidéosphère.

11. L'obstacle à la réalisation d'un désir est vécu comme une résistance anormale, une atteinte à ses droits.

12. Neil Postman montre bien que la formule « Et maintenant voici ! », largement répandue chez les lecteurs de nouvelles, indique justement qu'on ne doit pas s'attendre, comme téléspectateur, à ce qu'il y ait un lien entre ce qui vient d'être dit et ce qu'on va dire. Elle avertit simplement qu'on va changer de sujet sans raison. (Neil Postman, *Se distraire à en mourir*, Paris, Gallimard, 1986.)

13. Une étude médiologique plus approfondie pourrait montrer dans le détail (étape par étape) la façon dont se construisent les diverses formes de subjectivité. Elle arriverait peut-être à montrer qu'il existe plusieurs sujets télévisuels selon l'usage régulier ou non de certains médiums. Pour l'instant, nous mettons en place les balises de cette conception. Nous voulons également montrer que la logique médiologique ne s'isole pas sur le plan théorique. Elle cherche au contraire à briser les standards et les cloisonnements propres aux sciences occidentales.

Conclusion générale

La logique du pouvoir, décrite par Debray dans son anthropologie religieuse de même que dans son exposé médiologique, nous a conduit à l'étude de certains invariants fonctionnels du pouvoir ainsi qu'à celle de ses mutations symboliques. Afin de bien établir ces bases, nous avons commencé ce mémoire par l'étude transhistorique de l'*inconscient religieux* propre à l'organisation de *sapiens sapiens*. Nous avons montré qu'il existe chez cet animal à leurre une nécessité organisationnelle l'obligeant à invoquer des dieux. En ce sens, bien qu'il soit possible de saisir la logique des organisations du pouvoir chez *sapiens*, il nous est apparu impossible que ce dernier se délivre de cette irrationalité construite en cours d'hominisation. À cette fin, nous avons utilisé le concept d'incomplétude illustrant à partir d'un fond formel cette réalité organisationnelle humaine. Un groupe ne peut exister que s'il fait appel à une cause qui le dépasse, venant fermer le cercle physique par l'ouverture métaphysique. Nous avons montré par la suite que les théories marxistes sur l'idéologie (elles sont tout de même les plus matérialistes que nous connaissons) ne rendaient pas compte de cette réalité, de sorte que les thèses portant sur l'émancipation du genre humain sont utopiques. Les organisations humaines supposant des dieux, elles se hiérarchisent toujours à l'intérieur d'un rapport de domination. *Sapiens* est condamné au pouvoir et à la domination. L'État est indépassable. Par la suite, nous avons montré, par le biais de la médiologie, que la domination n'est possible que si une classe de transmetteurs permet la diffusion du savoir/pouvoir, ce qui implique l'existence d'un autre invariant, *invariant de la fonction intellectuelle*. Pour ce faire, l'usage de techniques de transmission est nécessaire. Nous avons insisté sur le fait que les médiums utilisés comportaient un imaginaire. Le milieu technique joue le même rôle que le milieu naturel chez *sapiens* : dans l'interrelation avec ce qui l'entoure, il construit son imaginaire. Lorsqu'un groupe s'organise, il développe une métaphysique particulière de base, à partir d'un milieu donné. Les mutations symboliques arrivent avec les transformations du milieu. Bien sûr, un milieu n'efface pas du jour au lendemain tout ce qu'un autre milieu a permis comme construction imaginaire. Simplement, on note certaines évolutions importantes dans les modes de légitimation du pouvoir.

En ce qui concerne le rapport État-Médias-Intelligentsia, nous pouvons affirmer que, dans un premier temps, l'État est ce qui tient lieu de représentation du pouvoir. Il est l'endroit où se canalisent et se manifestent les volontés des pouvoirs. Il va de soi, comme nous l'avons vu au premier chapitre, que l'État, qu'il soit oligarchique, monarchique, bourgeois ou autre, est une nécessité transhistorique à l'organisation des groupes humains. L'État est un moyen d'assurer la domination de l'homme par l'homme, il est le moyen par lequel le pouvoir se fait valoir légitimement. À l'occasion, selon les différentes formes d'organisations humaines existant, l'État est représentant de lui-même au sens où il est totalitaire.

La naissance de l'imprimerie a fortement contribué à la décadence de l'État monarchique en Europe. Pour couper la tête d'un roi, il faut que la reconnaissance symbolique à son égard (dans le peuple) soit grandement affaiblie. Lorsqu'on passa Louis XVI à la guillotine, il est certain qu'une bonne partie de son effet symbolique sur le peuple était en voie de disparition. Il est clair que la montée des forces bourgeoises, sur le plan de l'organisation du travail, ainsi que toutes les contradictions du mode de production féodal (tel que développé par le discours marxiste) étaient à l'œuvre. Pour la bourgeoisie montante sur le plan « économique¹ », il importait peu, comme il importe peu encore aujourd'hui dans beaucoup d'États du monde, que le pouvoir symbolique fût assuré par Louis Machin ou par Napoléon Machin. Mais il va de soi que tout ce qu'ont permis l'imprimerie et le journal, sur le plan de la diffusion à grande échelle des messages bourgeois, ne laissait plus place à l'existence dominante d'une monarchie féodale. Cette nouvelle classe montante à la fin du Moyen Âge a aussi besoin d'une symbolique nouvelle afin d'assurer sa domination sur le peuple, son exploitation en l'occurrence. L'avènement sur plusieurs siècles de la domination politique et symbolique de la classe bourgeoise n'a pas eu lieu sans la montée en puissance (et la reconnaissance de cette puissance) de certains corps intermédiaires proclamant haut et fort la liberté, l'égalité et la

¹. Nous mettons économique entre guillemets parce que la puissance économique repose en dernière instance sur une reconnaissance symbolique, donc sur une puissance symbolique. Bill Gates n'est pas l'un des hommes les plus riches du monde simplement parce qu'il est le plus intelligent ou le plus fort physiquement. La valeur réelle de son travail est sans commune mesure avec sa reconnaissance symbolique (donc réelle).

fraternité. L'État de droit, de même que le règne de l'économie capitaliste, ne va pas sans une idéologie de la subjectivité, en l'occurrence l'idéologie du « sujet de droit » qui est différente de l'idéologie du « sujet monarchique ». Le sujet de droit est libéré de l'« assujettissement » monarchique. Ainsi, le sujet de droit peut vendre « librement » sa force de travail sur le marché. Cette liberté ne vient pas sans responsabilités : nul n'est censé ignorer la loi (sauf les juges et les avocats qui doivent en consulter les codes afin de prendre des décisions). De plus, dans le cadre historique de la Révolution française, l'État républicain mit en place un dispositif de construction des sujets/citoyens. Le peuple dut alors commencer à choisir ses dirigeants. Pour ce faire, il devait devenir sujet, maître de lui-même. La liberté propre à cette forme de subjectivité passe par l'éducation publique. Il fallait donc que naisse l'école afin de garantir la construction de cette forme de subjectivité tout en perpétuant l'idéologie de la Nation française chez les jeunes futurs sujets.

Le discours marxiste laissait entendre que l'État capitaliste coïncidait avec le dernier grand règne de domination humaine. Sur le plan d'une analyse médiologique, nous ne pouvons qu'affirmer que l'État capitaliste se transformera (se transforme), étant une forme de pouvoir parmi d'autres, en une autre forme de domination. Sur le plan symbolique, les représentants du pouvoir ne tentent déjà plus d'éduquer le peuple mais de le séduire. Il n'est plus nécessaire actuellement dans les États « démocratiques » de convaincre par la raison qu'il vaille mieux adopter telle politique plutôt qu'une autre. Depuis que la symbolique télévisuelle se fait valoir, par la construction même de nouveaux sujets, celle de l'école, du livre, du journal décline. Pour cette raison, le discours de l'État n'est plus argumentatif mais monstratif et séducteur. L'État n'instruit pas les « futurs citoyens » mais charme le client/votant à coup de publicités télévisées.

En second lieu, on s'aperçoit qu'il est presque impossible de parler d'un règne étatique sans parler de la manière dont il s'est construit. Cette construction s'effectue en lien avec un *médium* permettant une nouvelle manière de communiquer. En général, le progrès technique va de l'avant, ce qui suppose que les nouveaux médiums sont plus efficaces que les anciens, de sorte que la rapidité de la communication augmente à chaque innovation

technique. Il est normal qu'une innovation technique permettant la diffusion plus rapide des messages soit toujours en compétition avec les anciennes manières de communiquer. Les périodes de l'histoire humaine permettent de constater que cette évolution est parfois lente, parfois rapide. En ce sens, si on prend le découpage de l'histoire médiologique, on est dans l'obligation de constater qu'il n'y a pas de régularité dans l'évolution des techniques de transmission, que certaines périodes de transmission sont stagnantes. La logosphère perdure davantage que la graphosphère. La vidéosphère sera peut-être de moins longue durée. Ce découpage fait évidemment abstraction, pour l'instant, de l'ensemble des imaginaires produits par les médiasphères, ce que j'ai appelé plus tôt des microsphères. Il est légitime cependant, lors de la mise en place d'un point de vue sur l'histoire, notamment celui de la médiologie, de ne considérer, du moins pour un certain temps, que les grands résultats de cette histoire. De même qu'il est préférable de considérer avant tout, sur un plan géologique, les grands mouvements de la Terre avant de s'occuper des petits âges glaciaires, de même la médiologie met en place les principaux concepts permettant de grands découpages avant d'en venir à la possibilité d'entrer dans le détail de l'étude des médiums. Une étude médiologique ultérieure pourrait, par exemple, considérer la fonction symbolique du papyrus, de l'idéogramme, du numérique, etc². Ce qui importe, c'est la manière de considérer le lien entre les médiums et les organisations symboliques. Par exemple, la médiologie considère le réseau Internet comme une idéologie. Le point de vue médiologique unit le matériel et le symbolique. Le médium n'est pas un accident de l'humanité, il est nécessaire à son organisation, de sorte que le médium permettant la construction d'un groupe est très souvent fétichisé de la même manière que les marchandises le sont sur le marché. Lorsqu'un groupe humain veut en coloniser un autre, l'esprit de conquête ne datant pas d'hier, il est toujours tenté de lui imposer ses propres médiums en ayant soin d'éliminer ceux qui étaient les siens. La colonisation de l'Amérique (du nord au sud) par les Européens en est un bel exemple.

². Bien sûr, l'étude médiologique est déjà en cours. Seulement, le point de vue médiologique n'est pas encore très répandu. Voir à ce sujet : *Les cahiers de médiologie*, Revue semestrielle dirigée par Régis Debray, Paris, Gallimard et ad. rem (Association pour le Développement de la Recherche en Médiologie), no 1-9 1996-2000. Adresse Internet : <http://www.mediologie.com/>

Troisièmement, l'*intelligentsia* subordonnée aux médiums a toujours le double mérite de faire parler le médium et de le faire taire. Cette classe intermédiaire entre les différentes classes d'un groupe divulgue les mystères des médiums. Elle rappelle à la classe politique que pour régner il faut transmettre. Ne pas transmettre signifie la mort politique. Même si le médium implique une manière d'être au monde, il ne peut pas à lui seul aller transmettre la bonne nouvelle des forces sociales en place. La classe intellectuelle est également nécessaire à cette transmission et donc à l'avènement d'organisations humaines. Privilégiée à l'occasion, méprisée de la même façon, elle connaît les dieux, les princes et le reste de la population. Cette classe travaille en quelque sorte à unifier le peuple ou à le diviser. Lorsqu'un univers médiologique ne favorise plus une classe d'intellectuels, la nostalgie s'installe chez elle, qui a alors l'impression qu'un monde vient de disparaître. Platon regrettant la tradition orale, Rousseau redoutant l'imprimerie, ils en sont de bons exemples. L'intellectuel s'adapte alors à l'usage de nouveaux médiums ou il est relégué aux archives nationales. Bien sûr, lorsqu'il fait usage des nouveaux médiums, il change d'univers mental, d'imaginaire et de discours parfois même sans le savoir. L'intellectuel se fondant avec le médium, il devient *hommédium*. Il est alors le porte-parole, très souvent en l'ignorant, d'un médium, d'un imaginaire collectif qu'il défend, de l'État et du peuple. Il est le faire-valoir (le faire-accroire) du groupe. Il s'occupe de gérer le taux d'imaginaire humain à l'intérieur d'une culture. Il met également en place les dispositifs de construction des nouveaux sujets sans savoir que, parfois, ces derniers sont plus catholiques que le pape, plus intégristes que lui. Comme il est le représentant des transmissions symboliques, le médiateur fait souvent figure de bouc émissaire. La disqualification du transmetteur n'implique pas nécessairement le discrédit du message, ni du médium, mais en général, lorsque le médium n'est plus d'usage dominant, on commence à mépriser son discours caduc, de sorte qu'il doit changer de discours (de médium) ou il n'est plus socialement utile. On fait alors appel à lui pour rappeler ce que le peuple fut, son origine, etc.

Une étude médiologique du pouvoir doit ainsi tenir compte de ces trois éléments principaux : *État, médias, intelligentsia* afin de circonscrire les éléments d'une logique du pouvoir. L'*intelligentsia* ne peut s'isoler d'une

étude anthropologique des différentes organisations humaines puisqu'elle lui est nécessaire. Elle ne peut non plus faire fi de son rôle face aux médiums : elle les utilise et transmet la symbolique du pouvoir par leur biais. Cela dit, le médium n'est pas simplement un moyen pour lui, il est en grande partie le message à transmettre. Ainsi, la domination politique passe par le contrôle symbolique. Pour le pouvoir, il importe peu de transmettre son message principal (je domine légitimement) oralement, par écrit, par l'école ou par la télévision. Même s'il se produit des transformations importantes dans un pays et qu'un pouvoir est renversé par un autre pouvoir, ce qu'il reste après ce changement demeure un mode de domination. Les forces dominantes peuvent bien sûr s'adapter à de nouvelles manières de transmettre. Il est certain qu'elles ne s'adaptent pas toujours rapidement aux nouveaux univers symboliques qui tendent à discréditer les anciens de même que leurs représentants symboliques et politiques. Le règne des États socialistes, du moins de ceux qui se définissaient par cette symbolique, ce discours, issu très directement de l'apothéose du règne de l'imprimerie, n'a pas résisté à la mondialisation symbolique de l'avènement télévisuel. L'union étatique des différents peuples en Europe de l'Est n'a pu perdurer. La symbolique de l'État qui instruit est une symbolique du genre humain : elle se veut universelle au sens où elle n'admet pas l'existence de l'ethnie. L'imaginaire socialiste issu de l'imprimerie rend service aux différents peuples en les instruisant. La colonisation des différents territoires des pays de l'est de l'Europe s'est faite grâce à l'imprimerie. La télévision fut une atteinte directe à la symbolique qui s'y était développée. *Times are changing !* Mais à quel prix ? Les blocs de l'Est sont en manque de symbolisme. Le rapport entre les deux univers technique et symbolique, que connaissent ces pays, le croisement de deux médiosphères dominantes, ne se passe pas sans heurts. On ne croit plus à l'unité nationale, qui a nié pendant des décennies la réalité ethnique, seul demeurent le groupe d'origine et son retour de refoulé. La décolonisation étatique européenne n'est pas terminée. Il semble que lorsque la symbolique principale d'une nation fait faillite dû à une mutation importante du transmettre³ (nous pensons aux nationalismes soviétique et

3. Nous pensons que le nationalisme canadien aurait eu beaucoup d'intérêts à maintenir en place ce qui symboliquement a permis sa naissance et son renforcement. Le chemin de fer permettait de voyager par voie terrestre *from coast to coast*. L'unité nationale canadienne est sans doute fragilisée par le démantèlement de la voie ferroviaire. Nous pensons également que la radio d'État était d'une très grande importance face au sentiment national. La télévision n'a pas cet effet collectivisant sauf par la négative. Elle ébranle depuis

yougoslave) elle se réorganise aussitôt. On ne croit plus à ce et à ceux à quoi et à qui l'on croyait et comme on ne détruit que ce qu'on remplace, le peuple se fait valoir par ce qu'il a de plus profond en lui, son inconscient religieux. Même si la transmission dominante n'appartient à personne, au sens où l'on peut bien décider d'utiliser un ordinateur au lieu d'un stylo et du papier, elle véhicule les messages des groupes dominants. Il est clair que le démantèlement des pays de l'Est donne l'occasion à d'autres groupes de prendre le contrôle sur ces peuples. Pour se défaire d'un ennemi, il faut parfois faire appel à un autre ennemi plus armé techniquement/symboliquement et physiquement. Seulement, il n'est pas dit que cet appel soit toujours le bienvenu. La colonisation européenne de l'Afrique s'est produite par la lettre. Baptistère, alphabétisation, école obligatoire et prise symbolique d'otages⁴. La décolonisation de l'Afrique a fait ressurgir la tribu; la décolonisation de l'Europe de l'Est le fait également. Lorsqu'un groupe a l'impression de disparaître, il exhume ses démons dans un chant du cygne porteur d'origine. Demander à un groupe de s'assimiler à un autre groupe peut conduire à une sorte de paix romaine pour un certain temps. Mais cette paix romaine⁵ ne supporte pas les nuances. Il faut chaque fois recommencer parce que l'histoire des groupes humains montre que la paix mondiale, en dehors d'une logique de domination, est un vœu pieux. Il semble que le balancier du pouvoir fonctionne dans un univers sans frottements donnant ainsi l'impression de mouvement perpétuel. L'histoire bégaie.

quelques décennies les anciennes structures étatiques parce qu'elle particularise, individualise les discours. Internet non plus ne permettra pas le renforcement de l'idéologie nationale canadienne, parce que ce médium coupe les ponts sociaux entre citoyens tout en créant des communautés d'intérêts autres que nationaux.

⁴. Il était commun de permettre (sans lui donner le choix) à un enfant d'une famille africaine de rejoindre le club des lettrés français. On lui comptait les dents, on lui donnait un âge puis on le formait. Fini les sorciers et la tribu, vivement la culture ! du moins pour un certain temps.

⁵. Cette paix romaine est aujourd'hui une paix états-unienne. Les limites de son territoire physique semblent rejoindre les limites de son influence symbolique. Plusieurs peuples du monde n'acceptent pas la culture états-unienne aujourd'hui. Pour cette raison, la télé-vision du monde semble faire naître l'opposition ethnique face à l'ennemi commun. D'un point de vue intégriste algérien, le peuple américain est ennemi. Il semble que plus la zone d'influence des États-Unis s'accroît plus le nombre d'ennemis augmente. Pour l'instant, la guerre de l'OTAN contre les groupes serbes n'est pas vue comme une guerre ethnique. Pourtant, elle en comporte tous les éléments. Le sentiment anti-américain augmentera inévitablement avec le nombre de bombes lancées. Et il est même possible que les groupes « défendus » par le peuple américain deviennent, dans un avenir proche, des ennemis.

ANNEXES

Extrait de *Vie et mort de l'image*¹

L'IMAGERIE A POUR...	EN LOGOSPHERE (après l'éécriture) RÉGIME IDOLE	EN GRAPHOSPHERE (après l'imprimerie) RÉGIME ART	EN VIDÉOSPHERE (après l'audiovisuel) RÉGIME VISUEL
PRINCIPE D'EFFICACITÉ (OU RAPPORT A L'ÊTRE)	PRÉSENCE (transcodante) L'image est voyante	REPRÉSENTATION (illuminé) L'image est vue	SIMULATION (numérique) L'image est visionnée
MODALITÉ D'EXISTENCE	VIVANTE L'image est un être	PHYSIQUE L'image est une chose	VIRTUELLE L'image est une perception
RÉFÉRENT CRUCIAL (SOURCE D'AUTORITÉ)	LE SURNATUREL (Dieu)	LE RÉEL (La nature)	LE PERFORMANT (La machine)
SOURCE DE LUMIÈRE	SPIRITUELLE (du dedans)	SOLAIRE (du dehors)	ÉLECTRIQUE (du dedans)
BUT ET ATTENTE DE...	PROTECTION (et salut) L'image capture	DÉLECTATION (et prestige) L'image captive	INFORMATION (et jeu) L'image est captée
CONTEXTE HISTORIQUE	de la MAGIE ou RELIGIEUX (Temps cyclique)	du RELIGIEUX à l'HISTORIQUE (Temps linéaire)	de l'HISTORIQUE ou TECHNIQUE (Temps ponctuel)
DÉONTOLOGIE	EXTÉRIEURE (direction théologico- politique)	INTERNE (administration autonome)	AMBIANTE (gestion techno-économique)
IDÉAL ET NORME DE TRAVAIL	JE CÉLÈBRE (une force) d'après l'Écriture (canon)	JE CRÉE (une œuvre) d'après l'Antique (modèle)	JE PRODUIS (un événement) d'après Moi (mode)
HORIZON TEMPOREL (ET SUPPORT)	L'ÉTERNITÉ (répétition) dur (pierre et bois)	L'IMMORTALITÉ (tradition) souple (toile)	L'ACTUALITÉ (innovation) immatériel (écran)
MODE D'ATTRIBUTION	COLLECTIVE = ANONYMAT (Du sorcier à l'artisan)	PERSONNELLE = SIGNATURE (De l'artiste au génie)	SPECTACULAIRE = Griffe, Logo, marque (De l'entrepreneur à l'entreprise)
FABRICANTS ORGANISÉS EN...	CLERICATURE → CORPORATION	ACADÉMIE → ÉCOLE	RÉSEAU → PROFESSION
OBJET DU CULTE	LE SAINT (Je vous sauvegarde)	LE BEAU (Je vous plains)	LE NOUVEAU (Je vous surprends)
INSTANCE DE GOUVERNEMENT	1) CURIALE = l'Empereur 2) ÉCCLÉSIASTIQUE = Monastères et cathédrales 3) SEIGNEURIALE = le Palais	1) MONARCHIQUE = ACADÉMIE 1500-1750 2) BOURGEOISE = SALON + CRITIQUE + GALERIE → 1968	MÉDIA/MUSÉE/MARCHE (arts plastiques) PUBLICITÉ (audiovisuel)
CONTINENT D'ORIGINE ET VILLE-PONT	ASIE-BYZANCE (entre Antiquité et chrétienté)	EUROPE-FLORENCE (entre chrétienté et modernité)	AMÉRIQUE-NEW YORK (entre moderne et post- moderne)
MODE D'ACCUMULATION	PUBLIQUE : le Trésor	PARTICULIER : la Collection	PRIVE/PUBLIC : la Reproduction
AURA	CHARISMATIQUE (anima)	PATHÉTIQUE (animus)	LUDIQUE (animation)
TENDANCE PATHOLOGIQUE	PARANOÏA	OBSESSIONNEL	SCHIZOPHÉNIE
VISÉE DU REGARD	A TRAVERS L'IMAGE La voyance transite	PLUS QUE L'IMAGE La vision contemple	SEULEMENT L'IMAGE La visionnage contrôle
RELATIONS MUTUELLES	L'INTOLÉRANCE (religieuse)	LA RIVALITÉ (personnelle)	LA CONCURRENCE (économique)

¹ Régis Debray, *Vie et mort de l'image*, Paris, Gallimard, 1992, p. 226-227.

	ÉCRITURE (LOGOSPHERE)	IMPRIMERIE (GRAPHOSPHERE)	AUDIOVISUEL (VIDEOSPHERE)
MILIEU STRATÉGIQUE (PROJECTION DE PUISSANCE)	LA TERRE	LA MER	L'ESPACE
IDÉAL DE GROUPE (ET DÉRIVE POLITIQUE)	L'UN (Cité, Empire, Royaume) absolutisme	TOUS (Nation, Peuple, État) nationalisme et totalitarisme	CHACUN (population, société, monde) Individualisme et anomie
FIGURE DU TEMPS (ET VECTEUR)	CERCLE (Éternel, répétition) Archéocentré	LIGNE (histoire, Progrès) Futurocentré	POINT (actualité, événement) Autocentré : culte du présent
ÂGE CANONIQUE	L'ANCIEN	L'ADULTE	LE JEUNE
PARADIGME D'ATTRACTION	MYTHOS (mystères, dogmes, épopées)	LOGOS (utopies, systèmes, programmes)	IMAGO (affects et fantasmes)
ORGANON SYMBOLIQUE	RELIGIONS (théologie)	SYSTÈMES (idéologies)	MODÈLES (iconologie)
CLASSE SPIRITUELLE (DÉTENTRICE DU SACRÉ SOCIAL)	ÉGLISE (prophètes et clercs) Sacro-saint : LE DOGME	INTELLIGENTSIA laïque (professeurs et docteurs) Sacro-saint : LA CONNAISSANCE	MÉDIAS (diffuseurs et producteurs) Sacro-saint : L'INFORMATION
RÉFÉRENCE LÉGITIME	LE DIVIN (il le faut, c'est sacré)	L'IDÉAL (il le faut, c'est vrai)	LE PERFORMANT (il le faut, ça marche)
MOTEUR D'OBÉDIENCE	LA FOI (fanatisme)	LA LOI (dogmatisme)	L'OPINION (relativisme)
MOYEN NORMAL D'INFLUENCE	LA PRÉDICATION	LA PUBLICATION	L'APPARITION
CONTRÔLE DES FLUX	ECCLÉSIASTIQUE, DIRECT (sur les émetteurs)	POLITIQUE, INDIRECT (sur les moyens d'émission)	ECONOMIQUE, INDIRECT (sur les messages)
STATUT DE L'INDIVIDU	SUJET (à commander)	CITOYEN (à convaincre)	CONSUMMATEUR (à séduire)
MYTHE D'IDENTIFICATION	LE SAINT	LE HÉROS	LA STAR
DICTON D'AUTORITÉ PERSONNELLE	DIEU ME L'A DIT (vrai comme parole d'évangile)	JE L'AI LU DANS LE LIVRE (vrai comme un mot imprimé)	JE L'AI VU À LA TÉLÉ (vrai comme une image en direct)
RÉGIME D'AUTORITÉ SYMBOLIQUE	L'INVISIBLE (l'Origine) ou l'invérifiable	LE LISIBLE (le Fondement) ou le vrai logique	LE VISIBLE (l'Événement) ou le vraisemblable
UNITÉ DE DIRECTION SOCIALE	L'Un SYMBOLIQUE : le Roi (principe dynastique)	L'Un THÉORIQUE : le Chef (principe idéologique)	L'Un ARITHMÉTIQUE : le Leader (principe statistique, sondage, cote, audience)
CENTRE DE GRAVITÉ SUBJECTIF	L'ÂME (Anima)	LA CONSCIENCE (Animus)	LE CORPS (Sensorium)

¹ Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, Paris, Gallimard, 1991, p. 388-389.

Extrait de *L'État séducteur*¹

	LOGOSPHERE	GRAPHOSPHERE		VIDEOSPHERE
IDEAL TYPE	MONARCHIE FEODALE (PRE-RENAISSANCE)	MONARCHIE ABSOLUE 1650-1789	REPUBLIQUE 1900	DEMOCRATIE 2000
L'UN SYMBOLIQUE FONCTIONNE EN...	ROI MAGICIEEN (l'âge des miracles)	ROI MACHINISTE (l'âge des merveilles)	« ROI » MECANICIEN (l'âge des moteurs)	« ROI » TECHNOLOGIQUE (l'âge des montages)
STATUT DU GOUVERNE	LE FIDELE (SUPRAPOLITIQUE) assemblée : l'Eglise	LE SUJET (METAPOLITIQUE) assemblée : le Royaume	LE CITOYEN (POLITIQUE) assemblée : la Nation	TELESPECTATEUR (INFRA-POLITIQUE) assemblée : le Marché
NATURE DE L'IMAGERIE D'ETAT	HERALDIQUE (armes, emblèmes, devises) l'écu fleurdelisé	ICONOGRAPHIQUE (galerie des figures) le portrait du Roi	ALLÉGORIQUE (personnification des idées) Marianne	SIGNALÉTIQUE (logos, badges, slogans) Visuel
PRESTIGE DU CHEF	LA SACRALITÉ (lien direct avec le Christ : le roi est sacré)	LA MAJESTÉ (lien indirect, le roi est médiateur du sacré)	LA GLOIRE (lien indirect avec Raison et Progrès)	L'AURA (lien direct avec la population)
LIEU IDEAL D'EXALTATION	L'AUTEL (l'Eglise)	LA SCENE (le théâtre)	L'ESTRADE (l'école)	L'ECRAN (la télé)
RITUEL DE PRESENTATION	LA LITURGIE (pour agenouiller)	LE CEREMONIAL (pour émerveiller)	LE DISCOURS (pour convaincre)	L'EMISSION (pour séduire)
NATURE DES FESTIVITES	RELIGIEUSES (processions, cantiques)	ARISTOCRATIQUES OU MYTHOLOGIQUES (fête de cour : opéra, bal, concert)	UTOPIQUES OU COMMÉMORATIVES (fête de la Raison, 14 juillet)	MÉDIATIVES OU RÉCRÉATIVES (fêtes de la musique)
LE FAIRE-SIGNE SOVERAIN	l'INTERPRETE (telle est la volonté de Dieu)	l'INDIQUE (tel est mon bon plaisir)	l'IMPLIQUE (telle est la vérité)	l'INFORME (telle est la réalité)
L'OFFRE SYMBOLIQUE	VOUS AVEZ LE DROIT DE TOUCHER (les écrouelles)	VOUS AVEZ LE DROIT DE REGARDER (la cour)	VOUS AVEZ LE DROIT D'APPRENDRE (l'école)	VOUS AVEZ LE DROIT DE RÉPONDRE (le sondage)
TRANSFIGURATION PAR L'IMAGE	RELIGIEUSE (c'est un saint!)	HÉROÏQUE (c'est un Apollon!)	PÉDAGOGIQUE (c'est un maître!)	PUBLICITAIRE (c'est une star!)
MOYEN D'ALIÈNER	PAR DEVOTION	PAR ÉBLOUISSEMENT	PAR ENDOCTRINEMENT	PAR MANIPULATION
TRANSPORT PHYSIQUE DU SIGNE	CHEMIN/HOMME Vitesse : cheval	ROUTE/HOMME Vitesse : cheval, bateau	RAIL/FIL Vitesse : vapeur, électricité	ÉLECTRON/SATELLITE Vitesse : lumière
APOTHÉOSE OÙ VA LE MORT ILLUSTRE?	À L'ÉGLISE Panthéon eschatologique	AU PALAIS Panthéon monarchique	AU MUSÉE, MAIRIE OU PLACE Panthéon civique	À L'ÉCRAN Panthéon audiovisuel
POSTURE DU MORT D'HONNEUR	LE GISANT (prière des morts)	LA STATUE ÉQUESTRE (oraison funèbre)	LA STATUE EN PIED (panégyrique écrit)	LE POSTER (nécrologie)
USAGE DU SPECTACLE	ADORER	ENCHANTER	ILLUSTRE	DESTRUIRE
TITRE DU BEST-SELLER	LE POUVOIR ET L'IDOLE	LE POUVOIR ET DIEU	LE POUVOIR ET L'IDÉAL	LE POUVOIR ET LA VIE
LA MYSTIQUE DU MOI REGNANT	LE CHRIST, C'EST MOI Emblème : le phénix (XIII ^e)	L'ÉTAT, C'EST MOI Emblème : le Soleil (XVII ^e)	LA NATION, C'EST MOI Emblème : le coq (XIX ^e)	LA MAJORITÉ, C'EST MOI Emblème : rien
L'OPINION PUBLIQUE	SANS	LA PAROLE POPULAIRE (rumeur, cri, écho, murmure)	LA PUBLICATION D'UN AVIS PRIVÉ (journaux, livres, pamphlets)	LA RÉPONSE À UNE ENQUÊTE SPÉCIALISÉE (sondages)
SON SUJET	-	LA POPULAIRE (opinion méprisée)	LE PUBLIC OU LES GENS INSTRUITS (opinion redoutée)	L'INDIVIDU (opinion mesurée)
MANIFESTATION DE...	-	LA DÉRAISON DES particuliers	LA RAISON universelle	LA LIBERTÉ individuelle
CONTRÔLÉ PAR...	-	ÉGLISE/ACADÉMIES	ÉCOLE/INSTITUTIONS	COMMUNICATION/ENTREPRISES

¹. Régis Debray, *L'État séducteur*, Paris, Gallimard, 1993. p. 74-75.

Extrait des Manifestes médiologiques¹

INSTANCES ET PUISSANCES DE LA PAROLE	INSTANCES ET PUISSANCES DE LA LETTRE
TRADITION ORALE	TRADITION ÉCRITE
PERTINENCE D'AUTORITÉ (sphère du croire)	PERTINENCE DE VÉRITÉ (sphère du savoir)
L'ÉNONCIATION DE FAIT : valeurs de l'affect	L'ÉNONCÉ DE DROIT : valeurs des idées
PENSÉE EN SITUATION (la voix attache)	PENSÉE DÉCONTEXTUALISÉE (l'écrit détache)
SURPRÉSENCE DU PRÉSENT	SURPRÉSENCE PASSÉ/A VENIR
COMMUNICATION EMPHATIQUE ET PARTICIPATIVE (force du contexte)	COMMUNICATION ANALYTIQUE ET CUMULATIVE (force du «contexte »)
LOGIQUE ADDITIVE (juxtaposer)	LOGIQUE SUBORDINATIVE (enchaîner)
SYNTHÈSE AGRÉGATIVE (redondance)	ANALYSE DISCRIMINATIVE (distance)
POUVOIR SUGGESTIF DE L'OUÏE (immersion sociale)	POUVOIR SÉPARATEUR DE L'ŒIL (distanciation critique)
FACILITÉ TRADITIONALISTE (difficile de critiquer son public en temps réel)	FACILITÉ DOGMATIQUE (facile à sadiser à distance un public)
VALEURS DE CONNIVENCE ET D'IMPATIENCE (phatique)	VALEURS DE PATIENCE ET DE COHÉRENCE (optique)
PERSONNALISATION DU LIEN SOCIAL	APTITUDE À LA VIE IMPERSONNELLE
HABITUS POLÉMIQUE, <i>ad hominem</i> (mais ouverture d'esprit)	HABITUS LOGIQUE, À L'UNIVERSEL (mais fermeture d'esprit)
LE SAVOIR EST EN ACTE : primat de la praxis	LE SAVOIR EST EN STOCK : primat de l'opus
AUTORITÉ DES AUTEURS sans œuvre	AUTORITÉ DES ŒUVRES sans auteurs

¹. Régis Debray, *Manifestes médiologiques*, Paris, Gallimard, 1994. p. 214-215.

Bibliographie

ALTHUSSER, Louis, *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1967.

ARISTOTE, *La politique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1962.

ASSOCIATION POUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA RECHERCHE EN MÉDIOLOGIE, *Les cahiers de médiologie*, Revue semestrielle dirigée par Régis Debray, Paris, Gallimard & ad.rem., no 1-9 1996-2000. Adresse Internet : <http://www.mediologie.com/>

CHOMSKY, Noam, *Le langage et la pensée*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1973.

DEBRAY, Régis, *Le procès Debray*, Paris, *Cahiers libres III*, François Maspero. 1968.

DEBRAY, Régis, *Révolution dans la révolution ? & autres essais*, Paris, Petite collection Maspero 38, 1972.

DEBRAY, Régis, *Le pouvoir intellectuel en France*, Paris, Ramsay, 1979.

DEBRAY, Régis, *Le scribe, genèse du politique*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1980.

DEBRAY, Régis, *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, Paris, Gallimard, 1981.

DEBRAY, Régis, *La puissance et les rêves*, Paris, Gallimard, 1984.

DEBRAY, Régis, *Éloges*, Paris, Gallimard, 1986.

DEBRAY, Régis, *Que vive la République !*, Paris, Points, Odile Jacobe, 1989.

DEBRAY, Régis, *Christophe Colomb, le visiteur de l'aube suivi des Traités de Tordesillas*, Paris, La différence, 1992.

DEBRAY, Régis, *Vie et mort de l'image, Une histoire du regard en Occident*, Paris, Gallimard, 1992.

DEBRAY, Régis, *Contretemps, Éloges des idéaux perdus*, Paris, Gallimard, 1992.

DEBRAY, Régis, *L'État séducteur, Les révolutions médiologiques du pouvoir*, Paris, Gallimard, 1993.

DEBRAY, Régis, *Manifestes médiologiques*, Paris, Gallimard, 1994.

DEBRAY, Régis et ZIEGLER, Jean, *Il s'agit de ne pas se rendre*, Évreux, Arléa, 1994.

DEBRAY, Régis, *Loués soient nos seigneurs, Une éducation politique*, Paris, Gallimard, 1996.

DEBRAY, Régis, *Transmettre*, Paris, Odile Jacob, 1997.

DEBRAY, Régis, *La République expliquée à ma fille*, Paris, Seuil, 1998.

DEBRAY, Régis, *Croire, voir, faire*, Paris, Odile Jacob, 1999.

EINSTEIN, Albert, *La relativité*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1956.

ENGELS, Friedrich, *Anti-Düring*, Paris, Éditions Sociales, 1973.

FINKIELKRAUT, Alain *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987.

FREUD, Sigmund, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962.

HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1990.

JULIARD, Jacques, *Pour la Bosnie*, Paris, Seuil, 1996.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1986.

LASH, Christopher, *Le complexe de Narcisse*, Paris, Robert Laffont, 1981.

MARX, Karl, *Le capital (livre 1)*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

MCLUHAN, Marshall, *Pour comprendre les média*, Montréal, HMN, 1971.

MORIN, Edgar, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.

PIAGET, Jean, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968.

PIAGET, Jean, *La construction du réel chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1973.

POPPER, Karl, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.

POSTMAN, Neil, *Se distraire à en mourir*, Paris, Gallimard, 1986.

RUSSELL, Bertrand, *Science et religion*, Paris, Gallimard, 1971.

VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et société*, Paris, François Maspero/Fondations, 1981.

VERNANT, Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Maspero et Quadrige, 1988.

VERNANT, Jean-Pierre et VIDAL-NAQUET, Pierre *La Grèce ancienne. tome 1*, Paris, Seuil, 1992.

VERNANT, Jean-Pierre et VIDAL-NAQUET, Pierre *La Grèce ancienne. tome 3*, Paris, Seuil, 1992.

VEYNE, Paul, *L'homosexualité à Rome in Amour et sexualité en Occident*, Paris, Seuil, 1991.